



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

12 (2025)

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) – LUCIA BISSOLI (Universidad Francisco de Vitoria, Madrid) – 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>

© 2025 gli Autori per i rispettivi testi



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.



Pubblicato da:

Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 – 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it | www.unitn.it

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

Sommario

EDITORIALE

<i>Rosmini e la coscienza</i>	Pag.	1
<i>Rosmini and Consciousness</i>	»	5
<i>Rosmini und das Bewusstsein</i>	»	9
<i>Rosmini et la conscience</i>	»	13
<i>Rosmini y la conciencia</i>	»	17

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	21
FULVIO DE GIORGI, <i>Il metodo educativo italiano e l'educazione alla pace: Rosmini, Montessori, Milani</i>	»	23

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	47
EMANUEL LANZINI STOBBE, <i>Christian Wolff's Influence on Rosmini's Ontological and Practical Accounts of Perfection</i>	»	49
MATTIA RAGAZZONI, <i>Rosmini lessicografo. Dalla revisione del Vocabolario della Crusca al Dizionario della lingua italiana di Tommaseo-Bellini</i>	»	63
FRANCESCO SACCARDI, <i>'Il mio corpo limitato e lo spirito infinito'. Sentimento, corporeità e spazio tra Rosmini e Gentile</i>	»	91



FOCUS 1

<i>Introduzione</i>	»	103
LUISA BRUNORI, <i>Suarez and Rosmini: Law, State, Conscience</i>	»	105
PAOLO ASTORRI, <i>Reframing Ius Gentium: The Spanish Scholasticism and the Early Formation of International Law</i>	»	121
LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ, <i>Sobre codificación y justicia en la Filosofía del Derecho de Antonio Rosmini. A propósito de la recepción de la Segunda Escolástica en su pensamiento</i>	»	131
FRANCO TODESCAN, <i>Riflessioni su alcune fonti della Seconda Scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini</i> <i>A. Rosmini, la Seconda Scolastica e i grandi temi del giusnaturalismo moderno</i>	»	141
MARTA FERRONATO, <i>Riflessioni su alcune fonti della Seconda Scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini</i> <i>B. Note sul diritto, tra facultas e potestas</i>	»	155

EXCURSUS

<i>Introduzione</i>	»	167
STEFANIA ACHELLA, <i>Tra logica e metafisica: il riposizionamento ontologico hegeliano negli anni di Jena</i>	»	169
FEDERICA PITILLO, <i>L'insospitalità della filosofia. Intelletto e senso comune negli scritti jenesi di Hegel</i>	»	183
GAIA CAVALLIN, <i>Scetticismo e storia della filosofia nello Hegel jenese</i>	»	199
FEDERICA BISCARDI, <i>Incondizionato, mediazione, processo. Schelling e Hegel a Jena</i>	»	217

FOCUS 2

<i>Introduzione</i>	»	233
MARTINA GALVANI, <i>L'evoluzione del concetto di «coscienza» in Rosmini</i>	»	235
NICOLA DE PISAPIA, <i>Coscienza e soggettività: un ponte tra neuroscienze cognitive e scienze umane</i>	»	257

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	271
SILVIO SPIRI, <i>La via dell'interiorità. La Psicologia di A. Rosmini, la fenomenologia e le neuroscienze</i>	»	273

SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	»	327
THOMAS LEINKAUF, <i>Imprecision, Levels of Intensity, Grades of Reality. Presuppositions of Nicholas of Cusa's Concepts of Precision, Contraction and 'More and Less' in Medieval Philosophy</i>	»	329
DANIELE BERTINI, <i>Berkeley's Conceivability Argument, Representationalism, and The Nominalist Dismissal of Metaphysics</i>	»	359
NICOLETTA GHIGI, <i>L'empatia fenomenologica di Edith Stein. Una proposta applicativa nei contesti educativi</i>	»	389
CARMINE LUIGI FERRARO, <i>Julían Marías e il concetto di «persona»: fra identità e carattere futurizo</i>	»	401
NICOLÒ GERMANO, <i>Della «docile calma del libero ascoltare». Alberto Caracciolo e la ricezione etico-religiosa del pensiero heideggeriano</i>	»	421
NICOLÒ TARQUINI, <i>Platone e la storia dell'Occidente nell'interpretazione di Heidegger e Severino</i>	»	433
DAVIDE SPANIO, <i>Being as Indifference. Severino's and Heidegger's Parmenidism</i>	»	447

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	455
JACOB BUGANZA-LUCIA BISSOLI, <i>Panorama della filosofia rosminiana in America Latina e Spagna: il XXI secolo (I parte, anni 2000-2010)</i>	»	457
MARIO PANGALLO, <i>Un saggio sulla libertà in Antonio Rosmini</i>	»	471



OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	485
PAOLO MARANGON, <i>Dimenticare il modernismo?</i>	»	487
FRIEDRICH VON HÜGEL, <i>Lettera inedita di Friederich von Hügel ad Antonio Fogazzaro, 20 maggio 1907</i>	»	495

Rosmini e la coscienza

Il termine “coscienza” emerge nel panorama filosofico, in particolare, a partire dal XVII secolo ma, nonostante i numerosi studi a riguardo, resta un problema aperto, sul quale tutt’oggi gli studiosi di diverse discipline si interrogano. Negli ultimi anni, in Italia così come nel resto del mondo, si è sviluppato un ampio dibattito che ha condotto a diverse teorie e modelli interpretativi, nel tentativo di risolvere le problematiche legate alla coscienza. Tuttavia, l’esplorazione scientifica è sempre più incline ad adottare un approccio di tipo interdisciplinare, che coinvolge in primis la filosofia. Per questo, il tema della coscienza si ritrova all’interno di una più ampia riflessione sull’umano e sulla sua costituzione stratificata e complessa. L’essere umano, crescendo, conquista gradualmente la coscienza di se stesso; la manifestazione del proprio “Sé” (o autocoscienza) diviene fondamentale per l’autocomprensione, per l’autoformazione e per l’agire morale. Con il termine “coscienza” si indicano, quindi, tutte le esperienze vissute dal soggetto, di cui egli ha immediata consapevolezza. Si tratta di una questione essenziale, proprio perché vengono rimesse al centro la persona e l’esistenza umana nella sua specificità. Si può dire, infatti, che anche gli animali abbiano un certo grado di coscienza, che però si configura come una capacità istintuale di ri-avvertimento che li guida nella dinamica stimolo-risposta. Ciò che differenzia l’essere umano da tutti gli altri viventi è proprio la sua capacità di riflettere su se stesso e quindi di avere propriamente coscienza di sé.

Non siamo di fronte a una novità, bensì alla riscoperta di un tema che affonda le sue radici lontano nel tempo. Se il termine “coscienza” viene introdotto nell’età moderna, la riflessione filosofica sulla capacità dell’essere umano di sapere se stesso è di molto precedente. Il problema della coscienza rimanda a quello dell’interiorità, dell’anima e della soggettività, tematiche che, diversamente declinate, si ritrovano in tutto il corso della storia della filosofia. Si pensi ad alcuni autori della tradizione cristiana, tra i quali in particolare Agostino, secondo il quale l’essere umano, nella sua interiorità, ha conoscenza di sé (notitia sui) e dunque memoria di sé (memoria sui). Eppure, nonostante la sua consapevolezza, il soggetto non può giungere ad una risposta definitiva circa la propria costituzione interiore e la ben nota citazione eraclitea si afferma come verità: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la

via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos». ¹ Si tratta, quindi, di lasciar spazio alla domanda e di farsi guidare da essa.

Tra le voci più autorevoli che hanno saputo riaccendere la luce sulla magna quaestio di sapore agostiniano vi è anche quella di Antonio Rosmini, che è stato capace di riaprire un tema antico utilizzando il linguaggio dei suoi contemporanei. Egli attribuisce alla coscienza un posto centrale all'interno delle sue riflessioni antropologiche e, consapevole delle indagini che prima di lui innumerevoli filosofi hanno dedicato a questo argomento, attinge a diverse fonti riuscendo a dare un contributo decisivo. Rosmini interloquisce in particolare con alcune grandi figure della tradizione idealista, come Hegel e Fichte, di cui rifiuta quello che a lui appare un eccesso di soggettivismo, ma anche con alcuni filosofi francesi che si sono occupati della percezione e del tema della corporeità, tra i quali Cartesio, Condillac e Main de Biran, e anche con autori anglosassoni, come Thomas Reid, al quale riconosce il merito di avere distinto la sensazione dalla percezione. Non manca poi di confrontarsi con alcuni filosofi italiani del suo tempo ed è in particolare Pasquale Galluppi a rappresentare un importante interlocutore per entrare nel vivo della tematica della percezione dell'Io. Nella sua analisi sulla soggettività, il Roveretano utilizza la parola "coscienza" riferendosi sempre al risultato di un'operazione riflessiva, resa possibile da quello sfondo di senso che è l'essere ideale, a partire dal quale è possibile anche la riflessione cosciente sul sentire. Secondo il filosofo, infatti, ogni esperienza sensibile viene percepita dal soggetto solo quando è accompagnata dal giudizio intellettuale, altrimenti non ne avremmo coscienza.

L'approccio rosminiano risulta quanto mai attuale, proprio perché sa guardare a quell'insieme di esperienze soggettive e personali non quantificabili, quindi non misurabili, che sono al centro anche delle ricerche neuroscientifiche contemporanee. Per queste ragioni il presente numero di «Rosmini Studies» offre un suo contributo, ospitando alcuni lavori dedicati al tema della coscienza, secondo la prospettiva rosminiana, ma anche nel confronto con le scienze cognitive. D'altra parte, le analisi condotte dal Roveretano rimandano alle fonti di un problema che è da sempre fondamentale poiché, come si diceva, il tema della coscienza richiama quello dell'interiorità e della persona, ma concerne anche il problema del corpo e dell'identità. Il soggetto umano è in grado di rendersi conto di se stesso e della propria individualità, perché può in una certa misura prendere distanza da sé. L'esperienza soggettiva della persona, infatti, non

¹ Eraclito, 45 DK.

è facilmente circoscrivibile, in quanto non riguarda solo la sua natura fisico-materiale. Ciò, tuttavia, non significa che la dimensione corporea sia esclusa dall'analisi che conduce al tema della coscienza ma, al contrario, è ancora una volta Rosmini a parlare della capacità umana di rendersi conto della vita grazie al sentimento di sé: «nella prima percezione del corpo noi sperimentiamo un sentimento, che è il piacere della vita o sia dell'individua congiunzione d'un corpo con noi».² Il corpo, dunque, non è solamente un corpo fisico, ma anche un corpo vissuto, che con il linguaggio fenomenologico introdotto da Edmund Husserl potremmo chiamare Leib, distinguendolo dal Körper.

Nel suo percorso di crescita il soggetto umano fa esperienza del mondo, degli altri soggetti e poi di se stesso, prima di tutto attraverso la propria corporeità. La coscienza, quindi, è anche coscienza corporea: l'io incontra il non-io attraverso la mediazione del corpo, che è anche al centro delle indagini dei primi esponenti della scuola fenomenologica husserliana e poi di alcuni filosofi successivi, come M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty e P. Ricoeur, per citare solo alcuni nomi significativi. L'essere umano ha coscienza dell'altro attraverso un incontro che è fisico, ma anche psichico e spirituale e in lei/lui è possibile riconoscere una similitudine strutturale. Si tratta del tema dell'empatia (Einfühlung), che trova la sua formulazione in particolare grazie alla fenomenologa Edith Stein, ma che poi avrà una grandissima risonanza in tutto il Novecento e nella filosofia attuale, anche in relazione ad alcune recenti scoperte neuroscientifiche, come quelle dei neuroni specchio.

Il riconoscimento dell'altro, la conoscenza delle cose e del mondo, precedono l'azione che, quando è umana, è sempre mossa da una volontà libera. Si apre allora un altro grande tema, quello della coscienza morale. L'essere umano, infatti, non solo è conscio di se stesso, ma lo è anche dei propri desideri e delle proprie azioni. La capacità di discernimento e di scelta è propria solamente del soggetto umano; essa può certamente essere educata, ma si radica in quella che schelerianamente possiamo chiamare intuizione emozionale (Fühlen). Si tratta della capacità originaria di riconoscere il valore delle cose e ammettere, quindi, un presupposto di correttezza e di verità, universale e a priori. L'analisi antropologica trova qui una fondazione metafisica essenziale, infatti la possibilità umana di riconoscere il valore qualitativo delle cose

² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, vol. 4 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2004, p. 275.

e di intuirne il senso oggettivo, per poi assumerlo come criterio di scelta, rimanda ad una dimensione che trascende e oltrepassa la dimensione finita dell'uomo, mettendolo in relazione con l'infinito.

La riflessione sulla coscienza, che è pure coscienza morale, rinvia perciò necessariamente anche al rapporto tra l'uomo e Dio. Il dato teologico può quindi legittimamente essere assunto nella riflessione filosofica e ciò permette di ampliare ulteriormente lo sguardo sul tema della coscienza. L'essere umano è capace di un ripiegamento su di sé e di conoscere se stesso esteriormente, ma soprattutto interiormente, proprio grazie alla sua relazione con l'altro: incontro l'alterità e mi riconosco differente, seppure strutturalmente identico. Questo riconoscimento precede la mia azione nei suoi confronti e il mio fare, che può essere guidato dalla caritas. Tale capacità di amare l'umano non ha però origine dall'uomo stesso, ma si radica nella sua dimensione spirituale; vi è nell'essere umano, infatti, non solo la possibilità di intuire il logos che agisce in tutte le cose, bensì anche quella di "esercitarlo" e quindi di scegliere la via del bene. In questo senso, la panoramica che si spalanca affrontando il tema della coscienza comprende davvero un insieme molto ampio di prospettive, da quella specificamente antropologica a quella psico-pedagogica e cognitiva, fino allo sguardo metafisico e poi teologico sull'umano.

Rosmini and Consciousness

The term consciousness emerged prominently in the philosophical lexicon from the 17th century onward. Yet, despite the abundance of studies devoted to it, consciousness remains an open problem, one that continues to challenge scholars across diverse disciplines. In recent decades, both in Italy and internationally, a wide-ranging debate has ignited, generating multiple theories and interpretive models aimed at addressing the enigmas surrounding consciousness. Increasingly, scientific inquiry is inclined to adopt an interdisciplinary approach, with philosophy at its core. Accordingly, the question of consciousness arises within a broader reflection on the human being and on the layered, complex constitution of human existence. The human being, growing up, gradually attains self-consciousness; the manifestation of the “Self” (or self-awareness) becomes crucial for self-understanding, self-formation, and moral agency. By “consciousness” one thus refers to the lived experiences of the subject of which she or he is immediately aware. This makes consciousness a question of decisive importance, for it places the person and human existence itself, in their singularity, at the center of philosophical reflection. One might say that non-human animals also possess a certain degree of consciousness, though it is primarily instinctual—a capacity for immediate re-sensing that guides them within the dynamics of stimulus and response. What differentiates the human being from all other living entities is precisely the capacity for reflexivity: the ability to turn back upon oneself and to be, properly speaking, conscious of oneself.

This is hardly a novelty; rather, it is the rediscovery of a theme with deep historical roots. While the vocabulary of “consciousness” belongs to modernity, the philosophical reflection on the human capacity for self-knowledge is much older. The problem of consciousness is bound to that of interiority, of the soul, and of subjectivity—motifs that recur, in various forms, throughout the history of philosophy. Consider, for instance, the Christian tradition, and particularly Augustine, for whom the human being, in the inwardness of the soul, possesses knowledge of self (notitia sui) and therefore memory of self (memoria sui). Yet, notwithstanding such awareness, the subject cannot arrive at a definitive account of its own interior constitution. Here the Heraclitean dictum stands as perennial truth: «You would not find the

limits of the soul, even if you traveled every road: so deep is its logos». ¹ Thus, it is necessary to make room for questioning and to allow ourselves to be guided by it.

Among the authoritative voices who rekindled the Augustinian *magna quaestio* stands Antonio Rosmini. He succeeded in reopening an ancient theme while employing the language of his contemporaries. Consciousness occupies a central position in his anthropological reflections. Fully aware of the inquiries of countless predecessors, Rosmini draws upon multiple sources and succeeds in offering a decisive contribution. He engages in particular with major figures of the idealist tradition, such as Hegel and Fichte, whose apparent excess of subjectivism he rejects, while also conversing with French philosophers of perception and embodiment, including Descartes, Condillac, and Maine de Biran. Nor does he neglect the Anglo-Scottish tradition, acknowledging in Thomas Reid the merit of distinguishing sensation from perception. Among his Italian interlocutors, Pasquale Galluppi occupies a special place, particularly regarding the perception of the I. In his analysis of subjectivity, Rosmini consistently employs the term “consciousness” to designate the outcome of a reflective act—an act rendered possible by the horizon of meaning he names ideal being. It is only within this horizon that conscious reflection upon sensation becomes possible. According to Rosmini, every sensible experience is perceived by the subject only when accompanied by intellectual judgment; otherwise, there is no consciousness of it.

Rosmini’s approach is strikingly relevant to contemporary debates, precisely because it attends to that domain of subjective and personal experience which resists quantification and measurement, yet lies at the center of current neuroscientific research. For these reasons, the present issue of Rosmini Studies devotes particular attention to consciousness, both in light of Rosmini’s perspective and in dialogue with cognitive science. Rosmini’s analyses lead back to the very sources of a perennial problem: consciousness entails interiority and personhood, but it also implicates embodiment and identity. The human subject is capable of recognizing its own individuality precisely because it can, in some measure, distance itself from itself. Subjective experience, however, cannot be reduced to the physical-material dimension alone. This does not imply that the body is excluded from the analysis of consciousness; on the contrary, Rosmini speaks of the human capacity to become aware of life through the sentiment of self: «in the first perception of the body we experience a sentiment, which is the

¹ Heraclitus, 45 DK.

pleasure of life, or rather, of the individual union of a body with ourselves». ² The body, therefore, is not merely physical (Körper), but lived (Leib), to adopt Husserl's phenomenological terminology.

In its development, the human subject encounters the world, others, and eventually itself—above all through corporeality. Consciousness is thus also bodily consciousness: the I encounters the non-I through the mediation of the body, a theme central not only to early Husserlian phenomenology, but also to subsequent thinkers such as Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, and Ricoeur. Human beings come to consciousness of others through encounters that are simultaneously physical, psychic, and spiritual, recognizing in them a structural similitude. This is the theme of empathy (Einfühlung), articulated with particular clarity by Edith Stein and later resonating widely throughout twentieth-century philosophy and in contemporary debates, including neuroscientific discoveries such as mirror neurons.

The recognition of the other, and of the world more broadly, precedes action—an action that, insofar as it is human, is always moved by free will. Here emerges another decisive theme: moral consciousness. Human beings are not only conscious of themselves, but also of their desires and their actions. The capacity for discernment and choice belongs uniquely to the human subject. While it can be educated, it is grounded in what Scheler aptly termed emotional intuition (Fühlen): the primordial capacity to apprehend the value of things, which entails a presupposition of correctness and truth that is universal and a priori. This anthropological analysis finds its metaphysical foundation in the human ability to recognize the qualitative value of things, to intuit their objective sense, and to assume it as a criterion of choice. Such capacity refers to a dimension that transcends and surpasses human finitude, opening the subject to the infinite.

Reflection on consciousness, which is also moral consciousness, necessarily points to the relation between the human being and God. The theological datum may thus legitimately be integrated into philosophical inquiry, thereby widening the scope of reflection. The human being is capable of turning inward upon itself, knowing itself both outwardly and inwardly, precisely through relation to the other: in encountering alterity, I recognize myself as different,

² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ed. by G. MESSINA, vol. 4 of ENC, Città Nuova, Rome 2004, p. 275.

yet structurally identical. This recognition precedes my action towards the other, an action that may be guided by charitas. The capacity to love the human, however, does not originate in humanity itself, but is rooted in its spiritual dimension. The human being possesses not only the ability to intuit the logos operative in all things, but also the capacity to exercise it and to choose the path of the good. In this sense, the horizon opened by reflection on consciousness encompasses an extraordinarily wide range of perspectives: from the anthropological to the psycho-pedagogical and cognitive, and ultimately to the metaphysical and theological outlook on the human being.

Rosmini und das Bewusstsein

Der Begriff „Bewusstsein“ tritt insbesondere seit dem 17. Jahrhundert in der Philosophie hervor, doch trotz zahlreicher Studien zu diesem Thema bleibt es ein offenes Problem, mit dem sich Wissenschaftler verschiedener Disziplinen bis heute beschäftigen. In den letzten Jahren hat sich in Italien wie auch im Rest der Welt eine breite Debatte entwickelt, die zu verschiedenen Theorien und Interpretationsmodellen geführt hat, um die mit dem Bewusstsein verbundenen Probleme zu lösen. Die wissenschaftliche Erforschung tendiert jedoch zunehmend zu einem interdisziplinären Ansatz, der in erster Linie die Philosophie einbezieht. Aus diesem Grund wird das Thema Bewusstsein in einer umfassenderen Reflexion über den Menschen und seine vielschichtige und komplexe Beschaffenheit behandelt. Der Mensch erlangt im Laufe seines Heranwachsens allmählich Bewusstsein über sich selbst; Die Manifestation seines „Selbst“ (oder „Selbstbewusstseins“) wird grundlegend für das Selbstverständnis, die Selbstbildung und das moralische Handeln. Mit dem Begriff „Bewusstsein“ werden daher alle Erfahrungen des Subjekts bezeichnet, deren es sich unmittelbar bewusst ist. Es handelt sich um eine wesentliche Frage, gerade weil die Person und die menschliche Existenz in ihrer Besonderheit wieder in den Mittelpunkt gerückt werden. Man kann zwar sagen, dass auch Tiere ein gewisses Maß an Bewusstsein haben, das sich jedoch als instinktive Wahrnehmungsfähigkeit äußert, die sie in der Reiz-Reaktions-Dynamik leitet. Was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist gerade seine Fähigkeit, über sich selbst nachzudenken und somit ein eigentliches Selbstbewusstsein zu haben.

Wir haben es hier nicht mit einer Neuheit zu tun, sondern mit der Wiederentdeckung eines Themas, dessen Wurzeln weit in der Vergangenheit liegen. Auch wenn der Begriff „Bewusstsein“ erst in der Neuzeit eingeführt wurde, reicht die philosophische Reflexion über die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu erkennen, weit zurück. Das Problem des Bewusstseins verweist auf das der Innerlichkeit, der Seele und der Subjektivität, Themen, die in unterschiedlicher Ausprägung in der gesamten Geschichte der Philosophie zu finden sind. Man denke an einige Autoren der christlichen Tradition, darunter insbesondere Augustinus, nach dessen

Auffassung der Mensch in seinem Inneren Selbsterkenntnis (notitia sui) und somit Selbsterinnerung (memoria sui) besitzt. Doch trotz seines Bewusstseins kann das Subjekt keine endgültige Antwort auf seine innere Beschaffenheit finden, und das bekannte Zitat von Heraklit bestätigt sich als Wahrheit: „So weit du auch gehen magst, und selbst wenn du den ganzen Weg zurücklegst, wirst du niemals die Grenzen der Seele finden: so tief ist ihr Logos.“¹ Es geht also darum, der Frage Raum zu lassen und sich von ihr leiten zu lassen.

Zu den maßgeblichsten Stimmen, die es vermochten, das augustinish geprägte große Problem erneut ins Licht zu rücken, zählt auch Antonio Rosmini, der ein altes Thema mit der Sprache seiner Zeitgenossen neu zu entfalten wusste. Er weist dem Bewusstsein einen zentralen Platz innerhalb seiner anthropologischen Überlegungen zu und, sich der Forschungen bewusst, die unzählige Philosophen vor ihm diesem Thema gewidmet haben, greift er auf verschiedene Quellen zurück und gelingt es ihm, einen entscheidenden Beitrag zu leisten. Rosmini setzt sich insbesondere mit einigen großen Persönlichkeiten der idealistischen Tradition auseinander, wie Hegel und Fichte, deren ihm übertrieben erscheinenden Subjektivismus er ablehnt, aber auch mit einigen französischen Philosophen, die sich mit der Wahrnehmung und dem Thema der Körperlichkeit beschäftigt haben, darunter Descartes, Condillac und Maine de Biran, sowie mit angelsächsischen Autoren wie Thomas Reid, dem er das Verdienst zuschreibt, die Empfindung von der Wahrnehmung unterschieden zu haben. Er versäumt es auch nicht, sich mit einigen italienischen Philosophen seiner Zeit auseinanderzusetzen, wobei insbesondere Pasquale Galluppi ein wichtiger Gesprächspartner ist, um zum Kern des Themas der Wahrnehmung des Ichs vorzudringen. In seiner Analyse der Subjektivität verwendet der Philosoph aus Rovereto das Wort „Bewusstsein“ immer in Bezug auf das Ergebnis einer reflexiven Operation, die durch den Bedeutungshintergrund des idealen Seins ermöglicht wird, von dem aus auch die bewusste Reflexion über das Fühlen möglich ist. Nach dem Philosophen wird jede sinnliche Erfahrung vom Subjekt nur dann wahrgenommen, wenn sie von einem intellektuellen Urteil begleitet ist; andernfalls wären wir uns ihrer nicht bewusst.

Der rosminianische Ansatz erweist sich als äußerst aktuell, gerade weil er fähig ist, jenes Geflecht subjektiver und persönlicher, nicht quantifizierbarer und daher nicht messbarer Erfahrungen in den Blick zu nehmen, die auch im Zentrum der zeitgenössischen neurowissenschaftlichen Forschungen stehen. Aus diesen Gründen bietet die vorliegende Ausgabe der

¹ Heraklit, 45 DK.

Rosmini Studies ihren Beitrag, indem sie mehrere Arbeiten zum Thema des Bewusstseins aufnimmt – sowohl aus rosminianischer Perspektive als auch im Dialog mit den Kognitionswissenschaften. Die vom Roveretaner Philosophen durchgeführten Analysen verweisen ihrerseits auf die Wurzeln eines Problems, das seit jeher von grundlegender Bedeutung ist, da – wie bereits erwähnt – das Thema des Bewusstseins untrennbar mit dem der Innerlichkeit und der Person verbunden ist, zugleich aber auch den Körper und die Identität betrifft. Das menschliche Subjekt ist in der Lage, sich seiner selbst und seiner Individualität bewusst zu werden, weil es in gewisser Weise Distanz zu sich selbst nehmen kann. Die subjektive Erfahrung der Person lässt sich nämlich nicht leicht abgrenzen, da sie nicht allein ihre physisch-materielle Natur betrifft. Das bedeutet jedoch nicht, dass die körperliche Dimension aus der Analyse ausgeschlossen wäre, die zum Thema des Bewusstseins führt; im Gegenteil, es ist wiederum Rosmini, der von der menschlichen Fähigkeit spricht, sich des Lebens durch das Selbstgefühl bewusst zu werden: „In der ersten Wahrnehmung des Körpers erfahren wir ein Gefühl, das die Freude des Lebens ist, das heißt der individuellen Vereinigung eines Körpers mit uns selbst.“² Der Körper ist demnach nicht nur ein physischer Körper, sondern auch ein gelebter Körper, den man – in der von Edmund Husserl eingeführten phänomenologischen Terminologie – als Leib bezeichnen könnte, im Unterschied zum Körper.

Auf seinem Weg des Heranwachsens erlebt der Mensch die Welt, andere Menschen und schließlich sich selbst, vor allem durch seine Körperlichkeit. Das Bewusstsein ist also auch Körperbewusstsein: das Ich begegnet dem Nicht-Ich durch die Vermittlung des Körpers, der auch im Mittelpunkt der Untersuchungen der ersten Vertreter der Husserlschen Phänomenologie und später einiger nachfolgender Philosophen wie M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty und P. Ricoeur steht, um nur einige bedeutende Namen zu nennen. Der Mensch wird sich des Anderen durch eine Begegnung bewusst, die physisch, aber auch psychisch und spirituell ist, und in ihr/ihm kann er eine strukturelle Ähnlichkeit erkennen. Es handelt sich um das Thema der Einfühlung, das insbesondere dank der Phänomenologin Edith Stein formuliert wurde, aber dann im gesamten 20. Jahrhundert und in der aktuellen Philosophie eine große Resonanz fand, auch in Bezug auf einige neuere neurowissenschaftliche Entdeckungen, wie die der Spiegelneuronen.

² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, hrsg. von G. MESSINA, ENC, 4, Città Nuova, Rom 2004, p. 275.

Die Anerkennung des anderen, die Erkenntnis der Dinge und der Welt gehen der Handlung voraus, die, wenn sie menschlich ist, immer von einem freien Willen bewegt wird. Damit eröffnet sich ein weiteres großes Thema, nämlich das des moralischen Bewusstseins. Der Mensch ist sich nämlich nicht nur seiner selbst bewusst, sondern auch seiner Wünsche und Handlungen. Die Fähigkeit zur Unterscheidung und Wahl ist nur dem Menschen eigen; sie kann sicherlich erlernt werden, aber sie wurzelt in dem, was wir nach Scheler als Fühlen, das heißt als emotionale Intuition, bezeichnen können. Es handelt sich um die ursprüngliche Fähigkeit, den Wert der Dinge zu erkennen und damit eine universelle und a priori gegebene Voraussetzung von Korrektheit und Wahrheit anzunehmen. Die anthropologische Analyse findet hier eine wesentliche metaphysische Grundlage, denn die menschliche Fähigkeit, den qualitativen Wert der Dinge zu erkennen und ihren objektiven Sinn zu errahnen, um ihn dann als Entscheidungskriterium heranzuziehen, verweist auf eine Dimension, die die endliche Dimension des Menschen transzendiert und übersteigt und ihn mit dem Unendlichen in Beziehung setzt.

Die Reflexion über das Bewusstsein, das auch moralisches Bewusstsein ist, verweist daher notwendigerweise auch auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Das theologische Moment kann daher legitimerweise in die philosophische Reflexion einbezogen werden, was es ermöglicht, den Blick auf das Thema des Bewusstseins noch weiter zu erweitern. Der Mensch ist in der Lage, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich selbst äußerlich, vor allem aber innerlich zu erkennen, gerade dank seiner Beziehung zum anderen: ich begegne der Andersartigkeit und erkenne mich als anders, wenn auch strukturell identisch. Diese Erkenntnis geht meinem Handeln ihm gegenüber voraus und meinem Tun, das von der Caritas geleitet sein kann. Diese Fähigkeit, das Menschliche zu lieben, hat ihren Ursprung jedoch nicht im Menschen selbst, sondern ist in seiner spirituellen Dimension verwurzelt; denn der Mensch hat nicht nur die Möglichkeit, den Logos, der in allen Dingen wirkt, zu errahnen, sondern auch, ihn „auszuüben“ und somit den Weg des Guten zu wählen. In diesem Sinne umfasst der Überblick, der sich bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Bewusstsein eröffnet, tatsächlich eine sehr breite Palette von Perspektiven, von der spezifisch anthropologischen über die psychopädagogische und kognitive bis hin zur metaphysischen und dann theologischen Sichtweise auf den Menschen.

Rosmini et la conscience

Le terme “conscience” apparaît dans le panorama philosophique, en particulier, à partir du XVII^e siècle mais, malgré les nombreuses études qui lui ont été consacrées, il reste un problème ouvert, sur lequel les chercheurs de différentes disciplines s’interrogent encore aujourd’hui. Au cours des dernières années, en Italie comme dans le reste du monde, un vaste débat s’est développé, qui a donné lieu à différentes théories et modèles interprétatifs, dans le but de résoudre les problèmes liés à la conscience. Cependant, la recherche scientifique est de plus en plus encline à adopter une approche interdisciplinaire, qui implique en premier lieu la philosophie. Pour cette raison le thème de la conscience s’inscrit dans une réflexion plus étendue sur l’humain et sur sa constitution stratifiée et complexe. En grandissant, l’être humain acquiert progressivement la conscience de lui-même; la manifestation de son propre “Soi” (ou conscience de soi) devient fondamentale pour l’autocompréhension, l’autoformation et l’action morale. Le terme « conscience » désigne donc toutes les expériences vécues par le sujet, dont il a une conscience immédiate. Il s’agit d’une question essentielle, précisément parce qu’elle replace au centre la personne et l’existence humaine dans sa spécificité. On peut en effet affirmer que les animaux possèdent eux aussi un certain degré de conscience, qui se configure comme une capacité instinctive de ré-avertissement qui les guide dans la dynamique stimulus-réponse. Ce qui différencie l’être humain de tous les autres êtres vivants c’est précisément sa capacité à réfléchir sur lui-même et donc à avoir une véritable conscience de soi.

Il ne s’agit pas d’une nouveauté, mais plutôt de la redécouverte d’un thème dont les racines remontent loin dans le temps. Si le terme “conscience” a été introduit à l’ère moderne, la réflexion philosophique sur la capacité de l’être humain à se connaître lui-même est bien antérieure. Le problème de la conscience renvoie à celui de l’intériorité, de l’âme et de la subjectivité, thèmes qui, sous différentes formes, se retrouvent tout au long de l’histoire de la philosophie. On peut penser à certains auteurs de la tradition chrétienne, parmi lesquels notamment Augustin, selon lequel l’être humain, dans sa dimension intérieure, a connaissance de soi (notitia sui) et donc mémoire de soi (memoria sui). Pourtant, malgré sa conscience, le sujet ne peut parvenir à une réponse définitive sur sa constitution intérieure et la célèbre citation d’Héraclite s’affirme comme une vérité : « Aussi loin que tu marches, et même sans parcourir

tout le chemin, tu ne pourras jamais trouver les limites de l'âme : tant son logos est profond».¹ Il s'agit donc de laisser place à la question et de se laisser guider par elle.

Parmi les voix les plus influentes qui ont su remettre en lumière la magna quaestio d'inspiration augustinienne, il y a aussi celle d'Antonio Rosmini, qui a su réactualiser un thème ancien en utilisant le langage de ses contemporains. Il accorde à la conscience une place centrale dans ses réflexions anthropologiques et, conscient des recherches que d'innombrables philosophes avant lui ont consacrées à ce sujet, il puise dans différentes sources et parvient à apporter une contribution décisive. Rosmini dialogue en particulier avec certaines grandes figures de la tradition idéaliste, telles que Hegel et Fichte, dont il rejette ce qui lui apparaît comme un excès de subjectivisme, mais aussi avec certains philosophes français qui se sont intéressés à la perception et au thème de la corporéité, parmi lesquels Descartes, Condillac et Main de Biran, ainsi qu'avec des auteurs anglo-saxons, tels que Thomas Reid, à lequel il reconnaît le mérite d'avoir distingué la sensation de la perception. Il ne manque pas non plus de se confronter à certains philosophes italiens de son temps, et c'est en particulier Pasquale Galluppi qui représente un interlocuteur important pour entrer au cœur du thème de la perception du Moi. Dans son analyse de la subjectivité, le Roveretano utilise le mot "conscience" en se référant toujours au résultat d'une opération réflexive, rendue possible par ce fond de sens qu'est l'être idéal, à partir duquel la réflexion consciente sur la capacité de ressentir est également possible. Selon le philosophe, en effet, toute expérience sensible n'est perçue par le sujet que lorsqu'elle s'accompagne d'un jugement intellectuel, sinon nous n'en aurions pas conscience.

L'approche rosminienne est plus que jamais d'actualité, précisément parce qu'elle sait considérer cet ensemble d'expériences subjectives et personnelles non quantifiables, donc non mesurables, qui sont également au centre des recherches neuroscientifiques contemporaines. C'est pourquoi le présent numéro de « Rosmini Studies » apporte sa contribution, en accueillant plusieurs travaux consacrés au thème de la conscience, selon la perspective rosminienne, mais aussi en comparaison avec les sciences cognitives. D'autre part, les analyses menées par le Roveretano renvoient aux sources d'un problème qui a toujours été fondamental car, comme déjà mentionné, le thème de la conscience renvoie à celui de l'intériorité et de la personne, mais

¹ Héraclite, 45 DK.

concerne également le problème du corps et de l'identité. Le sujet humain est capable de prendre conscience de lui-même et de sa propre individualité, car il peut, dans une certaine mesure, prendre de la distance par rapport à lui-même. L'expérience subjective de la personne, en effet, n'est pas facilement délimitable, car elle ne concerne pas seulement sa nature physique et matérielle. Cela ne signifie toutefois pas que la dimension corporelle soit exclue de l'analyse qui conduit au thème de la conscience, mais au contraire, c'est encore une fois Rosmini qui parle de la capacité humaine à prendre conscience de la vie grâce au sentiment de soi : «dans la première perception du corps, nous éprouvons un sentiment, qui est le plaisir de la vie ou de la conjonction individuelle d'un corps avec nous».² Le corps n'est donc pas seulement un corps physique, mais aussi un corps vécu, que nous pourrions appeler Leib, en le distinguant du Körper, selon le langage phénoménologique introduit par Edmund Husserl.

Au cours de son développement, le sujet humain fait l'expérience du monde, des autres sujets et ensuite de soi-même, avant tout à travers sa propre corporéité. La conscience est donc aussi une conscience corporelle : le moi rencontre le non-moi par l'intermédiaire du corps, qui est également au centre des recherches des premiers représentants de l'école phénoménologique husserlienne, puis de certains philosophes ultérieurs, tels que M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty et P. Ricoeur, pour ne citer que quelques noms importants. L'être humain a conscience de l'autre à travers une rencontre qui est physique, mais aussi psychique et spirituelle, et il est possible de reconnaître en lui/elle une similitude structurelle. Il s'agit du thème de l'empathie (Einfühlung), qui trouve sa formulation notamment grâce à la phénoménologue Edith Stein, mais qui aura ensuite un énorme retentissement tout au long du XXe siècle et dans la philosophie actuelle, notamment en relation avec certaines découvertes neuroscientifiques récentes, telles que celles des neurones miroirs.

La reconnaissance de l'autre, la connaissance des choses et du monde précèdent l'action qui, lorsqu'elle est humaine, est toujours motivée par une volonté libre. Cela ouvre alors un autre grand thème, celui de la conscience morale. En effet, l'être humain n'est pas seulement conscient de lui-même, mais aussi de ses désirs et de ses actions. La capacité de discernement et de choix est propre uniquement à l'être humain; elle peut certes être éduquée, mais elle trouve ses racines dans ce que Scheler appelle l'intuition émotionnelle (Fühlen). Il

² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, sous la direction de G. MESSINA, ENC, vol. 4, Città Nuova, Rome 2004, p. 275.

s'agit de la capacité originelle de reconnaître la valeur des choses et d'admettre, par conséquent, une présupposition de justesse et de vérité, universelle et a priori. L'analyse anthropologique trouve ici un fondement métaphysique essentiel, in effet la possibilité humaine à reconnaître la valeur qualitative des choses et à en percevoir le sens objectif, pour ensuite l'adopter comme critère de choix, renvoie à une dimension qui transcende et dépasse la dimension finie de l'homme, le mettant en relation avec l'infini.

La réflexion sur la conscience, qui est aussi conscience morale, renvoie donc nécessairement à la relation entre l'homme et Dieu. La donnée théologique peut donc légitimement être intégrée dans la réflexion philosophique, ce qui permet d'élargir encore davantage le regard sur le thème de la conscience. L'être humain est capable de se replier sur lui-même et de se connaître extérieurement, mais surtout intérieurement, précisément grâce à sa relation avec l'autre : je rencontre l'altérité et je me reconnais différent, bien que structurellement identique. Cette reconnaissance précède mon action à son égard et mon comportement, qui peut être guidé par la charitas. Cette capacité d'aimer l'humain ne trouve cependant pas son origine dans l'homme lui-même, mais trouve ses racines dans sa dimension spirituelle; en effet, l'être humain a non seulement la possibilité d'intuiter le logos qui agit en toutes choses, mais aussi celle de "l'exercer" et donc de choisir la voie du bien. En ce sens, la vue d'ensemble qui s'ouvre lorsque l'on aborde le thème de la conscience comprend en réalité un ensemble très large de perspectives, allant de celle spécifiquement anthropologique à celle psycho-pédagogique et cognitive, jusqu'au regard métaphysique puis théologique sur l'humain.

Rosmini y la conciencia

El término «conciencia» surge en el panorama filosófico, en particular, a partir del siglo XVII, pero, sigue siendo un problema abierto, a pesar de los numerosos estudios al respecto, sobre el que aún hoy se interrogan los estudiosos de diversas disciplinas. En los últimos años, tanto en Italia como en el resto del mundo, se ha desarrollado un amplio debate que ha dado lugar a diversas teorías y modelos interpretativos, en un intento por resolver las cuestiones relacionadas con la conciencia. Sin embargo, la exploración científica se inclina cada vez más por adoptar un enfoque interdisciplinario, que involucra en primer lugar a la filosofía. Por ello, el tema de la conciencia se encuentra dentro de una reflexión más amplia sobre el ser humano y su constitución estratificada y compleja. El ser humano, al crecer, adquiere gradualmente la conciencia de sí mismo; la manifestación de su «yo» (o autoconciencia) se vuelve fundamental para la autocomprensión, la autoformación y la acción moral. Por lo tanto, el término «conciencia» se refiere a todas las experiencias vividas por el sujeto, de las que tiene conciencia inmediata. Se trata de una cuestión esencial, precisamente porque se vuelve a situar en el centro a la persona y a la existencia humana en su especificidad. De hecho, se puede decir que incluso los animales tienen un cierto grado de conciencia, que, sin embargo, se configura como una capacidad instintiva de percepción que los guía en la dinámica estímulo-respuesta. Lo que diferencia al ser humano de todos los demás seres vivos es precisamente su capacidad de reflexionar sobre sí mismo y, por lo tanto, de tener conciencia de sí mismo.

No se trata de una novedad, sino del redescubrimiento de un tema que tiene sus raíces en tiempos remotos. Si bien el término «conciencia» se introdujo en la era moderna, la reflexión filosófica sobre la capacidad del ser humano para conocerse a sí mismo es mucho más antigua. El problema de la conciencia remite al de la interioridad, el alma y la subjetividad, temas que, con diferentes matices, se encuentran a lo largo de toda la historia de la filosofía. Pensemos en algunos autores de la tradición cristiana, entre los que destaca Agustín, según el cual el ser humano, en su interioridad, tiene conocimiento de sí mismo (notitia sui) y, por lo tanto, memoria de sí mismo (memoria sui). Sin embargo, a pesar de su conciencia, el sujeto no puede llegar a una respuesta definitiva sobre su propia constitución interior y la conocida cita

heraclitea se afirma como verdad: «Por mucho que camine, y sin recorrer todo el camino, nunca podrá encontrar los límites del alma: tan profundo es su logos».¹ Se trata, por tanto, de dejar espacio a la pregunta y dejarse guiar por ella.

Entre las voces más autorizadas que han sabido volver a arrojar luz sobre la magna quaestio de sabor agustiniano se encuentra también la de Antonio Rosmini, que fue capaz de reabrir un tema antiguo utilizando el lenguaje de sus contemporáneos. Él atribuye a la conciencia un lugar central dentro de sus reflexiones antropológicas y, consciente de las investigaciones que innumerables filósofos han dedicado a este tema antes que él, recurre a diversas fuentes y logra aportar una contribución decisiva. Rosmini dialoga en particular con algunas grandes figuras de la tradición idealista, como Hegel y Fichte, de quienes rechaza lo que le parece un exceso de subjetivismo, pero también con algunos filósofos franceses que se han ocupado de la percepción y del tema de la corporeidad, entre ellos Descartes, Condillac y Main de Biran, y también con autores anglosajones, como Thomas Reid, a quien reconoce el mérito de haber distinguido la sensación de la percepción. Tampoco deja de confrontarse con algunos filósofos italianos de su época, y es en particular Pasquale Galluppi quien representa un interlocutor importante para entrar en el meollo del tema de la percepción del yo. En su análisis sobre la subjetividad, el filósofo de Rovereto utiliza la palabra «conciencia» refiriéndose siempre al resultado de una operación reflexiva, posible gracias a ese trasfondo de sentido que es el ser ideal, a partir del cual también es posible la reflexión consciente sobre el sentir. Según el Roveretano, de hecho, toda experiencia sensible es percibida por el sujeto solo cuando va acompañada del juicio intelectual, de lo contrario no tendríamos conciencia de ella.

El enfoque rosminiano resulta más actual que nunca, precisamente porque sabe mirar hacia ese conjunto de experiencias subjetivas y personales no cuantificables, y por lo tanto no medibles, que también están en el centro de las investigaciones neurocientíficas contemporáneas. Por estas razones, el presente número de «Rosmini Studies» ofrece su contribución, acogiendo algunos trabajos dedicados al tema de la conciencia, según la perspectiva rosminiana, pero también en comparación con las ciencias cognitivas. Por otra parte, los análisis realizados por el Roveretano remiten a las fuentes de un problema que siempre ha sido fundamental porque, como se decía, el tema de la conciencia remite al de la interioridad y la persona, pero también concierne al problema del cuerpo y la identidad. El

¹ Heráclito, 45 DK.

sujeto humano es capaz de darse cuenta de sí mismo y de su propia individualidad, porque puede, en cierta medida, distanciarse de sí mismo. La experiencia subjetiva de la persona, de hecho, no es fácilmente circunscrita, ya que no se refiere solo a su naturaleza físico-material. Sin embargo, esto no significa que la dimensión corporal quede excluida del análisis que conduce al tema de la conciencia, sino que, por el contrario, es una vez más Rosmini quien habla de la capacidad humana de tomar conciencia de la vida gracias al sentimiento de sí mismo: «en la primera percepción del cuerpo experimentamos un sentimiento, que es el placer de la vida o sea de la conjunción individual de un cuerpo con nosotros».² El cuerpo, por lo tanto, no es solo un cuerpo físico, sino también un cuerpo vivido, que podríamos llamar Leib, distinguiéndolo del Körper, utilizando el lenguaje fenomenológico introducido por Edmund Husserl.

En su proceso de crecimiento, el sujeto humano experimenta el mundo, a los demás sujetos y luego a sí mismo, ante todo a través de su propia corporeidad. La conciencia, por lo tanto, es también conciencia corporal: el yo se encuentra con el no yo a través de la mediación del cuerpo, que también es el centro de las investigaciones de los primeros exponentes de la escuela fenomenológica husserliana y luego de algunos filósofos posteriores, como M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty y P. Ricoeur, por citar solo algunos nombres significativos. El ser humano tiene conciencia del otro a través de un encuentro que es físico, pero también psíquico y espiritual, y en él/ella es posible reconocer una similitud estructural. Se trata del tema de la empatía (Einfühlung), que encuentra su formulación en particular gracias a la fenomenóloga Edith Stein, pero que luego tendrá una gran resonancia en todo el siglo XX y en la filosofía actual, también en relación con algunos descubrimientos neurocientíficos recientes, como lo de las neuronas espejo.

El reconocimiento del otro, el conocimiento de las cosas y del mundo, preceden a la acción que, cuando es humana, siempre está movida por una voluntad libre. Se abre entonces otro gran tema, el de la conciencia moral. El ser humano, de hecho, no solo es consciente de sí mismo, sino también de sus propios deseos y acciones. La capacidad de discernimiento y de elección es propia solo del sujeto humano; ciertamente puede educarse, pero se arraiga en lo que, según Scheler, podemos llamar intuición emocional (Fühlen). Se trata de la capacidad

² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cargo de G. MESSINA, vol. 4 de la ENC, Città Nuova, Roma 2004, p. 275.

original de reconocer el valor de las cosas y admitir, por tanto, un supuesto de corrección y verdad, universal y a priori. El análisis antropológico encuentra aquí un fundamento metafísico esencial, ya que la capacidad humana de reconocer el valor cualitativo de las cosas y de intuir su sentido objetivo, para luego asumirlo como criterio de elección, remite a una dimensión que trasciende y supera la dimensión finita del hombre, poniéndolo en relación con el infinito.

La reflexión sobre la conciencia, que es también conciencia moral, remite necesariamente a la relación entre el hombre y Dios. Por lo tanto, el dato teológico puede incorporarse legítimamente a la reflexión filosófica, lo que permite ampliar aún más la perspectiva sobre el tema de la conciencia. El ser humano es capaz de repliegarse sobre sí mismo y de conocerse exteriormente, pero sobre todo interiormente, precisamente gracias a su relación con el otro: encuentro la alteridad y me reconozco diferente, aunque estructuralmente idéntico. Este reconocimiento precede a mi acción hacia él y a mi obrar, que puede estar guiado por la caridad. Sin embargo, esta capacidad de amar al ser humano no tiene su origen en el hombre mismo, sino que se arraiga en su dimensión espiritual; en efecto, en el ser humano existe no solo la posibilidad de intuir el logos que actúa en todas las cosas, sino también la de «ejercitarlo» y, por tanto, de elegir el camino del bien. En este sentido, la panorámica que se abre al abordar el tema de la conciencia comprende realmente un conjunto muy amplio de perspectivas, desde la específicamente antropológica hasta la psicopedagógica y cognitiva, pasando por la mirada metafísica y luego teológica sobre lo humano.

Lectio magistralis

Secondo una prassi ormai consolidata della rivista, l'editoriale è seguito dalla Lectio magistralis, che è stata tenuta da Fulvio De Giorgi il 18 marzo 2024, nell'ambito dei Rosmini Days, sul tema Il metodo educativo italiano da Rosmini a don Milani.

Fulvio De Giorgi, già direttore del Centro Rosmini dell'Università di Trento, è professore ordinario di Storia dell'educazione presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. Nella sua vasta e fecondissima produzione scientifica spiccano due monografie su Rosmini: la prima intitolata La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Rosmini (1995), la seconda Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833) (2003). Collaboratore in più occasioni di «Rosmini Studies», De Giorgi è uno specialista anche di Maria Montessori e di Paolo VI, figure alle quali ha dedicato numerosi studi. Presidente del Centro Italiano per la Ricerca Storico-Educative dal 2022 al 2025 e condirettore della rivista «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», ha coordinato la pubblicazione del Manuale di storia della scuola italiana (2019) e di quello di Storia della pedagogia (2021, 2024²). Tra i saggi più recenti va ricordato Il metodo italiano nell'educazione contemporanea. Rosmini, Bosco, Montessori, Milani (2023), che ha preceduto e ispirato la Lectio magistralis qui rivista e pubblicata.

In essa l'Autore individua alcuni caratteri peculiari di un preciso indirizzo pedagogico che a suo avviso ha accomunato in vario modo, oltre alle eminenti figure citate nel sottotitolo, parecchi educatori e pedagogisti italiani: la tensione emancipatrice dell'impegno educativo, secondo una dialettica di libertà/liberazione dei bambini e dei ragazzi; l'attenzione alla persona, considerata integralmente in tutte le sue dimensioni, compresa quella religiosa; il pieno sviluppo di ogni singolo soggetto nella sua individualità e concretezza, con le sue potenzialità personali e la sua libera creatività.





FULVIO DE GIORGI

IL METODO EDUCATIVO ITALIANO E L'EDUCAZIONE ALLA PACE: ROSMINI, MONTESSORI, MILANI

THE ITALIAN EDUCATIONAL METHOD AND EDUCATION FOR PEACE:
ROSMINI, MONTESSORI, MILANI

Moving from Rosmini's broad pedagogical reflections, the Lectio identifies several characteristics that outline a specific pedagogical approach, the "Italian method" in education. Passing through Bosco and Montessori, this approach – whose core is a comprehensive image of the child as a person and the need for their full emancipation – reaches all the way to Don Milani.

In un mio recente volume¹ – un'opera che giunge dopo decenni di lavoro di scavo, da studioso "anziano" che cerca di tirare le fila di varie linee di ricerca, in uno sguardo unitario e complessivo – mi sono chiesto, in analogia a tentativi esperiti in ambito filosofico, quali siano oggi gli educatori italiani contemporanei, la cui figura e i cui metodi siano noti fuori d'Italia. Tre nomi sono balzati all'attenzione sopra tutti: Giovanni Bosco, fondatore dell'istituto religioso dei Salesiani; Maria Montessori; don Lorenzo Milani.

Sono immediatamente evidenti alcuni tratti comuni a queste figure, se considerate per coppie. Così sia per don Bosco sia per Montessori si parla di "metodo" (metodo preventivo in don Bosco e metodo della pedagogia scientifica in Montessori), mentre don Milani rifiutava – ma in un senso particolare suo proprio – una tale indicazione. Così pure appaiono chiari i profili simili di don Bosco e di don Milani: entrambi preti cattolici, entrambi totalmente dedicati ai poveri, alle realtà popolari, entrambi educativamente attenti ai ragazzi e ai giovani (più che ai bambini in età pre-scolare come per la Montessori), specie se emarginati dal sistema sociale. Non

¹ F. DE GIORGI, *Il Metodo Italiano nell'educazione contemporanea. Rosmini, Bosco, Montessori, Milani*; Scholé Morcelliana, Brescia 2023.

mancono infine le analogie tra Montessori e Milani: soprattutto la critica radicale alla scuola tradizionale e poi anche l'educazione alla pace (e su quest'ultimo aspetto ritornerò).

Meno ovvio e di non immediato riconoscimento è invece il filo pedagogico che lega tutti e tre e che potrebbe far parlare di "Italian Method". Eppure esiste una prospettiva comune e, soprattutto, le tre esperienze possono essere ricollocate, in una visione articolatamente ampia e di lungo periodo, nell'alveo storico della tradizione italiana di educazione emancipatrice. Vi è poi la non banale osservazione che furono tutti e tre cattolici e di profonda spiritualità.

Questo *Italian Method* ha, pertanto, una sua unità storica originaria: meno visibile sul piano internazionale contemporaneo, nel quale non è così presente oggi la ricerca rivolta verso i protagonisti di tale stagione pedagogico-educativa italiana: mi riferisco a quella che potrebbe sinteticamente definirsi come "la pedagogica cattolica del Risorgimento" (e che si collega, pure, alla coeva "scuola italiana di spiritualità"),² cioè quel pensiero pedagogico, spesso accompagnato ad una concreta opera educativa, proprio di quegli intellettuali, preti e laici, cattolici, che furono a favore della rivoluzione nazionale italiana – il Risorgimento appunto. Tale rivoluzione, com'è noto, portò, nel XIX secolo, all'unificazione d'Italia e dunque alla nascita e alla costruzione dello Stato unitario: processi in cui questa linea pedagogica giocò un ruolo primario e, potrei dire, egemonico, fondamentale in quel *Nation-building* così essenziale, nell'esperienza storica italiana, per fondare e consolidare lo *State-building*. La figura principale di tale linea pedagogica fu, come è ben noto, quella di Antonio Rosmini.

Gli "indicatori pedagogici" di tale Metodo Italiano possono essere così schematicamente tipizzati:

- Tensione *emancipatrice* dell'impegno educativo, secondo una dialettica di libertà/liberazione, in riferimento alla dignità dell'umano comune, offesa in molti contesti contemporanei
- Attenzione alla Persona, integralmente considerata in tutte le sue dimensioni (compresa la dimensione religiosa) e nel concreto del singolo individuo, con le sue potenzialità personali, sempre presenti
- Trama religiosa profonda del pensiero pedagogico e della propria vita personale
- Opzione educativo/esistenziale per il campo "popolare" (cioè per gli ambienti sociali più poveri)
- Continuità di sviluppo educativo, secondo il ritmo triforme: sviluppo sensoriale, sviluppo intellettuale, sviluppo morale
- Sorgività – anche educativa – della Parola e poi del testo scritto/letto: dall'educazione sensoriale all'educazione intellettuale
- Educazione religiosa non come "curricolo" prescritto, ma come potenzialità da mantenere sempre aperta nelle situazioni esistenziali reali (senza eliminazioni preventive e "a priori"): come libertà spirituale a tutto campo e non come imposizione confessionale

² Cfr. F. DE GIORGI, *La scuola italiana di spiritualità. Da Rosmini a Montini*, Morcelliana, Brescia 2020.

- Maestro/a come osservatore e moltiplicatore “preventivo” di energie: importanza della sua coerenza di comportamenti (testimonianza di vita)
- Dialettica, non disarticolabile, istruzione/educazione nell’unico processo formativo
- Importanza – in tale processo formativo – di esercizi della vita pratica e/o lavoro (non del gioco)
- Sensibilità per la bellezza e per l’arte
- Prospettiva scolastica connessa alla libertà di insegnamento, con possibilità autonome dal basso (ma non contro la scuola statale in quanto tale, bensì – nel caso – contro le sue forme specifiche di un dato momento storico)
- Coscienza sociale e civile e, in senso lato, politica, ma autonomia da tutti i partiti politici
- Rifiuto del nazionalismo e orizzonte valoriale incentrato sulla Pace

Proprio su quest’ultimo aspetto vorrei, in questa sede, soffermarmi.

Prima però mi pare opportuno segnalare come questi indicatori perimetrino un indirizzo educativo-pedagogico che mira a superare molti “dualismi” (o dicotomie) presenti nella storia della pedagogia contemporanea: il dualismo tra la pedagogia “negativa” di matrice rousseauviana (ma che giunge all’attivismo contemporaneo), spontaneistica e puerocentrica, e la pedagogia completamente plasmatrice dell’educando (da Helvétius a Herbart, dal positivismo al comportamentismo skinneriano), con la centralità del maestro e le pratiche di “ammaestramento”; il dualismo tra psicologismo e sociologismo; il dualismo tra individualità e collettivo. E questo superamento si realizza con una articolazione tripolare.

Ciò è possibile grazie ai due dispositivi teorico-spirituali fondamentali elaborati da Antonio Rosmini (da riprendere, ovviamente, in relazione al Metodo educativo): il Sistema della Verità (sul piano filosofico) e il Sistema della Carità (sul piano teologico-spirituale), tra loro intrinsecamente collegati. Il Sistema della Verità era incentrato sulla “triniformità” dell’Essere, distinto nelle tre forme dell’Essere Ideale, Essere Reale, Essere Morale. L’educazione allora, se la vediamo attraverso questo prisma triniforme, presenta un’articolazione che permette, come si è detto, di superare ogni dualismo pedagogico. L’essere ideale dell’educazione – possiamo dire – è dato dall’educatore con le sue competenze; l’essere reale dall’allievo con la sua attività di apprendimento; l’essere morale dalla comunità-di-relazione (non solo la relazione tra maestro e allievo, ma anche tra condiscipoli, tra maestro e comunità di allievi nel suo complesso, tra allievo e ambiente educativo strutturato dal maestro). La comunità-di-relazione, per Rosmini, era data dallo stesso Istituto della Carità (per non risalire ai giovanili tentativi della Società degli Amici): ma la possiamo pure vedere nell’Oratorio salesiano, nella montessoriana Casa dei Bambini e nella Scuola di Barbiana di don Milani.

Ma, ancor più in profondità, sul piano spirituale, vi era il Sistema della Carità, nel quale Rosmini distingueva (anche qui con una visione triniforme): Carità corporale o materiale; Carità intellettuale; Carità spirituale. La carità intellettuale – come lo stesso Rosmini indicava – si esprimeva nell’educazione (da qui la fondamentale concezione, non ovvia e neppure molto diffusa, dell’educazione come forma di carità). La carità corporale portava all’opzione preferenziale per i poveri, in un contesto di attenzione alle dinamiche sociali. Infine, la carità spirituale – facendo sintesi con le due precedenti – si sporgeva sulla dimensione escatologica e si esprimeva nell’opera di evangelizzazione, per elevare l’umanità alla salvezza soprannaturale.

E qui, a me pare, si riannodano e trovano una solida sintesi anche i vari e differenti aspetti delle successive esperienze di don Bosco, di Montessori e di don Milani. Potremmo dire che il sistema o metodo preventivo di Giovanni Bosco si precisa e si definisce nella carità intellettuale. Il metodo Montessori si precisa e si definisce nella pedagogia della libertà. E l'esperienza della scuola di Barbiana di don Milani si precisa e si definisce nel contesto dell'educazione emancipatrice, cioè come emancipazione. È dunque questa, mi pare, la cifra più tipica del Metodo italiano: liberazione educatrice e carità emancipatrice.

Tale prospettiva educativa mostra punti di contatto significativi con alcuni sviluppi successivi delle pedagogie contemporanee: soprattutto con la pedagogia critica (Paulo Freire, Carlos A. Torres, Henry Giroux, Gloria Jean Watkins/bell hooks), ma anche con certe posizioni di psicopedagogia dinamica (Françoise Dolto), con istanze neopersonaliste ed ecopacifiste (Alex Langer, Tonino Bello) e con percorsi neomontessoriani (Mauro Laeng, Grazia Honegger Fresco).

Tuttavia, probabilmente, la migliore eredità del Metodo Italiano è quella che emerge nelle proposte e riflessioni sull'educazione di Jorge Mario Bergoglio: ma qui il discorso sarebbe molto ampio.³ Si può però già concludere che, infine, come appunto dimostra l'insegnamento sociale di papa Bergoglio (dall'ecologia integrale alla fraternità universale all'educazione emancipatrice), oggi il Metodo Italiano rimane "italiano" solo per una connotazione storica. Ma la prospettiva che indica – attualissima – è quella di una via necessaria per l'intera umanità, la quale ha una struttura interconnettrice globale, economie interdipendenti, circolazioni culturali e comunicative internazionali, e tuttavia conserva logiche geopolitiche nazionalitario-imperiali e perfino belliche, che sono primitive, assurdamente autoreferenziali e tragicamente inadeguate. E possono condurre al suicidio della specie umana.

Ecco perché vorrei soffermarmi, in particolare, sul tema dell'educazione alla pace, in un percorso che parte da Rosmini ma che culmina in Montessori e in Milani.

1. Rosmini: la pace dopo le guerre napoleoniche

Concentro la mia attenzione sugli anni che vanno dal 1823, quando Rosmini, il 25 settembre, tenne a Rovereto un panegirico in memoria di Pio VII appena scomparso, al 1831, quando finalmente – dopo una lunga opposizione della censura austriaca – il *Panegirico*, intanto rivisto e corretto, fu pubblicato a Modena. E a questa edizione a stampa farò riferimento.

In quegli anni, sviluppando gli studi avviati a Rovereto e a Padova, Rosmini si trasferì a Milano e andò via via precisando una sua posizione culturale originale, ostile al neo-giuseppinismo austriaco ma anche ben distinta dall'ultramontanismo reazionario: una sensibilità cristiana riformatrice, organata sui principi di libertà, pace e fraternità universale, che egli condivise con Niccolò Tommaseo e poi con Alessandro Manzoni: Tommaseo, suo amico e collega universitario a Padova, poi suo sodale a Milano e uno dei tramiti della fondamentale amicizia di Rosmini con

³ Per un avvio di approfondimento cfr. PAPA FRANCESCO, *La mia scuola*, a cura di F. DE GIORGI, La Scuola, Brescia 2014.

Manzoni.

Peraltro, le riflessioni rosminiane di questo periodo, lette nel contesto delle relazioni, appunto, con Tommaseo e con Manzoni, ma anche con il suo segretario Maurizio Moschini, assumono un valore storico più generale. Se, infatti, l'età della Restaurazione, attraverso un certo romanticismo tossico, fu all'origine, in vari contesti europei, di correnti nazionalitarie, irrazionali e bellicose, con possibili sviluppi di tipo razzistico, se d'altra parte il tema della nazionalità, della libertà nazionale italiana e perciò delle guerre d'indipendenza avrebbe aperto, come ho già accennato, un "caso di coscienza" nello stesso cattolicesimo italiano, tuttavia nella medesima Restaurazione, periodo ricco di origini e dalla natura *anceps*, vi fu pure un primo emergere in Italia, nell'ambito della cultura cattolica, grazie appunto a Rosmini a Tommaseo e a Manzoni, di visioni spirituali ed etico-politiche incentrate sulla pace. Si andò così delineando un'originale visione della pace europea, fondata sull'anti-dispotismo e sulla libertà, come pure sull'istruzione, sulla religione e sulla carità.

Il Rosmini, che nel 1823 pronunciava il panegirico dello scomparso pontefice, aveva già dato prove del suo valore. Tra il 1819 e il 1821 aveva scritto *Dell'educazione cristiana* e, più o meno contemporaneamente, la *Storia dell'Amore cavata dalle Divine Scritture*, entrambe pubblicate successivamente, in tempi diversi. Dal 1822, ritornando momentaneamente a Rovereto dopo gli anni universitari a Padova, egli avviava più approfonditi studi sulla Politica. Nel 1822 diede alle stampe il *Saggio sopra la Felicità*, dedicandolo all'amico Grasser, allora nominato vescovo di Treviso e poi consacrato nel marzo 1823, presente Rosmini, a Venezia dal patriarca Giovanni Ladislao Pyrker. Nel 1823 Rosmini pubblicò poi *Dell'educazione cristiana* dedicandolo, con data 20 maggio, proprio a Pyrker. L'operetta fu conosciuta da Manzoni, che la apprezzò. Intanto Rosmini aveva accompagnato appunto il patriarca Pyrker, in un viaggio a Roma, dal 6 al 29 aprile 1823, e aveva incontrato Pio VII, il quale, esortandolo agli studi, non aveva mancato di ricordare i suoi contrastati rapporti con Napoleone. In quel primo soggiorno romano, Rosmini fece pure la conoscenza del monaco camaldolese Cappellari, il futuro Gregorio XVI, che lo introdusse alla dialettica interna alla Chiesa cattolica, tra la corrente dei "politici" e quella degli "zelanti", la quale poi aveva al suo interno sensibilità diverse. Ciò costituì per il Roveretano un più consapevole approfondimento intellettuale e spirituale.

Il *Panegirico* di Pio VII, nella versione definitiva data alle stampe, lungamente bloccata, come ho già accennato, dalla censura austriaca, costituì, dunque, una ponderata e chiara presentazione delle idee rosminiane, approfonditesi e precisatesi nel senso che si è detto.

Esso era largamente incentrato sullo scontro tra Pio VII e Bonaparte. Ovviamente si inseriva in quel mito di Pio VII, avviatosi con la "cattività napoleonica" del pontefice, prima a Savona e poi a Fontainebleau. Se Foscolo, ancora vivente Pio VII, aveva proiettato sulla sua figura quella di Gregorio VII, se le altre voci, come quelle di de Maistre o di Ventura, che si aggiunsero ormai in clima di Restaurazione, svilupparono ancora in chiave cattolico-ecclesiastica questa costruzione mitografica (che avrebbe avuto echi fino in Gioberti), Rosmini, evocando pure l'incontro personale avuto con il pontefice, sviluppò il suo contributo con originalità, intrecciando varie tematiche: l'anti-cesarismo, che prefigurava un protocattolicesimo liberale (perché la difesa dei sovrani legittimi si congiungeva a quella della libertà dei popoli, nel concetto di «giustizia

pubblica»); l'affermazione della «libertà d'Italia in quanto si lega colla libertà della Chiesa»,⁴ concludendo in una perorazione finale sui destini dell'Italia che avviava ad un'intonazione guelfa (più che neoguelfa) del sentimento nazionale; la visione di un ministero pontificio come in sé chiamato ad una missione pacifica e pacificatrice.

L'intonazione complessiva presentava, certo, vibrazioni in continuità con il riformismo spirituale-pastorale settecentesco e perfino tipiche della corrente dei "politici", come la giustificazione del potere temporale del papa, presentata come indispensabile garanzia della libertà pastorale necessaria al suo ministero universale. Ma non si mancava di far vedere come Pio VII, proprio quando era stato spogliato di ogni potere temporale, aveva fatto riflettere l'essenziale profilo sacerdotale del papato. In ogni caso, l'accento prevalente del *Panegirico* era religioso, ormai in linea con le prospettive degli "zelanti", ancorché certamente non in una chiave reazionario-restauratrice, ma mostrandosi aperto alle innovazioni e alle riforme.

In quanto vicino allo zelantismo, il *Panegirico* era nitidamente e fortemente antigiusdizionalista. La critica a Napoleone era all'interno di una più generale critica ad ogni esorbitante intromissione oppressiva del potere temporale sul potere spirituale, così che non meraviglia che il *Panegirico* urtasse e insospettisse la censura austriaca, per le sue ovvie implicazioni contrarie al neogiuseppinismo governativo.

Ciò che maggiormente poneva le basi del successivo cattolicesimo liberale (nella misura in cui questa definizione si può adattare a Rosmini) non era tuttavia tanto la rivendicazione della *libertas Ecclesiae* che a sua volta rendeva necessaria la libertà d'Italia: la difesa cioè della «italica libertà nella quale la libertà dell'apostolica sedia è contenuta».⁵ Era soprattutto l'approccio anticesaristico che presentava l'essenza nuova dell'Impero di Napoleone, visto come sacralizzazione del potere. Vi era stata, indubbiamente, una separazione tra Stato e Chiesa, preparata dall'Illuminismo e trionfata con la Rivoluzione francese, fino agli estremi giacobini di persecuzione cristianizzatrice. Da questo punto di vista, il Concordato napoleonico, che metteva fine a tale persecuzione, aveva un valore positivo e fece bene Pio VII a sostenerlo. Ma poi, a partire dagli articoli organici del culto cattolico, Napoleone sviluppò una prospettiva di asservimento della Chiesa allo Stato, del Papa all'Imperatore, che mirava a utilizzare la religione per sacralizzare il potere politico. E questo, evidentemente, era il rischio più grave e più grande: pericolo anche maggiore della separazione laicizzatrice.

Ma l'aspetto che, in questa sede, più vorrei sottolineare è l'emergere di un ideale di pace, che era in sintonia con le posizioni nuove di un Manzoni e di un Tommaseo, e che appare come una prima chiara affermazione, nella cultura cattolica italiana, di un embrione di pacifismo, in senso contemporaneo.

In effetti, in quel fervido sodalizio milanese, che vedeva amicalmente insieme il più maturo Manzoni con Rosmini, in posizione centrale, e con i più giovani Tommaseo e Moschini, si decantò un preciso ideale di pace.

⁴ A. ROSMINI, *Panegirico alla Santa gloriosa Memoria di PIO SETTIMO Pontefice Massimo*, Eredi Soliani, Modena 1831, p. 9.

⁵ ROSMINI, *Panegirico alla Santa gloriosa Memoria di PIO SETTIMO Pontefice Massimo*, cit., p. 116.

Nei primi anni della Restaurazione, prima ancora che Rosmini si stabilisse a Milano e lo incontrasse personalmente, Alessandro Manzoni, nella cosiddetta seconda parte delle *Osservazioni sulla morale cattolica* – scritta nel 1819-20 ma non pubblicata –, affermava:

La fratellanza universale degli uomini è una bella rivelazione del Cristianesimo. Sono diciotto secoli che nel bollore degli orgogli e delle avversioni nazionali san Paolo (Paul. Ad Coloss. III, 11) invitava tutti a rivestirsi dell'uomo nuovo, dove non è Gentile né Giudeo, circonciso e incirconciso, Barbaro e Scita, servo e libero, ma tutto e in tutti Cristo. La comune miseria e la comune speranza, un solo Salvatore per tutti, ed una patria immortale per tutti, sono idee che dovrebbero opprimere le rivalità e gli odi che, risguardando ai loro effetti ed alle loro cagioni, e alla durata delle vite che occupano, sarebbero ridicoli, se ogni traviamiento di uno spirito creato ad immagine di Dio non fosse sempre un oggetto tristo e serio, se tutto quello che separa l'uomo dall'uomo non fosse sempre una grave sventura.⁶

Del resto, Manzoni, nella *Pentecoste*, scritta tra il 1817 e il 1822 e che Rosmini conobbe nel febbraio 1823, appena pubblicata, mostrava come i cristiani della terra intera, «sparsi per tutti i liti», fossero resi «uni [...] di cor» per la potente azione dello Spirito Santo, che apriva peraltro, per queste «genti nove», orizzonti di liberazione, culminanti nella pace:

Nova franchigia annunziano
i cieli, e genti nove;
nove conquiste, e gloria
vinta in più belle prove;
nova, ai terrori immobile
e alle lusinghe infide,
Pace, che il mondo irride,
ma che rapir non può.

In effetti si potrebbe anche, in sede storica, irridere a questa pace, intendendola come idealizzazione poetica delle linee liberticide della Santa Alleanza, cioè di una pace europea oppressiva e poliziesca, sostenuta dalle baionette e dal sangue. Ma sarebbe cattivo giudizio storico. Le biografie di Manzoni, di Rosmini e di Tommaseo mostrano che ben altri erano i loro ideali.

Sempre nel 1823, dunque, dopo la morte di Pio VII, Rosmini – come si è detto – ne pronunciò il panegirico. Di fronte a Napoleone, il papa appariva come campione dell'ideale evangelico di pace. Il Bonaparte, traendo Pio VII prigioniero in Francia, aveva sperato forse «che il Vicario del Dio della pace mutasse in un Druido di tale, che “il Dio, nomavasi, della guerra”». ⁷ Ma ne ottenne «un sacerdotale insuperabile rifiuto». ⁸ Rosmini mostrava come nella storia i pontefici fossero stati artefici di pace, per la ricevuta «divina incumbenza di conciliare pace come padri alle

⁶ A. MANZONI, *Scritti filosofici*, a cura di R. QUADRELLI, Rizzoli, Milano 1976, p. 309.

⁷ ROSMINI, *Panegirico alla Santa gloriosa Memoria di PIO SETTIMO Pontefice Massimo*, cit., p. 62.

⁸ Ivi, p. 63.

nazioni». ⁹ Ma soprattutto Rosmini sottolineava la risposta non violenta di Pio VII alla violenza dell'Imperatore, senza però che egli rinunciasse alla resistenza e cedesse servilmente a Napoleone:

Arduo è contro l'armi difender la pace. Ma non solo pugna Pio per la pace, ma colla pace. Chè mentre per non venire in discordia con altra gente, cui egli abbraccia ed ama egualmente, asserisce e raffermava neutralità in fronte al più potente e minaccevole soldato Europeo, che di pacifico stato vorrebbe fra parti e inimicizie ravvolgerlo: conserva anche in questo medesimo ogni più sottil legge di amicizia generosissima.

Questo argomento rosminiano appare fondamentale. Il Roveretano affermava come si dovesse combattere per la Pace, ma soprattutto mostrava come si potesse combattere con la Pace, cioè con una resistenza non violenta.

Si dirà: non poteva Pio VII con forza opporsi all'Imperatore [?]. Dunque non è virtù maggiore essersi opposto coll'animo? [...] a quella sapienza, umanità, religione, non fu buona violenza contro violenza, giudicando prima più onesta, e di poi oltre ogni veduta umana più efficace e più breve, quella tolleranza e pace e amore, che contro la violenza appunto difendeva.

Rosmini intendeva far comprendere come non si trattasse di ingenuità debole e impotente, ma di azione realistica e lungimirante. E invitava a considerare l'atteggiamento di Pio VII anche dal punto di vista dell'avvedutezza politica. Certo, il dominante realismo politico avrebbe consigliato atteggiamenti più arrendevoli, cioè un utilitaristico e opportunistico accomodamento. Pio VII scelse una via diversa, quella della resistenza, fondata sul dettato evangelico, ma, tuttavia, rapportata ad una consapevole valutazione della possibilità o non possibilità di una opposizione violenta:

E in questo che avrebbe detto al sommo Pio un avveduto politico? [...] è vano che gli resista: s'accomodi con lui, così guadagna alla Chiesa tanta potenza [...] tutt'altro consiglio egli seguì [...] su quella sua risoluzione così argomento: Pio o poteva contrapporre a Napoleone forza, o non poteva. Se poteva, ammirabile è quella mansuetudine, che alla forza preferisce di opporre i proprj patimenti. Se nulla aveva da opporre, nulla che il sostenesse, questo è veracemente l'estremo della Fortezza, non lasciarsi smuovere l'animo da onestà, ancora che di difesa ignudo e di forza.¹⁰

Con questo suo comportamento di resistenza ferma ma senza violenza Pio VII fece sì, secondo Rosmini, «che fin d'allora s'espandesse un candido vessillo di pace, sotto cui rinnovata e quasi mansuefatta s'aperse già l'età nostra all'europeo riordinamento». ¹¹ E il Roveretano affermava, esponendo in realtà i propri convincimenti, che con l'atteggiamento di silente resistenza, recandosi in Francia, era come se il papa affermasse:

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Ivi, pp. 70-72.

¹¹ Ivi, p. 101.

Sarebbe desiderabile cosa che nelle contese tra principi, un Tribunale santissimo eretto fosse e riconosciuto, il quale per comune consenso portasse di quelle sentenze, e per comune rettitudine sì il più possente e animoso, come il meno, a quel giudizio si sottomettesse. [...] Recomi in Francia a rimettervi il sacro fuoco smarrito, e porre con ciò insieme e sacrare, io spero, la prima pietra di un nuovo edificio in Europa, di un nuovo tempio, in cui i Cristiani adorino in pace il nome del Dio della pace. E non volgeranno di qui molti lustri, che un nuovo, ordine a cui oggi io sospiro di dover dar principio e solenne consecrazione, crescerà in modo inaspettato, come crescono l'opere del Signore eterno. E avvicineranno i tempi, di cui presso i sapienti del secolo è fino il pensiero in deriso, quando la Religione di Gesù Cristo, il Principe della pace, condendo una Scienza matura acciocché non corrompasi, e congiungendola colla Cristiana Giustizia, apporterà lo spettacolo di quel Tribunale civilissimo, evangelico da me bramato, ultimo definitore de' regali dissidj. [...] E ben della guerra ogni pace è migliore.¹²

All'interno di questo impegno del papa per «la pace di tutto il mondo» si inserivano, secondo Rosmini, come si è già accennato, le cure per «l'italica libertà nella quale la libertà dell'apostolica sedia è contenuta».¹³ Vi era, certo, un'interessante e nuova nota di nazionalità e di libertà italiana – una intonazione che potremmo dire guelfa – ma vi era soprattutto una visione religiosa. E il panegirico si chiudeva richiamando, appunto, la pietà religiosa: «La quale perciò dirigendosi in uno scopo che stà nella Eternità, e ad esso convertendo le stesse umane passioni, genera nell'uomo una quiete sublime, e produce quella insigne dottrina della pace, che il grande nostro Pontefice, appellandosi ognora col suo titol più caro “Vicario del Dio della pace,” in tutto il mondo predicò e difese».¹⁴

Chiaramente il Roveretano poneva la ricerca filosofica, che allora stava avviando vigorosamente, in tale auspicata visione, lavorando, appunto, per giungere a quella «Scienza matura» sulla cui base si sarebbe fondata l'istituzione di quel «Tribunale civilissimo». Si trattava, in realtà, dell'elaborazione che avrebbe portato alla proposta del Tribunale politico, in successive opere rosminiane, sia pure declinata nel senso di una pacificazione interna allo Stato con una sorta di Corte costituzionale. Ma intanto, per questo studio, egli lesse lo scritto di Kant sulla pace perpetua, i progetti di pace universale dell'abbé de Saint-Pierre e le osservazioni di Leibniz a tali progetti.

Qualche mese dopo il panegirico, il 22 dicembre 1823, Rosmini, da Rovereto, scriveva al Tommaseo: «Ho tracciato oggi una lettera all'ab. Mai sopra una pace fra letterati italiani. Sogni! Il so bene: né sempre è inutile il sognare».¹⁵ Questa lettera ad Angelo Mai non ci è rimasta. Ma se ne possono indovinare gli echi in alcuni appunti di Maurizio Moschini, il giovane segretario di Rosmini, che coabitava a Milano con lui e con Tommaseo.

Venendo ad una considerazione dei tempi correnti, nel *Saggio sull'Unità dell'educazione*, pubblicato in quello stesso anno, 1826, e riproposto nel primo tomo degli *Opuscoli filosofici* nel 1827,

¹² Ivi, pp. 102-103.

¹³ Ivi, p. 116.

¹⁴ Ivi, p. 129.

¹⁵ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, Tipografia Giovanni Pane, Casale 1887, p. 495.

Rosmini esordiva ponendo il problema della valutazione dello «spettacolo morale» che lo stato dell'umanità allora presentava. E notava come tra persone equilibrate e in buona fede vi fossero però due giudizi opposti (o estremamente negativi o invece molto positivi). Ne concludeva che avevano ragione entrambi e che ci fosse una vera ambiguità nella realtà sociale uscita dalla tragedia delle guerre napoleoniche:

Laonde egli sembra più tosto che lo spettacolo cui l'uman genere presenta nei nostri tempi, abbia in sé qualche cosa che il renda quasi di due viste diverse, e simile, per così dire, ad un colore cangiante che si mostra mutato al solo mutare dell'angolo della luce sotto cui si riguarda. E duplice veramente si può dire che sia lo stato presente dell'universo morale. Egli riviene pur ora da un atroce combattimento nel quale se le schiere della virtù hanno portato pieno trionfo, egli fu però atroce e sanguinoso; ed il suo aspetto è simile ad uno spaventevole campo di battaglia sul quale i gridi della vittoria s'innalzino in mezzo ai monti di cadaveri ed ai fiumi di sangue, e le lagrime della gioia de' vincitori, si mescolino a quelle che loro sprema una compassione involontaria ed un sentimento irresistibile di fratellanza coi periti. I vincitori stessi pur troppo si ritrovano indeboliti dal combattimento, e le loro file non sono piene: e solo dai secoli aspettar si può ai mali della guerra sostenuta un rimedio, se pur sapranno raccogliere i successori il frutto della vittoria. Avvi ragione adunque a spargere lacrime di dolore; ed insieme di educare in mezzo ad esse il ramuscello d'olivo che seminato da' travagli e dalla costanza de' presenti, cresce occulto alla pace degli avvenire, e rallegra il pensiero di quelli che rifuggendo dalle presenti sciagure, si protendono coll'animo loro fatto a letizia alle più ampie speranze del futuro, e par loro di vedere più sereno il cielo perché s'accorgono del molto allentare della tempesta.¹⁶

Era incoraggiante, per Rosmini, che la voce ammonitrice del papa, che chiamava alla pace e alla fratellanza, ricevesse una calda e generale accoglienza:

E che conforto di letizia non debbe aver portato al capo della Chiesa di Gesù Cristo il vedere che quando innalzando la sua voce di pace e di universale benevolenza proclamò agli uomini inaspriti tuttavia dalle recenti fazioni e ancor ringhiosi sui beni caduchi di questa terra universale perdono dal cielo, a condizione di universale perdono fra loro e di scambievole compatimento in nome del comun Redentore; trovò mille schiere che risposero alla sua voce colle lor voci di compunzione e di ravvedimento, ed il mistico corpo di Cristo, la cui prima legge è d'avere un cuor solo ed un'anima sola, si rinforzò di santi proponimenti, si rabbellì di nuove grazie e di nuove virtù?¹⁷

E Rosmini indicava nell'educazione e nella religione cristiana, cioè nell'educazione fondata sul cristianesimo, una via alla pace:

Ed è certamente l'educazione delle venienti generazioni uno de' preziosi mezzi che possono mettere il mondo al coperto dalle estreme sciagure [...]: è l'educazione quella che può cogliere i frutti della vittoria

¹⁶ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione. Saggio terzo*, in ID., *Opuscoli Filosofici*, I, Pogliani, Milano 1827, p. 216.

¹⁷ Ivi, p. 221.

e riparare le devastazioni della guerra [...].¹⁸

Nella prefazione al primo tomo degli *Opuscoli*, Rosmini inseriva la sua stessa filosofia all'interno di questo paradigma cristiano di generale benevolenza sociale, fondato sulla pace, sulla religione, sull'educazione e sull'amore:

Come tale filosofia è l'interprete della natura, così è pure l'interprete dei voti del cuore umano. Ella medita da una parte di unire gli uomini col Creatore, e da un'altra di unirli fra loro. Se colla prima sua cura si fa ministra di pace e di felicità ad ogni individuo; la seconda sua cura è di spargere l'amore fra gli uomini; un amore pieno e profondo; un amore universale e permanente, perché ha per guida la verità, e per fine la virtù. [...]

Questa egli crede che sia per divenire la tessera della grande fratellanza de' battezzati. Guai a coloro che seminando l'odio fra gli uomini, raccolgono la discordia e la distruzione! che ricusano di far parte con quelli, che sentendosi nati all'amore, fabbricano la casa comune in sulla pietra, e vi riposano nella pace e nella unità!¹⁹

Solo pochi anni dopo, nel 1833, Tommaseo, in un suo scritto dedicato all'educazione del popolo, allargava lo sguardo a nuovi possibili orizzonti, a partire dall'unità commerciale e di interessi materiali, ma per evolvere verso la fine di ogni tirannide e di ogni guerra, sul fondamento dell'istruzione, della religione e dell'amore. Prendendo una sorta di postura profetica, egli vaticinava – con una forma quasi di mazzinianesimo cristiano – un'unità italiana e, insieme, un'unità europea, in un'era nuova di pace:

Al qual fine conducevolissimi saranno i consorzi commerciali, stretti fra provincie e nazioni, consorzi che si verranno formando, allorché più sane idee di commerciale utilità si verranno diffondendo tra gli uomini; allorché il commercio stesso sarà assoggettato alle norme d'un'educazione scientifica; allorché non solo i principii del diritto, come un celebre italiano inculcava, ma quelli della morale ancora si verranno nell'economia pubblica infondendo a renderla più salubre e più limpida; [...] allorché gl'interessi materiali intrecciati da nazione a nazione stringeranno una prima materiale unità, la qual frattanto renderà impossibile le diplomatiche tirannidi e le militari; [...] allorché gl'interessi dell'individuo saranno sì visibilmente stretti con quelli del comune, e que' del comune con gl'interessi della provincia, e della provincia con la nazione, e dell'una nazione con l'altra, che la differenza tra la forza e la debolezza non consisterà più nella larghezza de' diritti e nella licenza dei lucri, ma nella gravità de' doveri e nella responsabilità degli uffizi.

[...] immaginiamo insomma alla pacifica milizia delle arti e delle scienze imposta quella missione innovatrice che fu sinora quasi unicamente concessa alla forza brutale d'un despota, alle sanguinose spade dello straniero invasore; e sarà lecito sperare in Europa, nel mondo l'era dell'unità e della pace. [...] io vorrei sopra tre grandi elementi di unità principalmente insistere, dico l'istruzione, la religione e

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ ID., *Prefazione*, in ID., *Opuscoli Filosofici*, I, cit., pp. XIII-XV.

l'amore.²⁰

Era dunque un ideale di pace e di fraternità universale, nel quale si ricomprendevano le istanze di libertà, di pubblica giustizia e di carità.

2. Maria Montessori: cardini dell'educazione alla pace

Tra le grandi figure dell'educazione contemporanea, Maria Montessori e don Milani sono probabilmente le voci più chiaramente impegnate nell'educazione alla pace, un ambito che viene a caratterizzare fortemente le loro proposte pedagogiche. Del resto, come ho già detto, entrambe le figure possono essere viste, storicamente, in un alveo di riflessione sull'educazione che risale alle formulazioni di Rosmini circa il Metodo educativo.

Alla base vi era, peraltro, una postura etico-spirituale che storicamente si colloca nel più ampio contesto della cultura cristiana e cattolica contemporanea, incontrandosi spesso con plessi significativi di storia della spiritualità. Per don Milani è una collocazione ovvia. Invece Maria Montessori non è, ancora oggi, generalmente ricordata tra le esponenti di tale cultura, ma ciò deriva da un persistente bias storiografico:²¹ ella fu personalmente cattolica, la sua pedagogia della libertà, sviluppata in un contesto modernista²² e che raccolse, tra gli altri, il positivo consenso di Luigi Sturzo (e, più tardi, di Aldo Moro), ha un innervamento spirituale molto nitido; ella fu indubbiamente più lontana dal sentire di alcuni papi, come Pio XI, e di alcune importanti figure della cultura cattolica, come padre Agostino Gemelli,²³ ma fu apprezzata da altri papi, come Benedetto XV, Giovanni XXIII e, soprattutto, Paolo VI.²⁴

E non è, peraltro, da trascurare, come vedremo, la sua influenza su insigni teologi, quali

²⁰ N. TOMMASEO, *Educazione del popolo*, [1833], in ID., *Dell'Educazione. Scritti varii*, Ruggia, Lugano 1834, pp. 389-390, 392.

²¹ Cfr. F. DE GIORGI, *Rileggere Maria Montessori. Modernismo cattolico e rinnovamento educativo*, in M. MONTESSORI, *Dio e il bambino e altri scritti inediti*, a cura di F. DE GIORGI, La Scuola, Brescia 2013, pp. 5-104; ID., *Carità, emancipazione, educazione. Maria Montessori e il vitalismo immanente dell'amore*, in A. MARIUZZO (a cura di), *Dalla compassione all'educazione. Vie emancipative comunitarie nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2022, pp. 19-35.

²² Cfr. F. DE GIORGI, *Maria Montessori modernista*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», XVI, 2009, pp. 199-216; ID., *La posizione di Maria Montessori sul Peccato Originale. "Peccato originale" della sua pedagogia o "reattivo teologico" originale?*, in M. MONTESSORI, *Il Peccato Originale*, a cura di F. DE GIORGI, Scholé, Brescia 2019, pp. 97-197.

²³ Cfr. F. DE GIORGI, *Maria Montessori tra modernisti, antimodernisti e gesuiti*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», XXV, 2018, pp. 27-73.

²⁴ Cfr. F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Morcelliana, Brescia 2018², pp. 504-505.

Romano Guardini, che la stimava molto: probabilmente per gli studi montessoriani sull'educazione religiosa (intesa – forse si potrebbe dire – come una mistagogia, o comunque come un'educazione “attiva” liturgica).²⁵

L'attenzione di Maria Montessori per l'educazione alla pace le guadagnò, nel secondo dopoguerra, la candidatura al Premio Nobel per la Pace,²⁶ che non vinse per ragioni non legate alla sua persona, ma all'opportunità di un premio alla cittadina di un paese, l'Italia, che era responsabile nello scoppio della Seconda Guerra Mondiale.

L'impegno pedagogico-pacifista di Maria Montessori era di antica data. Già la Prima Guerra Mondiale aveva spinto la Dottoressa a iniziative, progetti e elaborazioni di pensiero.²⁷

Negli anni '30, poi, la riflessione sulla pace si sviluppò nel contesto dei dibattiti culturali promossi dalla Società delle Nazioni, delle riflessioni psicopedagogiche di Pierre Bovet²⁸ e dell'impegno per la comprensione internazionale di Margarethe Rothbarth e di altre donne.²⁹

Gli interventi montessoriani di quegli anni, che portarono, tra l'altro, alla sua definitiva rottura con il Regime fascista nel 1934, configurarono una chiara prospettiva pedagogica, certo fondamentale in un contesto segnato dai totalitarismi e in precipizio verso la Seconda guerra mondiale, ma comunque significativa e rilevante in un senso più generale: si tratta, probabilmente, della più ampia e profonda riflessione pedagogica sulla pace, svolta con apertura “globale” (e non meramente come più limitata istruzione sugli effetti negativi della guerra).

Nel 1932, infatti, Montessori poneva la questione della necessità di avere un esatto concetto di pace. Pace non è la cessazione della guerra, perché così intesa sarebbe in realtà il fine stesso

²⁵ Che era poi ciò che interessava lo stesso Guardini. Si veda infatti: R. GUARDINI, *Lo Spirito della Liturgia – I Santi Segni*, Morcelliana, Brescia 1984. Su tali aspetti si veda l'ormai classico: M. BENDISCIOLI, *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO, *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola Cattolica, Venegono inferiore 1964, pp. 489-506.

²⁶ Cfr. C.F. CASULA, *Maria Montessori: la candidatura al premio Nobel per la pace e la proposta della nomina a senatore a vita e di un assegno vitalizio. Rivisitazioni critiche e documenti inediti*, in F. FABBRI (a cura di), *Maria Montessori e la società del suo tempo*, Castelveccchi, Roma 2020, pp. 243-280.

²⁷ Cfr. E. MORETTI, *The Best Weapon for Peace: Maria Montessori, Education, and Children's Rights*, University of Wisconsin Press, Madison (WI) 2021; F. DE GIORGI, *Davanti al dramma della Guerra. Autoeducazione e sensibilità spirituale in Maria Montessori*, in C. SINDONI (a cura di), *Itaca. In viaggio tra Storia, Scuola ed Educazione. Studi in onore di Salvatore Agresta*, Pensa MultiMedia, Lecce 2018, pp. 151-160.

²⁸ Cfr. P. BOVET, *La paix par l'école: Travaux de la Conférence Internationale tenue à Prague du 16 au 20 Avril 1927*, Bureau International d'Éducation, Genève 1927; ID., *L'instinct combatif: psychologie, éducation*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1917.

²⁹ Cfr. E. GUERRA, *Il dilemma della pace. Femministe e pacifiste sulla scena internazionale, 1914-1939*, Viella, Roma 2014.

di ogni guerra: «L'errore di chiamar pace il trionfo permanente delle finalità della guerra fa sì che non riconosciamo più la via della salvezza, quella che potrebbe condurci a raggiungere la vera pace. [...] Bisogna, invece, chiarire la differenza profonda, l'opposto orientamento morale della guerra e della pace [...]. La vera pace fa pensare al trionfo della giustizia e dell'amore tra gli uomini: fa pensare a un mondo migliore, ove regni l'armonia».³⁰ A tale armonia, a tale unione pacificatrice si poteva giungere, secondo la Dottoressa, in due modi: o evitando e risolvendo, senza violenza, i conflitti, e questo era l'opera della politica; o costruendo, con uno sforzo prolungato, la pace, e questo era l'opera dell'educazione.³¹

Giova soffermarsi sul plesso teorico fondamentale, che sta al cuore della riflessione montessoriana.

Più volte Montessori ribadiva quella che le appariva una contraddizione di fondo nel mondo contemporaneo: vi era stata un'evoluzione impressionante dell'ambiente sociale negli ultimi anni, con prodigiose conquiste tecniche, scientifiche e culturali, che avevano creato «un supermondo o, se vogliamo, una supernatura»,³² un ambiente super-naturale complesso, ma l'umanità non era consapevole del senso di tale trasformazione. Si generava così uno squilibrio tra lo sviluppo dell'ambiente esterno, il progresso sul piano esteriore, super-naturale, e lo sviluppo spirituale dell'essere umano, il progresso sul piano interiore.

Da una parte «tutto si evolve, tutto si trasforma, l'umanità produce tanto, troppo»,³³ «tutti gli uomini sono diventati più ricchi: direi quasi che soffrono per troppa ricchezza».³⁴ Dall'altra, lo sviluppo morale e spirituale dell'umanità si era ben poco elevato rispetto ai tempi primitivi, la personalità umana si trovava nelle stesse condizioni del passato, immutata psicologicamente nel carattere e nella mentalità, incapace di comprendere le responsabilità derivanti dai mezzi esterni, super-naturali, a sua disposizione: «e nel substrato di questa vita morale caotica, trionfa l'aspirazione travolgente ad arricchire, che denuncia l'esistenza di quell'irresistibile vizio chiamato avarizia: [...] ci si illude di accumulare e di godere».³⁵

Il principale processo storico, realizzatosi nell'Occidente e – possiamo dire – mondializzato, era letto dunque dalla Montessori come sviluppo di una grande contraddizione:

L'uomo crea la *Supernatura*.

La Supernatura dell'uomo è differente dalla semplice natura. [...]

³⁰ M. MONTESSORI, *La pace*, [1932], in EAD., *Educazione e pace*, Edizioni Opera Nazionale Montessori, Roma 2018², p. 6. Cfr. *Maria Montessori: educazione e pace. Atti del Convegno Internazionale 3 ottobre 2015*, Il leone verde, Torino 2016.

³¹ Cfr. M. MONTESSORI, *Per la pace*, [1936], in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 29.

³² M. MONTESSORI, *Educate per la pace. V Conferenza*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 99.

³³ M. MONTESSORI, *Educate per la pace*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 60.

³⁴ Ivi, p. 57.

³⁵ Montessori, *La pace*, [1932], cit., p. 13.

Perché l'uomo va oltre: egli crea l'artificiale nella natura [...].

L'uomo, in questo sforzo, ha trasformato se stesso; soprattutto in questi ultimi tempi, qualcosa di nuovo è apparso in lui: la sua intelligenza si è accresciuta, ma i sentimenti che a questa dovrebbero corrispondere gli fanno difetto e non possono sorgere in lui perché egli vive nell'errore. Dominato dall'odio, non obbedisce alle leggi della natura. Lentissimamente affiorano in lui i sentimenti superiori, come quello dell'unione fra l'uno e l'altro essere. L'armonia deve ancora crearsi.³⁶

La Montessori indicava, cioè, uno squilibrio che si era prodotto nel mondo contemporaneo e che poteva essere visto da due punti di vista: due facce della stessa medaglia. Il primo punto di vista era la constatazione di un grande progresso tecnologico a fronte di un lentissimo o inesistente progresso morale in grado di padroneggiarlo e di guidarlo in modo non autolesionistico e suicidario per l'umanità. Il secondo punto di vista era che l'umanità, proprio in forza di quel gigantesco sviluppo tecnologico, era ormai un'unica nazione unificata, ma permanevano le logiche antiche e superate degli Stati, logiche ormai disfunzionali, che erano divisive e fondate sulla guerra. Tale duplice squilibrio era il problema centrale.

Lo squilibrio produceva infatti un regresso morale. E Montessori caratterizzava tale caos morale – in cui era raro trovare una persona psichicamente sana e crescevano le nevrosi – o con l'immagine dell'aridità desertica o con quella delle tenebre.

Tra le cause profonde di tale abisso di tenebre morali, Montessori indicava l'educazione tradizionale che, per la sua stessa natura, preparava alla guerra, all'obbedienza ai dittatori, alla sottomissione, induceva alla timidezza e rendeva incapaci di resistenza morale: «Uomini così educati non furono preparati alla conquista della verità per possederla: né alla carità verso gli altri uomini, per associarsi con loro in una vita migliore. L'educazione ricevuta li preparò piuttosto a quello che può considerarsi un episodio della vita collettiva reale: la guerra. Perché, infatti, la guerra non è causata dalle armi, ma dall'uomo».³⁷

Non ci poteva essere la pace, dunque, perché mancava l'educazione. Si perpetuava, cioè, la lotta tra adulto e bambino, la tirannia dell'adulto sul bambino e tale lotta veniva chiamata educazione, ma non era altro che distorsione psicologica e spirituale.

L'educazione corrente – familiare o scolastica – non faceva altro, secondo la Montessori, che far crescere la desertificazione egoistica, nel contesto tecnico-meccanico, super-naturale, contemporaneo, pur ricco di potenzialità. Osservava infatti la Dottoressa: «L'educazione, come oggi è intesa, incoraggia gli individui all'isolamento e al culto dell'interesse personale: oggi si insegna agli scolari a non aiutarsi l'un l'altro, a non suggerire a chi non sa, a preoccuparsi solo della promozione, a conquistare un premio nella competizione con i compagni. E questi poveri egoisti, stanchi mentalmente, come ci è dimostrato dalla psicologia sperimentale, si trovano poi nel mondo l'uno accanto all'altro come granelli di sabbia nel deserto: ciascuno è isolato dall'altro, e tutti sono sterili; se si scatena un vento potente, questi pulviscoli umani, privi di una spiritualità

³⁶ M. Montessori, *L'importanza dell'educazione per la realizzazione della pace. La Supernatura e la Nazione Unica*, [1937], in Ead., *Educazione e pace*, cit., pp. 147-148.

³⁷ MONTESSORI, *La pace*, [1932], cit., p. 22.

che li vivifichi, verranno travolti e formeranno un turbine sterminatore».³⁸

La creazione della Super-natura e il lentissimo sviluppo di sentimenti di armonia, atti a governarla per il bene, reclamavano un più vero impegno educativo, diretto all'interiorità umana:

Occorre dunque una preparazione a questo nuovo ordine di vita: ecco la *necessità dell'educazione*.

L'uomo della Supernatura non è più l'uomo della natura. Padrone di forze colossali, egli deve saperle usare, servirsene, metterle in moto.³⁹

Questa necessità educativa si configurava, dunque, per la Montessori, come sviluppo di un'educazione impegnata a superare lo squilibrio della civiltà super-naturale, per salvare l'umanità: «Questo concetto innalza l'umanità per porla al livello raggiunto dall'ambiente nel suo sviluppo e per eliminare lo squilibrio. L'educazione è indispensabile per salvare l'umanità, non per spingere innanzi il progresso materiale e tutti gli sforzi devono essere diretti alla formazione dell'uomo interiore, invece che a combattere l'ambiente».⁴⁰

Ciò che, dunque, stava a cuore alla Montessori era sottolineare l'urgente necessità – che aveva, evidentemente, una portata fondamentale per il destino dell'umanità – di trasformare l'educazione: «trasformare radicalmente il concetto di educazione, rendendolo pratico, sperimentale, scientifico».⁴¹

Il bambino doveva essere considerato come essere umano e come cittadino, con la sua dignità, i suoi diritti di vivere e di essere protetto nello svolgersi perfetto e tranquillo della sua vita spirituale. In tal modo l'educazione avrebbe aiutato lo sviluppo tanto dell'individualità quanto della società. Educazione alla pace, pertanto, non significava mera istruzione sulla pace, ma innovazione – spirituale e perciò intrinsecamente fraterno-pacificatrice – dell'educazione stessa:

È evidente che un'educazione intesa a fondare la pace non può consistere solo nella ricerca dei mezzi atti a sottrarre il bambino alle suggestioni della guerra. Non sarebbe sufficiente evitare che i suoi giocattoli simulino le armi, o che egli studi la storia dell'umanità come una successione di imprese guerresche, e consideri la vittoria sui campi di battaglia come un supremo onore. E neppure sarebbe sufficiente inculcare nel bambino l'amore e il rispetto per tutti gli esseri viventi, e per tutte le cose che essi hanno costruito attraverso secoli di civiltà.

Tutto ciò non costituirebbe che la parte scolastica di un tentativo più vasto, diretto contro la guerra in se stessa, parte che possiamo definire “negativa”, intesa cioè ad allontanare la minaccia di un conflitto imminente, più che a preparare la pace nel mondo. [...]

³⁸ MONTESSORI, *Educate per la pace*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., pp. 39-40.

³⁹ MONTESSORI, *L'importanza dell'educazione per la realizzazione della pace. La Supernatura e la Nazione Unica*, [1937], cit., p. 149.

⁴⁰ M. MONTESSORI, *L'importanza dell'educazione per la realizzazione della pace. L'educazione dell'individuo*, in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 157.

⁴¹ M. MONTESSORI, *Educate per la pace. II Conferenza*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 70.

Un'educazione capace di salvare l'umanità richiede non poco: essa include lo sviluppo spirituale dell'uomo, la sua valorizzazione, e la preparazione del giovane a comprendere i suoi tempi.

Il segreto sta qui: nella possibilità per l'uomo di divenire il dominatore dell'ambiente meccanico da cui oggi è oppresso. [...] Occorre organizzare la pace, preparandola scientificamente attraverso l'educazione.

L'educazione addita una nuova terra da conquistare: e questa terra altro non è che il mondo dello spirito umano.⁴²

Questo, per la Montessori, significava inaugurare una nuova epoca storica: l'epoca della guerra era stata ed era l'epoca dell'adulto (o, forse meglio, dell'adulterio), in cui trionfava la forza, per superare ed eliminare la guerra bisognava andare verso l'epoca del bambino e far trionfare le leggi della vita: liberare il bambino dalla tirannia socio-culturale adultista, che turbava i periodi sensitivi e deformava l'embrione spirituale e perciò il delicato sviluppo della personalità.

È il bambino – affermava Montessori – che costruisce l'adulto, è lui il padre dell'umanità, è il Messia della nuova epoca, il maestro della pace e dell'amore. Se il bambino avesse potuto, attraverso un'educazione nuova e adeguata, svilupparsi in libertà e nell'ambiente giusto, che corrispondesse dal lato spirituale alle sue esigenze, egli avrebbe potuto conseguire il proprio perfezionamento e avrebbe così insegnato alla società la calma, l'ordine, l'autocontrollo, la disciplina e l'armonia. In questo modo si sarebbe creato l'amore tra l'individuo e l'ambiente super-naturale, frutto del lavoro umano, e si sarebbe avuta un'elevazione dell'individuo e della società (e tale elevazione era propriamente il fine dell'educazione, che del resto «è uno scambio fra la natura umana e la Supernatura»).

Tale nuova epoca storica, dunque, era, da una parte, ormai matura e, dall'altra, era necessaria per superare realmente strutture sentimentali divisive e obsolete: «Tutta l'umanità forma un solo organismo, eppure essa continua a vivere in un mondo di sentimenti superati. L'umanità forma oggi un'unità sola: una *Nazione Unica*».⁴⁴

Ed è proprio questa visione – maturata peraltro in un tempo in cui non c'era ancora l'ONU – che fa sì che la parola della Montessori appaia ancor oggi viva e attuosa:

[Gli esseri umani], continuando a considerarsi come gruppi nazionali a interessi distinti, corrono il rischio di distruggersi a vicenda. [...]

Tutti noi formiamo un solo organismo, una Nazione unica (N.U.). Questa nazione unica, che fu l'inconscia aspirazione spirituale ed anche religiosa dell'anima umana, possiamo proclamarlo con un grido che arrivi da un punto all'altro della terra, è finalmente raggiunta.

[...] Non hanno più ragione di esistere le singole nazioni con i loro confini, i loro costumi, i loro diritti diversi. Ci saranno sempre gruppi e famiglie umane con diverse tradizioni e diverse lingue, ma non

⁴² MONTESSORI, *Educate per la pace*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., pp. 38, 40.

⁴³ MONTESSORI, *L'importanza dell'educazione per la realizzazione della pace. La Supernatura e la Nazione Unica*, [1937], in EAD., *Educazione e pace*, cit., p. 148.

⁴⁴ Ivi, p. 150.

potranno dar luogo a nazioni nel senso tradizionale della parola: dovranno unirsi come membri di un solo organismo, o morire. La grande campana che chiama oggi gli uomini sotto l'unica bandiera dell'umanità è uno squillo di vita o di morte. Oggi tutti gli uomini sono in comunicazione tra loro; le idee serpeggiano e corrono per l'etere da un capo all'altro del mondo, senza conoscere frontiere; in tutto il mondo vanno formandosi gruppi ideali, e non è più lecito agli uomini conservare quella mentalità medioevale, che poteva caratterizzare i Palleschi e i Piagnoni in Italia. [...]

Oggi non ci rimangono che due vie: o elevarci all'altezza che abbiamo raggiunta, o morire per opera delle nostre stesse conquiste. [...]

Il nostro principale interesse deve consistere nell'educare l'umanità – l'umanità di tutte le nazioni – per orientarla verso destini comuni.⁴⁵

La prospettiva montessoriana può essere considerata utopica. Ma certamente essa poneva una questione insieme critica e liberatrice. Non era una visione totalmente pessimistica, nella quale lo sviluppo delle dinamiche “super-naturali” eccedeva e neutralizzava completamente e in via preventiva la libertà umana e la sua capacità di giungere alla possibilità di guidare per il bene la macchina super-naturale della Nazione Unica. Rimaneva, cioè, la speranza. Allo stesso tempo, l'analisi disincantata e realistica dei grandi processi in corso, richiamava alla responsabilità dell'umanità tutta. E, in fondo, la montessoriana pedagogia della libertà – con le sue ultime riflessioni sull'educare per un mondo nuovo⁴⁶ e sull'educazione cosmica⁴⁷ – ancorava lucidamente i percorsi di educazione alla pace a quello che potremmo chiamare il Principio Fraternità (nel quale si poneva la sintesi – si potrebbe dire – tanto del Principio Speranza, con la sua forza emancipatrice e liberatrice, quanto del Principio Responsabilità, con il suo indirizzo critico).

La Montessori ne era convinta: «Se l'unità fra gli uomini – che in natura esiste di fatto – verrà finalmente raggiunta, lo sarà solo grazie a un'educazione che insegni ad apprezzare tutto ciò che è frutto della collaborazione fra gli uomini e a spogliarsi di buon grado d'ogni pregiudizio cosmico che sarebbe poi l'adempimento della volontà di Dio, espressa in modo concreto in tutto il suo creato».⁴⁸

3. *Intermezzo guardiniano: uomo-non-umano e natura-non-naturale*

Romano Guardini, che si occupò anche di teoria pedagogica,⁴⁹ apprezzava Maria Montessori e il suo Metodo. Non è azzardato supporre che egli conoscesse pure gli interventi montessoriani

⁴⁵ MONTESSORI, *Per la Pace*, ivi, pp. 30-33.

⁴⁶ Cfr. M. MONTESSORI, *Educazione per un mondo nuovo*, Garzanti, Milano 2016.

⁴⁷ Cfr. M. MONTESSORI, *Come educare il potenziale umano*, Garzanti, Milano 2009.

⁴⁸ Ivi, p. 110.

⁴⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, a cura di C. FEDELI, Morcelliana, Brescia 2023.

dedicati all'educazione alla pace, anche se non li citava.

In ogni caso se non si può, con assoluta sicurezza, parlare di un'influenza del pensiero della Montessori su Guardini, si può tuttavia rilevare una profonda e sostanziale sintonia del Guardini post-Seconda Guerra Mondiale con le riflessioni montessoriane che si sono viste.

Mi riferisco al volume *La fine dell'epoca moderna*, pubblicato nel 1950. Ma si dovrebbe richiamare almeno anche *Il potere. Tentativo di un orientamento*, uscito l'anno successivo.

Il grande teologo italo-tedesco cercava, in questi lavori, di analizzare la nuova immagine del mondo che sembrava emergere nell'età contemporanea. E giungeva ai concetti di natura-non-naturale e, prima ancora, di uomo-non-umano. Sono riflessioni accostabili a quelle della Montessori (anche se svolte "dopo la catastrofe": cioè dopo la Shoa e dopo Hiroshima):

Attraverso le sue conoscenze intellettuali e scientifiche l'uomo sa ora assai più di quello che può vedere, o semplicemente immaginare per mezzo dei suoi sensi [...] Egli è capace di progettare e di realizzare cose che non può più assolutamente sentire [...].

Si trasformano perciò i suoi rapporti con la natura. Perdono la loro immediatezza, diventano indiretti, passano attraverso l'intermediario del calcolo e degli apparecchi. [...] Non sono più oggetto di esperienza, divengono obbiettivi e tecnici.

[...] Se la responsabilità è il rispondere di ciò che si fa, il trasferirsi del singolo fatto concreto sul piano dell'approvazione morale, che avverrà della responsabilità, dal momento che tale processo non ha più forma concreta, ma si disperde nelle formule e negli apparecchi?

Quest'uomo che vive così, noi lo chiamiamo l'"l'uomo-non-umano".⁵⁰

Tale definizione non esprimeva, nella visione di Guardini, un giudizio morale, bensì designava, come constatazione descrittiva, una struttura sempre più marcata, storicamente prodotta. E ciò, peraltro, implicava una correlativa trasformazione anche dell'immagine della natura, che diventava "natura-non-naturale". Era, cioè, un dato di fatto che anche il concetto di "naturale" non procedeva più dalla "natura-naturale" come ciò che ha immediata evidenza e chiarezza: «Diviene sempre più un insieme complicato di relazioni e di funzioni che si possono cogliere solo per mezzo di simboli matematici, sorretta da qualche cosa che non si può più designare in modo inequivocabile». ⁵¹

E anche Guardini individuava quella contraddizione e quello squilibrio, sui quali – come si è visto – si era già soffermata Maria Montessori:

Un esame più attento mostra che mentre nel corso dei tempi moderni il potere su ciò che esiste, uomini e cose, si è accresciuto in misura immensa, la serietà della responsabilità, la chiarezza della coscienza, la forza del carattere non si sono mantenute al livello di quell'accrescimento. Si rileva che l'uomo moderno non è stato educato al retto uso della potenza; che manca anzi in buona parte la stessa consapevolezza di un tale problema [...]

Si pensa che la materia del mondo, nel momento in cui entra nella sfera della libertà, si trovi al sicuro come nella sfera della natura. Come se si producesse una natura di secondo grado, a cui ci si può

⁵⁰ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 69-70.

⁵¹ Ivi, p. 71.

affidare, come ci si affida alla prima natura, seppure in forma più labile e complicata. Di qui nasce una trascuratezza, una incoscienza nel modo di trattare ciò che esiste, che, a chi l'osservi, diviene tanto più incomprensibile quanto più attentamente scruta il corso dell'evoluzione culturale. E di qui procede un pericolo sempre più grande, materiale e spirituale, per l'uomo e per la sua opera, per i singoli e per la collettività.⁵²

Guardini chiamava «potenza» la capacità umana di gestire consapevolmente e responsabilmente il «potere», in relazione appunto a tutto il mondo di natura-non-naturale. Ed egli notava come non esistesse ancora un'etica dell'uso della potenza e meno ancora un'educazione a tale uso. Da qui il pericolo maggiore per l'umanità contemporanea: «Si ha continuamente l'impressione che il mezzo con cui viene dominata la fiumana crescente dei problemi, sia in definitiva la violenza. E ciò significa che il cattivo uso della potenza diviene la regola. Il problema centrale attorno a cui dovrà aggirarsi il lavoro della cultura futura e dalla cui soluzione dipenderà non solo il benessere o la miseria, ma la vita o la morte, è la potenza. Non il suo aumento, ché questo avviene da sé, ma la via di domarla e di farne un retto uso».⁵³

Guardini non faceva una previsione e rimaneva, per così dire, al di qua di ogni facile ottimismo. Esprimeva però una chiara esigenza morale, che si sviluppava in un impegno educativo. Egli era convinto che l'affermazione di una tale prospettiva etico-pedagogica, anzi – prima ancora – la consapevolezza diffusa della necessità di tale affermazione fosse un processo molto lento: «È una consapevolezza che si fa strada lentamente; sapere se farà a tempo ad arrestare una catastrofe che colpirebbe tutta la terra e sarebbe disastro ben superiore ad una guerra, è un'altra questione».⁵⁴

4. Don Milani: progresso morale parallelo al progresso tecnico

In Italia, troviamo una ripresa del motivo teorico di fondo della riflessione montessoriana nel filosofo cattolico Felice Balbo, attestato su un suo originale tomismo, ricco di spunti fenomenologici e attento ad una teoria critica della società (quasi si direbbe in sintonia con i Francofortesi). Nel *Frammento 2* dell'opera postuma *Essere e Progresso*, scritta tra il 1962 e il 1964 (anno della scomparsa del filosofo), leggiamo: «mi è sembrato di rilevare nell'esperienza storica del mondo di oggi, vissuta in diverse e tipiche situazioni di lavoro, una sconcertante contraddizione tra le possibilità di vita umana, immensamente cresciute e crescenti, e le capacità di realizzarle in modo adeguato; mentre, di fatto, si è giunti alle soglie di una possibile disintegrazione della vita umana stessa».⁵⁵

Ma è soprattutto l'esperienza e il pensiero di don Lorenzo Milani che vanno richiamati:

⁵² Ivi, pp. 81 e 84.

⁵³ Ivi, p. 88.

⁵⁴ Ivi, pp. 84-85.

⁵⁵ F. BALBO, *Essere e Progresso*, in ID., *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966, p. 633.

perché anche al cuore della pedagogia milaniana troviamo, in effetti, lo stretto rapporto tra educazione e pace.⁵⁶

I due nodi-chiave, concettualmente distinti anche se in sinergia, che troviamo nella *Lettera ai cappellani militari* e nella *Lettera ai giudici* sono: «la libertà di coscienza e la non violenza»⁵⁷ e cioè: l'obiezione, per motivi di coscienza morale, ad un comando cattivo; il rifiuto e la condanna della guerra.⁵⁸ Entrambi erano visti, da don Milani, da un punto di vista cristiano e da un punto di vista umano laico.

La scuola di Barbiana era saldamente attestata su un ideale non solo di generale pacifismo, ma di esplicita condanna di ogni guerra e di anti-militarismo: «i barbianesi sono contrari alla bomba atomica e a tutte le istruzioni militari e paramilitari»;⁵⁹ «Li abituo al pacifismo. Possono insegnare Gandhi a molti di voi. Conoscono Gandhi a fondo».⁶⁰

Dal punto di vista cristiano: «È troppo facile dimostrare che Gesù era contrario alla violenza e che per sé non accettò nemmeno la legittima difesa».⁶¹ Per un punto di vista non cristiano, don Milani citava appunto un pensiero di Gandhi: «Io non traccio alcuna distinzione tra coloro che portano le armi di distruzione e coloro che prestano servizio di Croce Rossa. Entrambi partecipano alla guerra e ne promuovono la causa. Entrambi sono colpevoli del crimine della guerra».⁶²

⁵⁶ Cfr. A. VISALBERGHI, *Don Lorenzo Milani e l'educazione alla pace*, in «Scuola e Città», XXXVIII, 1987, 9, pp. 369-372; A. DRAGO, *Verso una teoria pedagogica dell'educazione alla pace. Le esperienze di Don Milani e C. Freinet*, in «Animazione Sociale», 1990, marzo, pp. 13-20; G. CATTI (a cura di), *Don Milani e la pace*, Gruppo Abele, Torino 1988.

⁵⁷ L. MILANI, *Lettera ai giudici*, ID., *Tutte le Opere*, Mondadori, Milano 2017, t. 1, p. 940.

⁵⁸ Cfr. M. TOSCHI, *Don Lorenzo Milani: obbedienza e coscienza*, in CENTRO DON MILANI-COMUNE DI VICCHIO, *A trent'anni dalla lettera ai giudici di don Milani*, Lef, Firenze 1998, pp. 73-114; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Guerra e obbedienza. Padre Ernesto Balducci e don Lorenzo Milani*, in M. ISNENGHI (a cura di), *Gli italiani in guerra: conflitti, identità, memorie dal Risorgimento ai nostri giorni*, vol. V: *Le armi della Repubblica: dalla Liberazione a oggi*, a cura di N. LABANCA, Utet, Torino 2009, pp. 587-600; F. RUOZZI, *L'educazione alla pace nell'insegnamento di don Milani. La lezione (dimenticata) per diventare «cittadini sovrani»*, in F. DE GIORGI (a cura di), *Cantieri di pace nel Novecento. Figure, esperienze e modelli educativi nel secolo dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 177-224.

⁵⁹ MILANI, *Tutte le Opere*, cit., t. 2, p. 671.

⁶⁰ L. MILANI, *Incontro con i direttori didattici*, in ID., *Tutte le Opere*, cit., t. 1, p. 1174. Cfr. anche MILANI, *Tutte le Opere*, cit., t. 2, pp. 760, 838. Don Milani ebbe, come è noto, significativi legami con Capitini (proprio per il suo pacifismo) e mandò i suoi ragazzi alla marcia per la pace Perugia Assisi (ivi, p. 830).

⁶¹ L. MILANI, *Ai cappellani militari toscani che hanno sottoscritto il comunicato dell'11 febbraio 1965*, in ID., *Tutte le Opere*, cit., t. 1, p. 930.

⁶² Cit. ivi, p. 959.

Peraltro, il discernimento storico, dettato dalla situazione degli armamenti atomici, era univocamente chiaro: «ogni guerra (perfino difensiva) è oggi in sé immorale».⁶³

Il metodo educativo di don Milani, in questa sua dimensione di educazione alla nonviolenza e alla pace, richiedeva uno sguardo “prolettico”, anticipatore degli eventi, considerando con spirito d’intelligenza i movimenti profondi della storia (la lapiriana «storiografia del profondo»).

La prospettiva anticipatrice (o, se si vuole, “profetica”) di don Milani era quella che vedeva, nei suoi anni, un processo unitario-federativo in Europa, analogo a quello che c’era stato nell’Ottocento, con il Risorgimento, tra gli antichi Stati italiani pre-unitari. E per il futuro intravedeva un’unità ancora più vasta, che avrebbe eliminato «finalmente ogni discriminazione e ogni divisione di Patria».⁶⁴ Pertanto «io ai miei ragazzi insegno che le frontiere son concetti superati».⁶⁵

Era questa, per don Milani, la via per superare lo squilibrio e il dislivello tra un grande progresso tecnico, che aveva portato ad armamenti micidiali, e un risicato progresso morale che non dava le capacità di gestire con responsabilità umana tali dispositivi. Era una constatazione e una preoccupazione che, come si è visto, era stata anche di Maria Montessori (come, poi, di Romano Guardini e di Felice Balbo). Era per il priore di Barbiana una visione di civiltà umana universale pacificata: «A questo patto l’umanità potrà dire di aver avuto in questo secolo un progresso morale parallelo e proporzionale al suo progresso tecnico».⁶⁶

5. Conclusioni

L’educazione alla pace – oggi così attuale – costituisce una dimensione essenziale nel contesto del Metodo educativo italiano che, come ho cercato di dire, risale a Rosmini e culmina in Montessori e Milani. E, indubbiamente, la riflessione montessoriana appare di grande lucidità e attualità soprattutto se vista in una costellazione di approfondimenti che comprenda anche Guardini e Milani.

Oggi siamo, in effetti, in quella che Maria Montessori chiamava Super-natura che è sia la struttura tecnologica, avanzata e complessa, del nostro vivere quotidiano, sia lo sviluppo di armamenti distruttivi ad alto contenuto tecnologico, sia la megamacchina del turbocapitalismo che punta sull’Intelligenza Artificiale. E la disumanità emerge o con il nichilismo post-moderno o con il tecnologismo iper-moderno: dove, tra l’altro, il primo può evolvere nell’eco-

⁶³ MILANI, *Tutte le Opere*, cit., t. 2, p. 915.

⁶⁴ Ivi, p. 937.

⁶⁵ Ivi, p. 949.

⁶⁶ Ivi, p. 954.

misanthropismo post-umano⁶⁷ e il secondo nel superomismo algoritmico trans-umano.⁶⁸

E tuttavia l'Intelligenza Artificiale può certo muovere l'intera Super-natura per combattere nel modo più efficiente e distruttivo una guerra globale, ma non può costruire un mondo pacificato, una civiltà di pace per tutti i popoli.

Per questo ci vuole l'Intelligenza, umana, umanizzata e umanistica, capace cioè di pietà e di buona volontà, di razionalità mediatrice e di perdono, di sentimenti giusti e di riconoscimento dell'umano comune: capace, vorrei dire, di carità. Ce ne rendiamo conto proprio davanti agli scenari tragici di guerra dei quali siamo stati e siamo tristi spettatori in questi anni di storia recente dell'Europa e del Medio-Oriente, per non parlare di altri scenari dimenticati. E sembra profilarsi un orizzonte non di pace ma di fine della guerra in un contesto di permanenti odi e di imposizioni imperialistiche: un orizzonte non di forza del diritto ma di diritto della forza, non secondo una legge di uguaglianza ma di potenza: un orizzonte destinale suicidario per l'umanità.

Ciò ci richiede una milaniana obiezione di coscienza in difesa di un orizzonte istituzionale universale di diritto e di uguaglianza tra i popoli.

E, comunque, anche al di là della costruzione istituzionale, con le sue debolezze, dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, noi siamo in ogni caso – come ben vedeva Maria Montessori – un'unica Nazione umana in una fragile biosfera. Così la montessoriana prospettiva universale e cosmica di pace può essere ancora, per noi, nel momento storico particolare che stiamo vivendo, richiamo alla responsabilità e appello, realistico e lucido, senza facili ottimismo ma senza paralizzanti scoramenti, all'impegno per la fraternità umana e per la pace.

E, in questo, la rosminiana "carità intellettuale" appare, più che mai, virtù necessaria.

fulvio.degiorgi@unimore.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

⁶⁷ Cfr. N. BADMINGTON, *Theorizing Posthumanism*, in «Cultural Critique», 2003, 53, pp. 10-27; A. PIERETTI (a cura di), *Il tramonto dell'umano? La sfida delle nuove tecnologie*, Morlacchi, Perugia 2016.

⁶⁸ Cfr. N. BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology», XIV, 2005, 1, pp. 1-30.



Rosminiana

La sezione Rosminiana è dedicata, come di consueto, all'indagine sulle fonti, alla discussione critica, ai confronti e alle ricezioni del pensiero del Roveretano, che attestano la sua costante vitalità nell'ampio ventaglio di discipline in cui si è dispiegata la sua riflessione.

Quanto alle fonti, l'articolo di Emanuel Lanzini Stobbe approfondisce in modo specifico l'influsso di Christian Wolff sull'elaborazione del concetto di perfezione ontologica e morale di Rosmini, evidenziandone convergenze e divergenze.

Il contributo di Mattia Ragazzoni si segnala per rigore e originalità nell'analisi di aspetti inediti che riguardano il dibattito sulla lingua italiana nei decenni centrali dell'Ottocento, che è stato da più parti esaminato in precedenti e numerosi studi. L'autore si concentra infatti inizialmente sul lavoro di revisione del Vocabolario della Crusca, che occupa intensamente Rosmini negli anni dell'adolescenza, ma si sofferma soprattutto sul significativo contributo offerto dal Roveretano, tramite la mediazione dell'amico Niccolò Tommaseo, non solo nella stesura di specifiche voci del famoso Dizionario della lingua italiana pubblicato dal Tommaseo e dal Bellini tra il 1861 e il 1879, ma anche per la massiccia presenza di citazioni rosminiane nella definizione di centinaia di lemmi.

Infine, dopo i proverbiali fiumi d'inchiostro che sono stati versati sull'interpretazione gentiliana di Rosmini come "Kant italiano", l'articolo di Francesco Saccardi stabilisce un acuto e originale confronto fra i due filosofi sui nessi tra sentimento, corpo e spazio, precisando ulteriormente – nello sviluppo del pensiero rosminiano dal Nuovo Saggio alla Psicologia – temi centrali come la coscienza e l'anima.



EMANUEL LANZINI STOBBE

CHRISTIAN WOLFF'S INFLUENCE ON ROSMINI'S ONTOLOGICAL AND PRACTICAL ACCOUNTS OF PERFECTION

In this paper, I consider Rosmini's reception of Wolff's ontological and practical notions of perfection, in order to show that Rosmini was inspired to some degree by Wolff. Firstly, I examine Wolff's and Rosmini's ontological notions of perfection. Secondly, I analyse Wolff's practical notion of perfection and his influence on Rosmini's practical philosophy. The focus will be on the notion of perfection as concordance with one's essence and nature.

Introduction

Nowadays, perfection is not a particularly discussed topic in contemporary practical philosophy. Indeed, the commandment of moral perfection seems somewhat closer to Ancient and Medieval thought – and, in many ways, related mostly to natural theology. The last great moral perfectionist before Kant was Christian Wolff (1679-1754) – indeed the *last*, particularly because of Kant's crucial role in debunking perfection as the foundation of practical philosophy. His critiques against Wolff are well-known in secondary literature: Wolff's principle of morality departs from an ontological notion of perfection that, especially because of its traditional ontological character, is a dogmatic one; therefore, in the context of criticism, it would not be a viable candidate to ground morality.

Nevertheless, there are relevant figures, contemporary and posterior to Kant, that still hold to a more substantial account of practical perfection. One of these is certainly Antonio Rosmini – who knew Kant's philosophy well, as secondary literature is aware, but also knew Wolff's philosophy. In this paper, I shall focus on Rosmini's reception of Wolff. Such point is not unknown to secondary literature,¹ but is certainly far from exhausted as a research topic. Here, I will

¹ Cfr. F.L. MARCOLUNGO, *L'eredità wolff-leibniziana nella cultura veneta fra '700 e '800*, in A. VALLE (ed.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 79-130; F.L. MARCOLUNGO, *Christian Wolff in Italien. Zwischen Mathematik und Metaphysik*, in J. STOLZENBERG

analyse the concept of perfection in Wolff and Rosmini in a twofold perspective. *Firstly*, by considering the *ontological* concept of perfection, which is extremely relevant to Wolff's account, and directly received by Rosmini, who even quotes Wolff in his *Teosofia*. We will examine similarities and differences between both accounts. *Secondly*, we will regard the concept of *practical* perfection, cornerstone of Wolff's universal practical philosophy, harbouring an element precious to Rosmini's own account: perfection as the *concordance* with one's *essence*. I aim to show that Rosmini was directly and indirectly influenced by Wolff in his ontological and practical accounts of perfection: directly, because he even quotes Wolff concerning perfection; and indirectly, because the main point of contact (perfection as concordance with essence and nature) reflects indirect similarities between both philosophers.

1. Ontological Perfection

(a) Wolff²

The ontological concept of perfection [*Vollkommenheit*; *perfectio*] is central to Wolff's metaphysics.³ Although concepts of *possibilitas* [*Möglichkeit*], *actualitas* [*Würrcklichkeit*], and *ratio* [*Grund*] play an even more prominent role, it cannot go without noticing that it is the last great concept

– P.O. RUDOLPH (eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, vol. 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2007, pp. 133-152; P.P. OTTONELLO, *Wolff in Rosmini*, in R. THEIS – C. WEBER (eds.), *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et Histoire de la Philosophie/Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1995, pp. 172-181.

² For the reconstruction of Wolff's arguments, I depart from: E. LANZINI STOBBE, *Reason, Perfection, Obligation: Christian Wolff and the Kantian Counterpoint*, Philosophische Fakultät Sozialwissenschaften und historische Kulturwissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (*cotutelle de these*), Halle an der Saale/Campinas 2023. To such intent, I also depart from the bibliography presented there.

³ For a thorough conceptual reconstruction of Wolff's concept of perfection and its development, see: J. ÉCOLE, *La métaphysique de Christian Wolff*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1990, pp. 185-188; F.L. MARCOLUNGO, "Perfectio" e "prudentia", in ID., *Esperienza e ragione in Christian Wolff*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2021, pp. 135-157; C. SCHWAIGER, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 93-120; and: C. SCHRÖER, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1988, pp. 80-99.

presented by Wolff in the second chapter of his *Deutsche Metaphysik*⁴ – which can be understood as a sign of its strategic role within the Wolffian system of metaphysics.

Wolff defines *perfection* as: (1) «Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus»;⁵ (2) «Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensus vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum».⁶ Perfection is *consensus* – which may also be translated as *concordance*, convenience, agreement. Wolffian scholarship tends to emphasise that Wolff receives the specific formulation as «consensus in varietate» from Leibniz in the correspondence started after Wolff's defence of his *Habilitationsschrift* (1703) – *Philosophia Practica Universalis, Mathematica methodo conscripta* – since Leibniz saw the need for further refinement of Wolff's concept. However, the notion that perfection concerns the *concordance with one's essence* is itself present in Wolff's account even before his contact with Leibniz⁷ – even if, to be sure, the contact with Leibniz helped to develop it further. It is the relation between this notion and Rosmini's account that I shall focus on this paper.

In the *Deutsche Metaphysik* (1719), Wolff analyses the concept of perfection after the concepts of order⁸ and truth.⁹ He famously starts by considering two examples: the perfection of a clock, and that of the course of human life.¹⁰ A clock is perfect, if all its parts concur – *agree* – with one another in showing correctly the time. Similarly, the course of human life is perfect if one's actions agree with one another to the promotion of a general purpose. The notion of *purpose* gains relevance, particularly when Wolff adds that every perfection has its reason, by which we may judge whether a thing is perfect or not¹¹ – in the case of the clock, the reason of its

⁴ I quote from: [DM] C. WOLFF, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003; [PPU] C. WOLFF, *Philosophia Practica Universalis methodo scientifica pertractata. Pars Prior. Theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur*, Dionysii Ramanzini Bibliopolae apud S. Thomam, Verona 1739; [Ontol.] C. WOLFF, *Philosophia Prima sive Ontologia. Methodo Scientifica Pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Dionysii Ramanzini Bibliopolae apud S. Thomam, Verona 1736; [DE] C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2016.

⁵ DM, § 152.

⁶ Ontol., § 503.

⁷ Cfr. LANZINI STOBBE, *Reason, Perfection, Obligation: Christian Wolff and the Kantian Counterpoint*, cit., pp. 108–122.

⁸ DM, § 132.

⁹ DM, § 142.

¹⁰ DM, § 152; also: Ontol., § 503.

¹¹ DM, § 153; Ontol., § 506.

perfection is the correct displaying of time; in the case of the course of human life, it is the final end of human life, which is perfection itself.

Every perfection has its size,¹² concerning the quantity of degrees it has. A thing is more perfect than another, if the former contains more features that can agree among themselves than the latter:¹³ a clock that correctly displays hours and minutes is more perfect than another clock that only displays hours. So, for Wolff, perfection is not at all a merely static notion, whereby we may simply say that a thing is either perfect or imperfect – it *entails* degrees of perfection, which are always connected to a respective *reason* for such perfection.¹⁴

Such reasons are not random: they are to be found in the respective essence of each thing. Wolff defines essence¹⁵ [*Wesen*] as: «Dasjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukommet».¹⁶ Reason [*Grund*], on its turn, is defined thus: «Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kann, warum B ist, B mag entweder in A, oder ausser A seyn; so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B».¹⁷ And thing [*Ding*] is: «Alles was seyn kan, es mag würcklich sein oder nicht».¹⁸ So, the perfection of a thing is directly related to its reason, and specifically to the reason of every feature contained by its essence. It follows that every perfection has also a specific *rule* by which to judge whether a thing contains such perfection or not.¹⁹

An interesting feature concerning Wolff's concept of perfection is its relation to the concept of order – defined as «die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in dessen Folge auf und nach einander»;²⁰ also: «Ordo est similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur».²¹ If order is similitude,²² and perfection is concordance, we have that where there is perfection, there is also order. Indeed, Wolff states: «In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung».²³ Where things are arranged so that their sequence corresponds to a similitude,

¹² DM, § 154; Ontol., § 519.

¹³ DM, § 155; Ontol., §§ 520-521.

¹⁴ Cfr. DM, § 160; and Ontol., §§ 505-508.

¹⁵ Cfr. LANZINI STOBBE, *Reason, Perfection, Obligation: Christian Wolff and the Kantian Counterpoint*, cit., p. 28.

¹⁶ DM, § 33.

¹⁷ DM, § 29.

¹⁸ DM, § 16.

¹⁹ DM, §§ 164; 168; Ontol., § 509.

²⁰ DM, § 132.

²¹ Ontol., § 472.

²² DM, §§ 18-19.

²³ DM, § 156.

we say that there is order; but when things are arranged so that they are in a state of affairs whereby they agree with one another, we say that there is perfection. We will see that Rosmini considers order and perfection to be even connected closer.

We could summarise that, for Wolff, perfection is a concordance with the respective essence of each thing. Imperfection, on its turn, is the disagreement with such respective essence²⁴. A clock that does not display the hours properly, or a human being whose actions do not agree to the promotion of the final end are, ultimately, *imperfect* – they lack the perfection that, following from their very essence, they should possess. The tension between perfection and imperfection is indeed a tension between the agreement and disagreement with the essence at hand.

(b) Rosmini

Wolff considers the concept of perfection in his *ontology*; Rosmini discusses perfection in his unfinished *Teosofia*.²⁵ In its eight chapter – «Dell'ordine e della perfezione in universale» – he starts his argument for the interconnection between the concepts of order and perfection. He defines order as «la cospirazione di più entità nell'uno».²⁶ Such definition may already seem at odds with the Wolffian definition, where order, as we saw, was defined as *similitude*. For Rosmini, order arises from a relationship between two different things.²⁷ Every order entails three elements:²⁸ (a) «l'uno risultante»; (b) «i termini delle relazioni»; (c) «le relazioni che, legando insieme i termini, fan che cospirino nell'uno». Similarly to Wolff – but concerning more perfection than order – Rosmini states that: «l'ordine si ha “quando più entità cospirano in uno”. All'ordine dunque è essenziale la molteplicità».²⁹ That is, the manifold is required for an order, as perfection was defined as the *consensus in varietate* for Wolff.

Rosmini distinguishes between reasons³⁰ of order: (a) reasons of subjective order (which concern subsistence); (b) of objective order (regarding similitude); and, most interestingly, (c) of

²⁴ Ontol., § 504.

²⁵ I quote from: A. ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1990; ID., *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in ID., *Principi della Scienza Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 161-459; ID., *Storia dell'Etica*, in ID., *Compendio di Etica e Breve Storia di essa*, Città Nuova Editrice, Roma 1998, pp. 209-222; ID., *Teosofia*, eds. M.A. RASCHINI – P.P. OTTONELLO, vol. 13, Città Nuova Editrice, Roma 1998.

²⁶ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 281.

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 284.

²⁹ *Ibidem*, p. 289.

³⁰ Rosmini's account of *reason* (of perfection) also resembles Wolff's definition: «il perché più entità costituiscano l'uno» (*ibidem*, p. 294). For Wolff, reason [*Grund*] is precisely *why* something is (DM, § 29; Ontol., § 56).

moral order (of *perfection*).³¹ Here, Rosmini's argument is already unfolding toward the concept of perfection. He crucially states that: «La *cospirazione* dunque, che si chiama anche *convenienza* di più entità nell'uno, ecco la ragione dell'ordine»;³² and: «la *convenienza* per la quale le parti dell'ordine producono l'uno». ³³ At first, Rosmini presented the definition of order as '*cospirazione*'; now he fully uses the term '*convenienza*', directly present in Wolff. So, the question we must ask is: *why does Rosmini consider order almost as Wolff considered perfection?*

Rosmini starts his section «*Dei concetti di perfezione e di perfetto*» thus:

L'uno, rimossa ogni molteplicità, non dà alcun concetto né di perfetto, né di perfezione. I concetti di perfetto e di perfezione compariscono alla mente, tosto che ella pensa quell'uno che risulta da' più, il quale si ravvisa in un dato ordine. Perfetto dunque è una qualità, che si predica dell'uno in quanto risulta dai più.³⁴

Perfect is a *quality* – predicated upon the unity formed by a relationship between entities. Rosmini also formulates it as: «[...] perfetto è un predicato che si dà all'uno in quanto risulta da più»;³⁵ and: «Perfetto [...] si dice "l'uno formato nel modo più compiuto dalle entità che sono atte a formarlo"». ³⁶ If *perfect* is a quality predicated upon the unity formed, *perfection* is defined thus:

Ma se si considera l'uno in relazione di ciascuna entità che lo costituisce, e si considera che da quella entità riceva qualche parte dell'essere suo come uno, questa relazione si suol dire una perfezione. Altro dunque è una perfezione, altro è la perfezione. La perfezione è l'astratto di perfetto: ma una perfezione non è l'astratto di perfetto semplicemente preso, ma di perfetto parzialmente preso.³⁷

Perfection is the *abstraction* of the perfect, the relation between the entities forming the corresponding unity. A perfection, however, is not the abstraction *as such*, but only an instance of it. Rosmini, then, addresses our question about the relation between order and perfection. He says that the universal subject of perfection is «l'uno che risulta dai più». ³⁸ There are different kinds of perfect, since there are different kinds of resulting unities – corresponding to the three supreme categories of order (subjective, objective, and moral). He states that everything that was said about the reason of order also refers to the reason of perfect unity: «[...] l'ordine e il perfetto sono due concetti che si riferiscono alla stessa cosa, ma considerata da un lato

³¹ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 293.

³² *Ibidem*, p. 291.

³³ *Ibidem*, p. 296.

³⁴ *Ibidem*, p. 306.

³⁵ *Ibidem*, p. 307.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 308.

opposto».³⁹ The difference between both concepts is a matter of *perspective*: if regarded from the point of view of the relation – the *cospirazione* (convenience, or concordance) – we have *order*; if considered from the standpoint of the result – the *unity* – we have *perfection*.

Rosmini seems to *rethink* the Wolffian thematic of order-perfection in that he understands order *closer* to perfection. His very definition of order resembles Wolff's definition of perfection – even more than his own definition of perfection does. If Wolff does not seem to distinguish between both perspectives of the relationship that results in perfection, Rosmini's account is intriguing exactly because of that.

Furthermore, Rosmini establishes⁴⁰ that the determining reasons of order correspond to the reasons of the perfect – and that the rules of order and the perfect relate to one another. We must highlight Rosmini's supreme rule to judge order: «la convenienza risultante da tutte le convenienze delle singole entità o, come abbiamo detto più sopra, la relazione di tutte le loro relazioni».⁴¹ This point is crucial, because it stresses the importance of concordance in the interconnection between order and perfection – a pivotal point of contact between Wolff and Rosmini.

Rosmini's direct mention to – and critique of – Wolff appears immediately in the sequence:

Se dunque all'ordine Eterno e necessario, e agli ordini eternamente determinati, si dà il nome di ente, allora è vero quanto asseriscono i filosofi, che l'*ordine*, o il *perfetto* nulla aggiunge al concetto di ente, eccetto la considerazione della mente che distingue in tali enti le diverse entità onde risultano, le loro convenienze coll'ente risultante, e la loro armonia o cospirazione nell'uno.⁴²

Rosmini adds a footnote with the closing passage of the section about perfection in Wolff's *Ontologia*:

Perfectio rebus tribuitur, quatenus determinationes intrinsecae per rationem quandam [Rosmini's quote: quamdam] generalem, seu certas regulas [absent in Rosmini's quote: vel rationem generalem] explicari possunt. [...] Quoniam determinationes istae ens quoddam constituunt, quatenus sibi mutuo non repugnant [absent in Rosmini's quote: (§. 142.)]; perfectio rei nullam ei tribuit determinationem, quam non habet. Ipsa igitur non alio respectu rei tribuitur, nisi quatenus per notionem quandam [Rosmini: quamdam] generalem seu certas regulas explicari potest, cur determinationes intrinsecae tales potius esse debeant, quam aliae.⁴³

For our purposes, such quote serves more as clear evidence of Rosmini's reading of Wolff's

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 308-309.

⁴¹ *Ibidem*, p. 309.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ontol.*, § 530; also: ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 309. About this reference from Rosmini to Wolff, see: OTTONELLO, *Wolff in Rosmini*, cit., p. 179.

works on metaphysics first-hand⁴⁴ than as a topic to be addressed systematically – which I intent to do in future research. For Wolff, according to Rosmini, perfection does not add anything to the concept of being – it merely points out the state of affairs of the relationship between entities at hand. If a manifold of entities agree with one another, we say that there is perfection, but such statement does not add anything to their beings that was not contained in their respective essences. Rosmini, on his turn, considers that perfection may indeed add something to the being of a thing – but here we will merely mention such point.⁴⁵

We must keep in mind that Rosmini seems to highlight the notion of *convenience* in matters of order and perfection, and that such notion concerns the entities in a relation that implies the notions of order (if considered the relation itself) and of the perfect (if regarded the resulting unity). Now, we will unfold the notion of convenience in practical philosophy.

2. Moral Perfection

(a) Wolff

Once analysed Wolff's and Rosmini's *ontological* notions of perfection, we will address the respective *practical* notions. Firstly, we must stress that Wolff's practical philosophy is well known to be perfection-based.⁴⁶ In his *Deutsche Ethik* (1720), he formulates the general rule for human actions as: «Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet: unterlaß, was ihn unvollkommener machet»⁴⁷. Such rule is also the very law of nature⁴⁸: the

⁴⁴ For an overview of Rosmini's bibliographical reception of Wolff, see: OTTONELLO, *Wolff in Rosmini*, cit., pp. 172-174.

⁴⁵ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., pp. 309-315.

⁴⁶ See, among others: U. GOLDENBAUM, *Wolff's Powerful Concept of Perfection and Its Roots*, in S. SCHIERBAUM – M. WALSHOTS – J. WALSH (eds.), *Christian Wolff's German Ethics. New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2024, pp. 67-86; P. GUYER, *Perfection, Autonomy, and Heautonomy. The path of Reason from Wolff to Kant*, in J. STOLZENBERG – P.O. RUDOLPH (eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, vol. 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2007, pp. 299-322; H. KLEMME, *Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive*, in J. STOLZENBERG – P.O. RUDOLPH (eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, vol. 3, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2007, pp. 163-180; E. LANZINI STOBBE, *Is Christian Wolff's Practical Philosophy Eudaimonistic?*, in SCHIERBAUM – WALSHOTS – WALSH (eds.), *Christian Wolff's German Ethics. New Essays*, cit., pp. 153-173; T. ROSENKOETTER, *Perfection and the Foundations of Wolff's German Ethics*, in SCHIERBAUM – WALSHOTS – WALSH (eds.), *Christian Wolff's German Ethics. New Essays*, cit., pp. 174-195.

⁴⁷ DE, § 12.

⁴⁸ DE, § 19.

commandment by which nature – and here we must understand *reason* – obligates human beings, i.e., gives them the motive [*Bewegungs-Grund*] to act. Wolff defines motive precisely as «Gründe [...] des Wollens und nicht Wollens»⁴⁹ – so that our faculty of reason [*Vernunft*] gives us the reason [*Grund*] to act. Such reason to act is the reason to act for the promotion of the good and avoidance of evil. Good is defined as: «Was uns und unsern Zustand vollkommener machet»⁵⁰ – that which perfects our and other's (internal and external) states – defined as the «Art der Einschränkung» (DM, § 121) of a thing. Our actions are good if they promote perfection, and evil if they promote imperfection.⁵¹

If it is nature – “*die bewegende Kraft der Welt*”⁵² – that gives human beings a motive to act, the promotion of perfection is an obligation that ultimately rests upon the notion of concordance with such nature (grounded on reason). In the *Ethik*, Wolff states that: «[...] das Gesetz der Natur beruhe auf der Übereinstimmung unserer Handlungen mit unserer Natur».⁵³ And in the *Philosophia Practica Universalis*, he talks about the concordance with nature and essence: «Lex naturae nos obligat ad commitendas actiones essentiae ac naturae nostrae convenientes, & omittendas actiones eidem disconvenientes».⁵⁴ Such formulations are not at all surprising if considered within Wolff's metaphysics. Ontological perfection was defined as concordance – but now we must add that he considers both notions of *essence* and *nature* in a larger framework that comprises also his cosmology and natural theology.

According to Wolff, the main purpose of the world is the «Offenbarung der Herrlichkeit Gottes».⁵⁵ Such glorification of God is indeed the reflection of God's perfections – the realisation of greater perfections in the world, thus promoting a more perfect reflection of God's perfections.⁵⁶ As parts of the world, human beings have also a role to play in such promotion of the greater perfection of the world – which is why the final purpose of all human actions is said to be «die Vollkommenheit unser und unseres Zustandes, ingleichen die Vermeidung der

⁴⁹ DM, § 496.

⁵⁰ DM, § 422.

⁵¹ DE, §§ 2-3; see also: E. LANZINI STOBBE – L. SIMCHEN TREVISAN, *Obrigação, lei e direito natural em Wolff e a dicotomia entre ações boas e m as*, in D.S. CASTRO – M.O. MOURA – S.R.A. SOUZA – U.V. CORSI (eds.), *XXIV Semana Acad mica do PPG em Filosofia da PUCRS: Cinquentenário Filosófico. Filosofia antiga, medieval e moderna*, vol. 1, Editora Fundação F nix, Porto Alegre 2024, pp. 137-150.

⁵² DM, § 629.

⁵³ DE, § 28.

⁵⁴ PPU, I, § 188; see also: PPU, I, §§ 122-128.

⁵⁵ DM, § 1045.

⁵⁶ See also: E. LANZINI STOBBE, *A Teodiceia de Christian Wolff*, in «Kant e-prints», XIX, 2024, pp. e024005.

Unvollkommenheit»;⁵⁷ and the highest good for human beings is correspondingly defined as «einen ungehinderten Fortgang zu grösseren Vollkommenheiten».⁵⁸ And it is so, because «Wesen und Natur der Dinge sind Gottes Mittel»⁵⁹ for the main purpose of the world. When we say that human beings are *obligated* by our own *essence* and *nature* to *perfection*, we say that we are obligated to *be in concordance* with our own essence and nature – meaning the promotion of perfection (concordance) in general in the world. Such concordance with essence and nature is indeed the feature of Wolff’s practical notion of perfection that seems present in Rosmini’s own account.

(b) Rosmini

Rosmini’s practical conception of perfection lies in the core of his practical philosophy. We will focus on his *Principi della Scienza Morale*, although Rosmini does explicitly refer to Wolff in the *Storia Comparativa e Critica intorno il Principio della Morale* and in the essay *Storia dell’Etica*.⁶⁰ In the *Storia Comparativa*, he classifies Wolff’s principle of morality as a second class of positive principles that seeks the source of moral obligation in human nature⁶¹. He states that:

Altri, accorti che non conveniva cercare la perfezione di tutto l’uomo nella perfezione di una sua parte, posero questa umana perfezione nella perfezione di tutte le singole parti, e nell’armonia fra di esse. Wolfio, che dà appunto per principio della morale quello di cercare la propria perfezione, comincia dal definire la perfezione in generale “certa corrispondenza fra la diversità delle parti colla unità del tutto”, ed osserva sulle vestigia di Leibnizio, che “fu considerata siccome base della umana perfezione l’armonia delle varie potenze dell’uomo, e segnatamente la concordia de’ suoi desiderî colla ragione”.⁶²

Rosmini correctly identifies that Wolff’s principle of morality rests on perfection as harmony, and that it is related to Leibniz’s account. However, he does not focus on the meaning of perfection as *concordance* (with one’s essence and nature), which, we will see, is a major point of agreement between both philosophers.

To understand Rosmini’s account of practical perfection, we must briefly address some of the main concepts of his philosophy. Famously, the cornerstone of Rosmini’s philosophy is the

⁵⁷ DE, § 40.

⁵⁸ DE, § 44.

⁵⁹ DM, § 1032.

⁶⁰ In the *Storia dell’Etica*, Rosmini merely refers to the fact that Leibniz attempted to separate Ethics from Law, and that Wolff and the Wolffian school continued such project (cfr. ROSMINI, *Storia dell’Etica*, cit., p. 218).

⁶¹ ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., pp. 358-362.

⁶² *Ibidem*, pp. 361-362; cfr. OTTONELLO, *Wolff in Rosmini*, cit., pp. 177-178.

«idea dell'essere»⁶³ – being in its ideal form, innate to human beings.⁶⁴ Such idea is that by means of which all knowledge is possible, because it is the idea behind all ideas. Through the idea of being, human beings receive «lume della ragione»⁶⁵ – i.e., their reason is illuminated by being itself.

Rosmini considers «l'essere» in three modalities: *ideal* being (which is the opening of human beings to being as such, the possibility for everything to be given in such category); *real* being (the determination of being, by means of the presence of data from sensibility, the passage from mere possibility to actuality);⁶⁶ and *moral* being (located between ideal and real being, where morality will serve as passage from possibility to actually in concordance with the essence of everything). It is precisely within the dynamics between the three modalities of being that we will find Rosmini's account of practical perfection.

In the *Principi*, Rosmini formulates the moral law in several ways – two of which interest us more:

- (1) «Segui, nel tuo operare, il lume della ragione»;⁶⁷
- (2) «Vuogli, o sia ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza»⁶⁸.

For Rosmini, human beings are sentient-intelligent beings, possessing sensibility and intellect. Because of our intellect, we are capable of being illuminated by the light of being. We receive the moral law from such light: being illuminates human reason and, from there, we take that we must follow such light – implying an *obligation* to know being *as it is*, i.e., to recognise being in its *proper order*. Such obligation also implies to love being entirely (with one's will), so that we must love all being *in due order*.⁶⁹

It is not lightly that Rosmini uses the word 'order' at this point – his approach is directly connected to his account from the *Teosofia*. Thus, we are obligated to know and love all beings in their respective order – in the context of the concordance among parts forming a unity. And such context will ultimately lead to the notion of concordance with one's essence.

⁶³ For his whole argument in such regard, see: *ibidem*, pp. 51-65.

⁶⁴ Concerning the relationship between Wolff, Kant and Rosmini regarding *reason*, see: E. LANZINI STOBBE, *Reason and Light of Reason in Rosmini's Principle of Morality with Regard to Wolff and Kant*, in «Revista Instante», VI, 2024, 3, pp. 1-33.

⁶⁵ ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., p. 56.

⁶⁶ This is also an interesting topic about Rosmini's reception of Wolff – who is well known for his metaphysical account of '*complementum possibilitatis*'. I intent to address it in another study.

⁶⁷ ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., p. 56.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 107, 110.

Rosmini's account in the *Principi* recurs to the concept of the good to arrive at such conclusion.⁷⁰ Following the preceding Patristic and Scholastic traditions, he considers being and good as identical but regarded from different perspectives. Quoting Thomas Aquinas, Rosmini affirms that good is that which is wanted by everyone. A good thing is wanted because of the degree of perfection it contains, so that there is a direct relation between the perfection of a nature and the appetite as such. Furthermore, such appetite is related to the pleasure caused by that perfection: pleasure and displeasure relate to the intrinsic order of each thing, so that good is that which is in concordance with its respective nature, generating pleasure. Also this point seems close to Wolff – who defines pleasure as «Anschauung der Vollkommenheit»⁷¹ – even if Rosmini does not explicitly refer to it.

According to Rosmini, our intelligence observes in the *essence* of every thing (its determination of being) the rule by which to judge its good or evil. Good is, therefore, «*ciò che conviene alla natura della cosa*».⁷² In a formulation close to Wolff's practical account of perfection, Rosmini says that the *finality* of every thing is its perfect state – the *complete essence* of such nature.⁷³ Such meaning of perfect and perfection is also directly connected to the notion of unity resulting from order. Here, we grasp what it means to say that the moral being is the intermediary between ideal and real being: it concerns the *actualisation* of the possibility of ideal being in the actuality of the real being, so that morality is the tendency from one to the other. Moral good is the «*bene ordinato*»⁷⁴ – it concerns the order by which being presents itself to us, thus corresponding to *convenience* among the parts of a thing, and among things.⁷⁵ Every thing has a specific degree of perfection, in that it possesses being (or should possess, according to its essence). So, perfection – the good – of a thing is that which agrees with its essence, giving it «*pienezza*».⁷⁶

It is the same with human beings. Since we are constituted by soul and body⁷⁷, our goodness must correspond to both. There is a double tendency:⁷⁸ self-conservation (goods of existence), and self-perfection (goods of perfection). The *final end of human beings* is the «*perfezionamento di se' medesimo*»⁷⁹ – which is a tendency of human nature itself. The justification provided for it

⁷⁰ Rosmini considers the concept of the good in its relation to the idea of being, cfr. *ibidem*, pp. 65-85.

⁷¹ DM, § 404.

⁷² ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., p. 80; cfr. *ibidem*, p. 109.

⁷³ *Ibidem*, p. 81.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 95, 97.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 90-91, 95.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 91.

is that the final end of Creation is the good – perfection – of intelligent beings and their participation in the absolute Being, which is God. Also here Rosmini seems close to Wolff – who holds that the final end of the world is perfection, but in the sense that human beings can contribute to the increase of the perfection of the world.

Rosmini's perfectionism is characterised by the identification from acting morally well and acting seeking the order of being⁸⁰ – the *concordance with the essence of being*. Because humans are intelligent beings, we are illuminated by the light of reason, thus having knowledge of being; such knowledge shows us that not only we must know, but also love all being; and such knowledge and love must address being in the order by which it presents itself to us. Human beings cognise the obligation to act in accordance with the knowledge of being in its proper order and, when we recognise such obligation, we assume that we must act accordingly.⁸¹ It is, ultimately, an *obligation* that concerns the *essence* of human beings, because it commands us to act – from the perspective of the moral being – toward the full actualisation of our essence, thus becoming what we are in essence, participating in being as such and its order. This point seems also consonant with Wolff's practical conception of perfection since, as we have seen, he constantly affirms that our essence and nature (and the essence and nature of all things) obligate us to promote perfection and avoid imperfection.

Final Remarks

Although Rosmini does not explicitly mention Wolff in his main account from the *Principi*, Wolff's influence on Rosmini's conception of perfection cannot be overlooked – particularly considering that he directly quotes Wolff in other works. To be sure, Wolff and Rosmini find themselves in a larger tradition that connects the concept of perfection to the notion of concordance with essence and nature – comprising Ancient to Modern philosophy. However, it is remarkable that Rosmini addresses Wolff in his context – since Wolffianism had already almost vanished from the philosophical scene due to Kant's criticism – which could show that Wolffian philosophy can still have something to add to the philosophical debate even after Kant.

emanuel.stobbe@gmail.com

(Postdoctoral researcher at the Universidade Estadual de Londrina, Brazil)

⁸⁰ *Ibidem*, p. 112.

⁸¹ Cognition and recognition of the good, as well as the role of the will, are topics of great interest in Rosmini's practical philosophy, which I plan to address in another paper. See, for instance: *ibidem*, pp. 128, 131ss.



MATTIA RAGAZZONI

ROSMINI LESSICOGRAFO

DALLA REVISIONE DEL VOCABOLARIO DELLA CRUSCA AL DIZIONARIO DELLA LINGUA ITALIANA DI TOMMASEO-BELLINI

ROSMINI AS LEXICOGRAPHER.

FROM THE REVISION OF THE VOCABOLARIO DELLA CRUSCA TO TOMMASEO-BELLINI'S DIZIONARIO DELLA LINGUA ITALIANA

In studies on Antonio Rosmini's multifaceted intellectual activity, language represents an often overlooked topic. This article presents the unpublished lexicographical work carried out by Rosmini for a revision of the Vocabolario della Crusca, and then focuses on his direct involvement in the compilation of philosophical entries for Tommaseo and Bellini's Dizionario della lingua italiana, in order to highlight Rosmini's participation in the nineteenth century «questione della lingua».

1. Antonio Rosmini e la «questione della lingua»

Negli studi sulla multiforme attività intellettuale di Antonio Rosmini la lingua rappresenta un tema spesso trascurato. Eppure, il lavoro lessicografico svolto per una revisione del *Vocabolario della Crusca* pensata con mentalità puristica,¹ la lettera a Pier Alessandro Paravia (poi

¹ Per un approfondimento sulle carte linguistiche inedite di Antonio Rosmini, mi sia consentito il rinvio alla mia tesi di laurea magistrale, attualmente in fase di pubblicazione: M. RAGAZZONI, «Nostra intenzione è pubblicare colle stampe un Vocabolario della lingua». Per un'edizione degli «scritti linguistici» di Antonio Rosmini, conservati presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità di Stresa, Corso di Laurea magistrale in Lettere moderne, Università degli Studi di Milano, a.a. 2021/2022, relatore Giuseppe Polimeni, correlatore Giovanni Benedetto. Per un'analisi storico-linguistica di una porzione delle aggiunte rosminiane al *Vocabolario della Crusca*, si veda M. RAGAZZONI - E. FELICANI, «Un vocabolario è la più lunga e faticosa impresa che vi possa essere». Studio preliminare

pubblicata con il titolo *Sulla lingua italiana*),² i carteggi e le numerose discussioni con due altri grandi intellettuali del Risorgimento, Niccolò Tommaseo e Alessandro Manzoni,³ gli scritti filosofici e teologici sul linguaggio, e il coinvolgimento – diretto e indiretto – nella compilazione di voci filosofiche per il *Dizionario della lingua italiana* redatto sotto la direzione di Niccolò Tommaseo e Bernardo Bellini⁴ testimoniano il profondo interesse linguistico e lessicografico che caratterizzò l'intera vita del filosofo, e dimostrano l'attiva partecipazione del Roveretano alle discussioni coeve sulla «questione della lingua».

È senz'altro significativo che due esperienze lessicografiche di notevolissimo rilievo si

alle «Osservazioni e giunte da farsi al nuovo Vocabolario della Crusca» di Antonio Rosmini, in «The Rosmini Society», II, 2021, pp. 187-213.

² Cfr. *Lettera a Pier Alessandro Paravia sulla Lingua italiana*, in A. ROSMINI, *Prose ossia diversi opuscoli*, Veladini e C., Lugano 1834, pp. 53-88. Lo scritto è stato recentemente ripubblicato in A. ROSMINI, *Scritti letterari*, a cura di L.M. GADALETA - U. MURATORE, Città Nuova, Roma 2021, pp. 263-304. Si tratta del «più notevole scritto 'pubblico' di taglio puristico che Rosmini abbia dato alle stampe» (C. MARAZZINI, *Manzoni e Rosmini nella questione della lingua*, in ID., *Unità e dintorni. Questioni linguistiche nel secolo che fece l'Italia*, Mercurio, Vercelli 2013, pp. 237-263: 241). Per un approfondimento, si vedano V. COLETTI, *Rosmini, Manzoni e una lingua «più omogenea e più certa»*, in «Rivista di letteratura italiana», V, 1987, pp. 263-288, in particolare pp. 269-272; MARAZZINI, *Manzoni e Rosmini nella questione della lingua*, cit., pp. 241-243.

³ Oltre ai riferimenti a dialoghi avvenuti di persona reperibili nelle lettere, si hanno le seguenti testimonianze: N. TOMMASEO - G. BORRI - R. BONGHI, *Colloqui col Manzoni, seguiti da memorie manzoniane di D. Fabris*, a cura di G. TITTA ROSA, Ceschina, Milano 1954; R. BONGHI, *Stresiane*, a cura di G. MORANDO, Cogliati, Milano 1897. Si rimanda inoltre ai seguenti carteggi editi: A. ROSMINI, *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, voll. 1-13, Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894; A. ROSMINI, *Lettere I (2 giugno 1813-19 novembre 1816)*, a cura di L. MALUSA - S. ZANARDI, Città Nuova Editrice, Roma 2015; A. ROSMINI, *Lettere II (27 novembre 1816-dicembre 1819)*, a cura di L. MALUSA - S. ZANARDI, Città Nuova Editrice, Roma 2016; *Carteggio Manzoni-Rosmini*, a cura di P. DE LUCIA, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2003; N. TOMMASEO - A. ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. MISSORI, voll. 1-3, Marzorati, Milano 1967-1969. Di notevole interesse è la lettera del 14 ottobre 1843 con cui Rosmini ripete per iscritto a Manzoni le proprie riserve circa l'opzione fiorentinista esposta nel primo capitolo del trattato *Della lingua italiana* (cfr. *Carteggio Manzoni-Rosmini*, cit., pp. 77-83); in proposito, si vedano COLETTI, *Rosmini, Manzoni e una lingua «più omogenea e più certa»*, cit., pp. 278-279; MARAZZINI, *Manzoni e Rosmini nella questione della lingua*, cit., pp. 247-253.

⁴ In proposito, si vedano MARAZZINI, *Manzoni e Rosmini nella questione della lingua*, cit., p. 240; D. MARTINELLI, *Tommaseo tra Rosmini e Manzoni*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», X, 2024, 4, A, pp. 113-128: 121-128.

collochino agli estremi opposti della vita intellettuale di Rosmini: un ambizioso progetto di «pubblicare colle stampe un Vocabolario della lingua, il quale più che sia possibile avvicini a cosa perfetta»⁵ (la revisione del *Vocabolario della Crusca*) e un dizionario che fu un vero monumento nazionale del Risorgimento⁶ (il *Dizionario della lingua italiana* di Tommaseo e Bellini).

2. Antonio Rosmini e la revisione del Vocabolario della Crusca

Condizione necessaria per approfondire la posizione del filosofo roveretano nel dibattito ottocentesco sulla «questione della lingua» è mostrare il ragguardevole lavoro da linguista svolto in gioventù con la collaborazione di alcuni amici. L'inedito progetto giovanile di aggiunte al *Vocabolario della Crusca* manifesta infatti l'acuta sensibilità per la questione dell'italiano e del suo vocabolario che animò il giovane Rosmini, e attesta una precoce, ma determinata e attenta passione per gli studi linguistici. Possiamo considerare fondamentale per la nascita dell'idea di una revisione del *Vocabolario della Crusca* l'acquisto da parte dello zio Ambrogio Rosmini nel settembre 1811 dei volumi del Vocabolario nell'edizione corretta e ampliata da padre Cesari, in collaborazione con il letterato roveretano Clementino Vannetti.⁷ Infatti, il sedicenne Antonio, immerso nello studio dei classici italiani e attento alla larga eco delle polemiche sull'italiano suscitate

⁵ Archivio storico dell'Istituto della carità (d'ora in poi ASIC), A.2, 71/A, f. 140r.

⁶ Riprendendo le parole di Luigi Pomba (direttore-gerente dell'Unione tipografico-editrice torinese), che così concludeva l'introduzione (intitolata *Società editrice*) al *Dizionario della lingua italiana*: «Dal fin qui detto ci lusinghiamo avrà il lettore veduto quale sia il disegno dei Compilatori; e quanto abbiano fatto essi e noi per dotare l'Italia di questo Gran Dizionario della sua lingua. Speriamo pertanto che ce ne saranno grati gl'Italiani tutti; giacché la lingua, rappresentanza la più esplicita del sentimento e dell'idea nazionale, dovrà tanto più ora essere da ognuno, e in ciascuna provincia più disforme per dialetto, studiata, capita e fatta cosa propria. Molti e molti, speriamo adunque, concorreranno, associandovisi, a far prosperare un'impresa che può dirsi a buon diritto un vero nazionale monumento. Per la Società. Il Direttore-Gerente Luigi Pomba» (N. TOMMASEO - B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, vol. I, p. I, Unione tipografico-editrice, Torino 1861, p. XI).

⁷ Cfr. la lettera di consegna dell'opera ad Ambrogio Rosmini: Giampietro Beltrami ad Ambrogio Rosmini, Rovereto, 19 settembre 1811 (ASIC, A.1, XIV, App. 1, ff. 6r-7v), pubblicata in D. BONAPACE, *Giovampietro Beltrami: figura singolare di prete e letterato del primo Ottocento roveretano*, Longo, Rovereto 1991, p. 57. L'epistolario rappresenta una fonte insostituibile: i due recenti volumi delle lettere giovanili di Rosmini curati da Luciano Malusa e Stefania Zanardi e le lettere inedite conservate nell'ASIC permettono di ricostruire la cronistoria del progetto per il «nuovo Vocabolario della Crusca».

proprio dall'opera del Cesari,⁸ del quale era fervente ammiratore, ideò l'iniziativa di collaborare, con alcuni amici roveretani, a un'edizione migliorata del *Vocabolario della Crusca* che rimediasse a quei molti «sconci»⁹ individuati nel dizionario, nonostante il rigore e la meticolosità dei compilatori fiorentini e del Cesari. Così, il 9 dicembre 1813, Rosmini iniziò la compilazione dello «Zibaldone o sia note sopra la lingua italiana».¹⁰ Successivamente, il 16 febbraio 1814 affrontò da solo l'ambizioso progetto di aggiunte al *Vocabolario della Crusca*, cominciando il primo libro di «Osservazioni, e giunte da farsi al nuovo Vocabolario della Crusca».¹¹ Nonostante il considerevole numero di persone che aderirono al progetto,¹² dai materiali studiati possiamo constatare che

⁸ Il Cesari era solito trascorrere le vacanze autunnali a Rovereto, dove godeva di grande reputazione e, nel 1813, fu nominato Accademico degli Agiati. Rosmini e i suoi amici avevano seguito con interesse la polemica con il «Poligrafo», come si può desumere dalla seguente lettera, L. Sonn ad A. Rosmini, senza data (del 1813, oppure del 1814) (ASIC, A.1, XIV, App. 1, ff. 513-514): «Qui vi mando quelle bazzecole che sono state date fuori in difesa dell'ultimo Vocabolario contro li compilatori del "Poligrafo" di Milano con qualche altra cosellina, le quali però tutte mirano allo stesso fine. Queste scritture sono del Cesari, da quella lettera in fuori, che comincia: "Ci par mill'anni, eccetera" la quale è del Pederzani». Per un approfondimento sul «Poligrafo», si rimanda al capitolo *L'esperienza del «Poligrafo»*, in C. BONSI, «La lingua è università di parole». *La Proposta di Vincenzo Monti*, Esedra, Padova 2018, pp. 23-44; si veda anche A. DARDI, *Gli scritti di Vincenzo Monti sulla lingua italiana*, Olschki, Firenze 1990.

⁹ Cfr. la lettera del 19 settembre 1814 all'allora presidente dell'Accademia della Crusca, Pietro Ferroni: «Avvisando io [...] li grandi sconci che pur sono nel Vocabolario malgrado di tutte le diligenze e cure e fatiche del P[adre] Cesari, e le tante cose che tuttavia mancano a perfezione, e alcune, che vi stanno, come dicesi a pigione, io ho fermato por mano al perfezionamento di quest'opera necessarissima non che all'Italia al Mondo» (lettera 24, A. Rosmini a P. Ferroni, 19 settembre 1814, Rovereto, in ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 198-200).

¹⁰ ASIC, A.2, 72/1, ff. 244-295.

¹¹ «Osservazioni, e giunte da farsi al nuovo Vocabolario della Crusca. Stampato in Verona M.DCCC.VI dalla Stamperia di Dionigi Ramanzini. Con permissione. Cominciate a' 16 Febb. M.DCCC.XIV. in Rovereto. Queste furono fatte da varj amanti della lingua italiana» (ASIC, A.2, 72/1, f. 2).

¹² Il gruppo di lavoro si venne man mano a comporre come segue: Antonio Rosmini, Giuseppe Rosmini, Francesco Fontana, don Carlo Tranquillini e don Giampietro Beltrami a Rovereto; Luigi Sonn e Simone Tevini a Trento; Antonio Cesari a Verona (cfr. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 126). L. Malusa («Introduzione», in ROSMINI, *Lettere I*, cit., p. 76) e S. Zanardi (*Spunti di «modernità» nell'interesse del giovane Rosmini per la lingua italiana*, in G. PIAIA - I. MANOVA [eds.], *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, CLEUP, Padova

Rosmini era il principale, se non l'unico, promotore dell'iniziativa.

A un certo punto, nel luglio del 1814, per questa rosminiana impresa del *Vocabolario* sembra esserci una svolta clamorosa: grazie alla mediazione dell'amico Francesco Fontana, la notizia delle «giunte» che si stavano elaborando in Rovereto dal giovane Rosmini arrivò fino alle orecchie del presidente dell'Accademia della Crusca, Pietro Ferroni, il quale si mostrò incuriosito e interessato al progetto tanto da proporre che gli fossero inviati i lavori, avanzando inoltre la possibilità che Rosmini e lo stesso Fontana venissero aggregati all'Accademia.¹³ Ciononostante, il Roveretano non fu particolarmente entusiasta di aderire subito all'offerta della prestigiosa accademia, e dichiarò di voler prendersi del tempo per pensarci.¹⁴ Venne tuttavia persuaso dall'insistenza e dai consigli del più giovane amico,¹⁵ e in agosto Rosmini scrisse al Ferroni, presentando brevemente sé e il suo lavoro.¹⁶ Poco dopo, il 19 settembre, Rosmini stese e inviò una lunga lettera

2014, p. 125) riferiscono che per il suo progetto Rosmini ebbe rapporti anche con Giuseppe Telani, Alberto Cobelli e Bartolomeo Menotti.

¹³ Cfr. RADICE, *Annali*, vol. I, cit., p. 126.

¹⁴ «Del mandare la nostra raccolta di voci all'Accademia fiorentina or tacciami, prima ci penserò». Inoltre, pose precise condizioni. Innanzitutto, riguardo al come e a che scopo l'Accademia stesse lavorando: «A voi or tocca di informarmi interamente su quest'opera de' Sig[nori] Accademici. Voi indagate, razzolate voi, sì che mi sappiate dir tutto, l'ordine che tengono, il tempo che l'han cominciata, quanto sono inoltrati, se intendono porvi anco le maniere del secolo decimonono intaccato del *malan francese*, o se pur frugano pe' classici, se lassano a parte l'anticaglie e i ribboboli del trecento raccolti dal Cesari, tutto insomma [...]. Quando saprò tutto allora deciderò. Per divenire accademico io l'ho per grande onore, ma voi sapete quanto io cerchi, o curi l'onore. [...] il p[ri]mo patto saria quello di doversi accomodare a quelle mie osservazioni sull'ordine di compilare il vocabolario» (lettera 17, A. Rosmini a F. Fontana, 14 luglio 1814, Rovereto, in ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 187-192).

¹⁵ Fontana consigliò di accettare la nomina a qualsiasi condizione per i vantaggi che essa offriva, come la possibilità di entrare in relazione con tutti i letterati fiorentini, lo stimolo per dover concorrere con autentici studiosi, e il vantaggio di ricevere, come membri, tutte le pubblicazioni dell'Accademia. Cfr. F. Fontana ad A. Rosmini, 2 agosto 1814, Firenze (ASIC, A.1, XIV, App. 1, ff. 44-45): «Non vi proposi l'essere Accademico per fasto, o per essere onorati, come voi dite, odiando io quanto voi gli onori tutti». Rosmini verrà aggregato all'Accademia della Crusca solo nel 1853.

¹⁶ «Per quello che spetta il compilare un perfetto Vocabolario della lingua *italiana* cui io, già è alcun tempo, (ajutato d'alcuni valenti amici, e in ispezialità dal Fontana) ho posto mano, e ho raccolte oramai di molte giunte da farvi, qui e' non pare a me luogo di doverne parlare, ma sì, se ella avrà la bontà di ascoltarmi, intendo volerne dire in un'altra mia minutamente» (lettera 18, A. Rosmini a P. Ferroni, 31 luglio 1814 [ca.], Rovereto, in ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 192-193).

al presidente della Crusca, presentandogli il motivo dell'iniziativa ed esponendogli il lavoro compiuto fino a quel momento.¹⁷ Il Ferroni rispose accettando la collaborazione alla quinta edizione del *Vocabolario* e promettendo che nella prefazione al *Vocabolario* i nomi dei collaboratori sarebbero stati citati.¹⁸

In quei mesi, tra l'estate e l'autunno del 1814,¹⁹ Antonio Rosmini e l'amico trentino Luigi Sonn lavorarono al secondo quaderno di «Osservazioni, e giunte». Dopo aver messo a punto il metodo²⁰ e il piano di lavoro, i due giovani studiosi dedicavano parte delle loro giornate a

¹⁷ «Ora eccomi ad attenere la promessa, e sporre e snocciolare un po' i miei pensamenti quanto al lavoro del *Vocabolario*. Avvisando io (che de' avvisarli chicchesia frughi un pocolino per quello, s'e' non è orbo al tutto) li grandi sconci che pur sono nel *Vocabolario*, malgrado di tutte le diligenze e cure e fatiche del P[adre] Cesari, e le tante cose che tuttavia mancano a perfezione, e alcune che vi stanno, come dicesi, a pigione, io ho fermato por mano al perfezionamento di quest'opera necessarissima non che all'Italia al Mondo. [...] Con un assiduo lavoro di sei mesi ho fatto buona raccolta di giunte e ho messo in iscrittura e l'ordine da tenersi nel compilare il nuovo vocabolario e le cose che fanno mestieri al perfezionamento. Appresso avendo io saputo che l'illustre accademia della Crusca s'era posta essa medesima a sì fatta opera, per un verso io mi sono racconsolato e rallegrato p[er] l'utile che io vedeva troppo bene dovere essere maggiore da opera cotale, fatta p[er] una unione di persone dotte, che non p[er] tre giovanetti che non sono stati molto ancora pe' vasti campi della litteratura diportandosi, ma per l'altro mi nojava il dubbio non sien forse gittate, e perdute, e al vento sparte le fatiche non leggeri che io ho fatte, non tanto però che dell'opera mi facesse ristare o mollare. Ora la sua cortesia mi porge bel destro a far sì ch'esse non sieno state vane queste fatiche mie, delle quali (come ognun sa che addiviene de' proprj parti) io era grandemente tenero. Adunque (pregiatiss[imo], Sign[or] mio) io sono pronto d'approfitarmi della bontà sua; ma innanzi tratto di due coseline holla a priegare, e la p[ri]ma è, volere Ella (sì, come amico) chiarirmi al tutto quanto al lavoro de' Sig[nori] Accademici, e all'ordine che e' tengono, e alla maniera con cui spogliano i classici, e alle correzioni, e appresso informarmi degli utili e vantaggi di chi contribuiscano assai al perfezionamento di tale opera. La seconda cosa è che non comportando la mia naturale timidezza e riservazione, che io ardito e direi quasi sfacciato presenti a una accademia (senza che Ella m'abbi fatto cenno o invitato) miei lavori; però io la prego di farmi avere due versi dall'accademia, e ciò per assicurare e 'ncoraggiare l'animo mio» (lettera 24, A. Rosmini a P. Ferroni, 19 settembre 1814, Rovereto, in ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 198-200).

¹⁸ P. Ferroni ad A. Rosmini, 25 agosto 1814, Firenze (ASIC, A.1, XIV, App. 1, ff. 73-75).

¹⁹ Luigi Sonn soggiornò a Rovereto dal 17 agosto sino al 5 ottobre (cfr. RADICE, *Annali*, vol. I, cit., p. 143).

²⁰ Al piano metodologico Rosmini affiancò l'iniziativa di possedere una propria tipografia al fine di poter stampare corrette edizioni di classici; si informò persino riguardo alla spesa e al necessario. In proposito, Radice riporta una lettera del Sonn al Tevini del 2 settembre 1814: «Né crediate già, vedete che non si mandino ad effetto questi pensamenti del dolcissimo nostro e

esaminare i classici della letteratura italiana e a raccogliere le aggiunte per il nuovo *Vocabolario*.²¹ Nel giro di breve tempo, però, l'iniziativa cominciò a subire un certo rallentamento. Le perplessità dell'altro amico trentino, Simone Tevini, riguardo a una buona riuscita del progetto,²² e il silenzio del presidente della Crusca seguito alle altre lettere di Rosmini²³ frenarono il proseguimento delle ricerche.²⁴ Ciononostante, Rosmini portò avanti il lavoro, iniziando un terzo

valentissimo Antonio, che non la 'ndovinerete voi; poich  egli   s  'nfiammato e acceso, che oltre aver fatto il metodo, di cui detto, e' si pensa, ed ho si avveri di metter suso una stamperia, alla qualcosa fare egli oggimai pensa di forza per potersene informare sulla spesa e le cose necessarie» (RADICE, *Annali*, vol. I, cit., p. 133, nota 80).

²¹ L. Sonn a S. Tevini, Rovereto, 23 settembre 1814 (ASIC, A.1, XIV, App.1, ff. 85-86r): «Di poi l'innanzi mangiare m'impiegava nel razzolare "I Fioretti di Santo Francesco" e n'ho gi  buona parte pescato facendo molte giunte».

²² «Il Tevini, incitato dal Sonn ad una maggiore collaborazione, addusse la ragione che bisognava raccogliere anche i vocaboli greci e latini e spiegare la loro trasformazione in volgare, e raffredd  gli entusiasmi, perch  se uomini peritissimi non erano riusciti a compilare un vocabolario perfetto, tanto meno lo avrebbero potuto dei giovanetti» (RADICE, *Annali*, vol. I, cit., p. 127). Cfr. la lettera di S. Tevini ad A. Rosmini, Povo, 24 settembre 1814 (ASIC, A.1, XIV, App.1, ff. 88-89r).

²³ Fatto che instill  il sospetto nel gruppo roveretano di non essere pi  ben accolto (cfr. RADICE, *Annali*, vol. I, cit., p. 128; COLETTI, *Rosmini, Manzoni e una lingua «pi  omogenea e pi  certa»*, cit., p. 269). Malusa riporta che Rosmini abbozz  per Ferroni tre lettere piuttosto risentite, nessuna delle quali fu perch  inviata al presidente dell'Accademia della Crusca (cfr. MALUSA, *Introduzione*, in ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 86-87).

²⁴ Il 5 maggio 1815 Rosmini scrisse al Tevini una lettera in cui elencava le dieci occupazioni principali delle sue giornate: le lezioni di filosofia e di matematica; le osservazioni e giunte al Vocabolario della Crusca; la stesura de *Il giorno di solitudine*; le pratiche di piet ; lo studio del latino ciceroniano; lo studio dei classici italiani; lo studio del disegno; lo studio della geografia; lo studio della poesia, soprattutto oraziana; il culto dell'amicizia. Cfr. la lettera 61, A. Rosmini a S. Tevini, 5 maggio 1815, Rovereto (ROSMINI, *Lettere I*, cit., pp. 269-271): «Io sono tanto affollato, e ravvolto in occupazioni, che non ho una goccia di tempo da disporre, e notate che alcune mie occupazioni che vi dir  parranno leggere, e da doversi agevolmente mutare, ma non  , perch  tutte traggono ad un solo fine, e un picciolo cambiamento, sconcerebbe grandi PROGETTI. Io, per dirvi delle mie occupazioni primieramente ho la scuola di filosofia e matematica dove mi va del gran tempo, perch  sono // [131r] cose che mi vanno al dente, e perch  (ci  che pi  stringe)   mio dovere. Poi ho l'affare comune del Vocabolario, e credete pure ch'egli non   un lavoriero corto o da gabbo. Ho (la cosa che pi  amo di tutto) il mio libricino di solitudine, nel quale si possono spendere quante ore si voglia che egli se le bee, perch    cosa vasta, e difficile e lenta specialmente per la mancanza de' libri. Quarto, del bel tempo mi va nelle cose sacre e ne' doveri da Cristiano. Qui si possono calcolare

quaderno di «Osservazioni, e giunte», un secondo «Zibaldone» di «note sopra la lingua italiana», e un quadernetto di «voci barbare». Alla fine del 1815, il progetto del *Vocabolario* venne definitivamente soffocato per più ragioni.²⁵ Così, silenziosamente, il gruppo di ricerca si sciolse. Il lavoro si interruppe, e non venne più ripreso.

Le carte di questo progetto sono oggi conservate all'Archivio storico dell'Istituto della carità di Stresa nei faldoni «A.2, 71/A» e «A.2, 72/1». Il faldone «A.2, 71/A» contiene scritti di carattere linguistico di varia natura, per lo più appunti e annotazioni, nei quali non vi è particolare sistematicità,²⁶ ma dai quali traspare il forte interesse del giovane Rosmini verso le questioni linguistiche, e si intravede il germogliare del progetto di «pubblicare colle stampe un *Vocabolario della lingua*, il quale più che sia possibile avvicini a cosa perfetta».²⁷ Il faldone «A.2, 72/1» preserva materiali di notevole valore: si tratta di sei quaderni contenenti osservazioni e giunte al *Vocabolario della Crusca*, errori trovati nel *Vocabolario della Crusca* di Antonio Cesari, voci barbare e modi di sintassi non italiana, e note sopra la lingua italiana. Queste carte, con le loro 367 pagine

il meno due ore al dì. Quinto, ho intrapreso il volgarizzamento d'alcune orazioni di Cic[erone], e già sono venuto al termine di tre. Ma credete che sieno tutti qui i miei lavori? Dove lasciate il commercio letterario, lo studio del disegno che adesso ho ripigliato, quello della geograf[ia], la conversazione degli amici che pure ha tanta forza sul mio animo da furarmi alcune ore? Dove lasciate poi lo studio della poesia? Voi vedete che questi sono pesi non lievi, e sì vel dico io che non ho un quarto d'ora di riposo comunemente, e che se Iddio non m'ajutasse in singular maniera (cui ahi quanto sospiro di potere col diffondere quanto sta in me da lui ajutato la gloria del suo nome *contraccambiare!* Vedete voce di confidenza?), se Dio non m'ajutasse questi miei fiacchissimi omeri dovrieno sicuramente sotto a tal soma succumbere e soggiacere».

²⁵ Gli studi filosofici, nuovi interessi culturali, la stesura de *Il giorno di solitudine*, e l'iscrizione all'università di Padova da parte di Rosmini; le malattie del Fontana, l'aiuto più valido, e del fratello Giuseppe; le ordinazioni diaconali e sacerdotali di Sonn e di Tevini, e i loro nuovi compiti; e anche un'antipatia nascosta nutrita da don Beltrami e da padre Cesari verso questi giovanissimi letterati.

²⁶ A eccezione del «Progetto di vocabolario» (ASIC, A.2, 71/A, ff. 139-146), fascicolo che rappresenta il manifesto programmatico per la compilazione dei quaderni di «Osservazioni, e giunte» del faldone «A.2, 72/1». In apertura del fascicolo viene dichiarato che, per arrivare «a cosa perfetta», occorre proporre dei «medicamenti» alla ristampa del *Vocabolario della Crusca* del Cesari. Rosmini, infatti, conscio che il suo lavoro debba mostrare «sommamente la ricchezza di nostra lingua», la quale è tutta nei classici trecenteschi e cinquecenteschi, ribadisce che le sue aggiunte saranno tratte esclusivamente dai libri a stampa «degnissimi (perché del buon secolo)» che «sfuggirono all'occhio e alla mente de' passati compilatori». Questa esigenza fondamentale di dover consultare la «più corretta edizione» dei «libri del buon secolo della lingua italiana» è testimoniata anche dal fascicolo intitolato «Catalogo» (ASIC, A.2, 71/A, ff. 1-2).

²⁷ ASIC, A.2, 71/A, f. 140r.

compilate, dimostrano il fitto lavoro di studio e di spoglio sistematico dei classici, annotati con risolutezza e rigore critico, oltre che con chiari propositi. Dallo studio di questi materiali si evince che Rosmini in gioventù non avesse un'idea della lingua e del suo vocabolario troppo differente da quella dei puristi.

Il fallimento della revisione del *Vocabolario della Crusca* non soffocò l'attività del Rosmini lessicografo. Quarant'anni dopo, infatti, il Roveretano venne coinvolto nella «più celebre realizzazione lessicografica del secolo»: ²⁸ il *Dizionario della lingua italiana* di Tommaseo e Bellini.

3. Tommaseo, Rosmini e il Dizionario della lingua italiana

Il *Dizionario della lingua italiana* fu per Niccolò Tommaseo l'opera di una vita. ²⁹

Le prime attestazioni circa una concreta progettazione del vocabolario da parte del Dalmata risalgono agli anni Trenta, decennio in cui la pubblicazione del *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana* ³⁰ lo aveva decretato a pieno titolo lessicografo della lingua italiana. Non essendosi concretizzata nel 1835 la proposta per la direzione di un «Dizionario della conversazione avanzata» da Giuseppe Pomba ³¹ a Niccolò Tommaseo, ³² quest'ultimo presentò a propria volta

²⁸ MARAZZINI, *Manzoni e Rosmini nella questione della lingua*, cit., p. 240.

²⁹ In proposito, si vedano M. FANFANI, *Tommaseo e il «Dizionario della lingua italiana»*, in G.L. BECCARIA - E. SOLETTI (eds.), *La lessicografia a Torino dal Tommaseo al Battaglia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 243-261; D. MARTINELLI, *Un vocabolario per la nazione. Storia del Tommaseo-Bellini attraverso il carteggio Tommaseo-Pomba*, in M. ALLEGRI (ed.), *Pensare gli italiani 1849-1890. I. 1849-1859*, Scripta edizioni, Trento 2021, pp. 519-539. Tra i contributi presenti in quest'ultima miscellanea, si veda anche M. FANFANI, *Dieci anni d'idee sulla lingua*, in ALLEGRI (ed.), *Pensare gli italiani 1849-1890*, cit., pp. 541-588.

³⁰ Negli anni Trenta, la prima edizione del dizionario (N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana*, Firenze, Pezzati 1830-1832) fu seguita non solo da una seconda (N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana. Seconda edizione con correzioni ed aggiunte dell'autore*, Milano, Crespi 1933), ma anche da una terza edizione (N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, Firenze, Vieusseux 1838).

³¹ Giuseppe Pomba era allora il direttore-gerente della stamperia «Vedova Pomba e figli. Stampatori e librai in principio della contrada di Po», divenuta nel 1850 la «Cugini Pomba e C.», la quale da lì a pochi anni diventò la società per azioni Unione tipografico-editrice torinese (UTET).

³² Il titolo sarebbe dovuto essere: «Dizionario della conversazione. Opera tradotta e compilata, colle opere tedesche, inglesi e francesi di questo genere, da vari letterati italiani sotto la direzione di Niccolò Tommaseo». Il progetto fallì poiché Tommaseo si trovava in esilio a Parigi (cfr. MARTINELLI, *Un vocabolario per la nazione*, cit., p. 521).

all'editore torinese un progetto ambizioso: la pubblicazione di un nuovo vocabolario della lingua italiana.³³ Da editore astuto qual era, volendo aspettare il momento giusto per cimentarsi in un'opera di tale importanza e spessore, il Pomba rifiutò la proposta, ritenendo che in quel periodo ci fossero troppa concorrenza e, soprattutto, una spietata pirateria editoriale.

Tommaseo dovette aspettare un ventennio prima di poter riprendere questo suo ambito progetto.³⁴ Arrivato finalmente a Torino nel maggio del 1854, riprese le fila della collaborazione con l'editore Maurizio Guigoni,³⁵ con il quale era in rapporto da diverso tempo per la realizzazione di un «Dizionario metodico comparato della lingua e dei dialetti d'Italia»: i due avviarono le trattative per la pubblicazione del dizionario della lingua italiana. Tuttavia, trovandosi in ristrettezze economiche, il Guigoni ritardava continuamente i lavori; nel frattempo, altri editori incominciarono a interessarsi all'impresa di Tommaseo. Il Guigoni decise dunque di istituire una società editoriale insieme a Guglielmo Stefani³⁶ e Giuseppe Pomba. Il 24 ottobre 1854 Tommaseo ne scriveva a Giovan Pietro Vieusseux,³⁷ suo vecchio amico:

[L]o Stefani pare voglia mandare innanzi davvero la cosa del Dizionario: e può, entrante com'è,

³³ Cfr. la lettera del 1835, conservata nel Fondo Tommaseo della Biblioteca nazionale di Firenze, e riportata in FANFANI, *Tommaseo e il «Dizionario della lingua italiana»*, cit., pp. 245-246: «Poi ch'è non s'è potuta mandare ad effetto l'impresa alla quale la Sua bontà m'invitava, io vengo a proporLe altra impresa più grande e più lucrosa, certo ch'io potrei pur dirigere da lontano: un dizionario della lingua intorno al quale io lavorai da molt'anni; e posso promettere 100.000 giunte ed altrettante correzioni e rifare filosoficamente l'intero lavoro. Il buon esito dei miei "Sinonimi" dà speranza buona pel nuovo cimento. Ella potrebbe associarsi con gli altri librai di Torino o con città d'altre parti d'Italia e tirare del libro un gran numero di esemplari, assicuratanne in prima, per via di sottoscrizione, la vendita. A modo di annunzio e in vece di prefazione io manderei un discorso di circa facce 100, nel quale esporrei il mio disegno. Poi, se la cosa si facesse, manderei a Torino un esemplare di ultima edizione preventivi, con le mie correzioni e le giunte. E se troppo fossero, farei trascrivere nettamente ogni cosa. Se a Lei paresse dover collocare un torchio nel paese di Svizzera non lontano dal Piemonte, io me ne andrei maggiormente costà per attendere io coi miei propri occhi alla stampa. Ci pensi. Proponga le condizioni, ch'è a Lei ne lascio la vece, siccome ad uomo intelligente e onesto e benevolo a me. L'impresa, ripeto, è di esito certo».

³⁴ Nel frattempo, nel 1841 Tommaseo pubblicò quella che può essere considerata la carta di fondazione del *Dizionario*, ovvero la *Nuova proposta di correzioni e di giunte al Dizionario italiano* (N. TOMMASEO, *Nuova proposta di correzioni e di giunte al Dizionario italiano*, co' tipi del Gondoliere, Venezia 1841).

³⁵ Il Guigoni era il direttore della Società editrice italiana di Torino.

³⁶ Guglielmo Stefani fu il fondatore della prima moderna agenzia di stampa in Italia: la «Telegrafia privata - Agenzia Stefani».

³⁷ Giovan Pietro Vieusseux fu il fondatore del Gabinetto scientifico-letterario di Firenze.

tirarci dentro quant'ha di più autorevole il Ducato di Savoia, e far cosa non mercantesca ma proprio italiana. Il Pomba [...] dimostrò voglia d'assorbire in sé la faccenda: ma lo Stefani, se ascolta il consiglio mio, l'invocherà come socio [...] senza però lasciargli pigliar le redini: che allora non sarebbe più quella cosa civile e nazionale che deve.³⁸

Forse rinfrancato da questo positivo sviluppo, il giorno successivo Tommaseo invitò Antonio Rosmini a partecipare al progetto, chiedendogli la sua disponibilità a fornire definizioni di parole concernenti la filosofia e la teologia:

Se si fa qui un *Dizionario italiano* rifuso e ampliato, vorreste voi dare le definizioni delle parole più propriamente concernenti filosofia e teologia? Sarebbe beneficio grande e all'Italia e a fuori. Ci avranno parte valent'uomini parecchi; ma se a voi non piacesse fare proprio in nome vostro, le si potrebbero dire tolte da vostri scritti e colloqui; e direbbesi vero. Addio di cuore. Vostro Tommaseo.³⁹

Questa richiesta di collaborazione non deve di certo sorprendere: il lessicografo voleva ricorrere per quell'ambizioso progetto che andava elaborando ormai da decenni alle forze migliori della nazione che da lì a pochi anni si sarebbe ufficialmente costituita: chi più autorevole, dunque, più idoneo alla compilazione delle voci filosofiche e teologiche di Antonio Rosmini, guida intellettuale del Dalmata sin dagli anni dei loro studi a Padova?

La settimana successiva il Roveretano rispose favorevolmente alla proposta, con la precisazione di stendere esclusivamente le definizioni di vocaboli filosofici e, soprattutto, chiedendo di non comparire tra i collaboratori del *Dizionario*:

Non mi ritiro dal fare le definizioni de' vocaboli filosofici (potendo qualche altro somministrare i teologici), ma a condizione che non si metta il mio nome come collaboratore, e tutt'al più si dica, dov'ha luogo, che sono tolti da miei scritti o colloqui, come voi proponete. Di più, mi bisognerebbe la lista de' vocaboli, perché a me costerebbe troppo tempo il raccogliarli.⁴⁰

Ricevuto l'assenso dell'amico, Tommaseo non perse tempo e stilò, verso la metà di novembre, la prima lista di undici vocaboli appartenenti «più direttamente» al linguaggio filosofico:

C. Rosmini. Ecco le voci che nelle prime 400 facce della *Nuova Crusca* mi paiono appartenere più direttamente al proprio linguaggio filosofico, non ometto un qualche derivato che abbia significato differente nell'uso della scienza. Se ne trovate in questo spazio delle altre, vogliate spiegarle. [...] *Abito*. - *Abituale*. - *Accatalettico*. - *Accademico*. - *Accessorio*. - *Accidentale*. - *Accidente*. - *Accidia*. - *Adesione*. - *Affetto*. - *Affezione*.⁴¹

In quei giorni, infatti, il Dalmata stava spogliando la ristampa del *Vocabolario della lingua*

³⁸ In FANFANI, *Tommaseo e il «Dizionario della lingua italiana»*, cit., p. 249.

³⁹ TOMMASEO - ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, cit., vol. II, p. 417.

⁴⁰ Ivi, p. 418.

⁴¹ Ivi, p. 419.

italiana già compilato dagli Accademici della Crusca dell'abate Giuseppe Manuzzi, base del *Dizionario* che Tommaseo stava iniziando a compilare.⁴² Il 21 novembre inviò un'altra lettera con ulteriori voci:

C. Rosmini. Con quest'altre poche parole siamo a più che dugento facce del Manuzzi, e bene innanzi nella lettera prima. [...] *Agente*. - *Aberrazione di mente*. - *Allucinazione*. - *Alterazione*. - *Ammirazione*. - *Amore*. - *Anagogico*. - *Analisi*. - *Analogia*. - *Angelo*. - *Anima*. - *Animale*. - *Animalità*. - *Animo*.⁴³

Questa seconda richiesta giunse a Stresa quando Rosmini aveva già iniziato la stesura delle definizioni per le voci della lettera precedente. Appena quattro giorni dopo, il Roveretano spedì la prima lista di significati, compresi quelli delle ultime parole ricevute:

C. Tommaseo. I vocaboli indicatimi hanno molti significati; io mi sono limitato a' soli filosofici, e non ho posti né pure tutti i filosofici, perché il *Dizionario* vostro non è un *Dizionario* di filosofia. Vi mando dunque il primo saggio e voi vedrete se posso continuare così.⁴⁴

Tommaseo nel frattempo continuava il lavoro di spoglio, raccogliendo le voci filosofiche alla lettera A e inviandole a Rosmini:

C. Rosmini. Una grave malattia che mi colse, onde peno a riavermi, mi fece tardo a ringraziarvi delle definizioni che mi paiono degne di voi. Or ecco altre voci. [...] *Antropologia*. - *Apparenza*. - *Apparizione*. - *Appellativo*. - *Appetibile*. - *Appetito*. - *Applicare*. - *Apprendere*, *apprensiva*. - *Arbitrio*. - *Archetipo*. - *Argomentare*. - *Argomento*. - *Arguire*. - *Arte*. - *Ascetica*.⁴⁵

La risposta del filosofo non si fece attendere: «Caro Tommaseo, intesi con dispiacere grande il vostro incomodo, che spero a quest'ora passato. Vi manderò l'altre definizioni».⁴⁶

Nel gennaio del 1855, il linguista dalmata spedì due lettere:

Caro Rosmini. Ed ecco altre voci. [...] *Appetizione* (lo trovo ne' vostri scritti in senso differente da *appetito*: e mi pare di buon conio, e che ci voglia). *Assenso*. - *Assioma*. - *Assolutamente*. - *Assoluto sost.* - *Assurdo* - *Astinenza*. - *Astrarre*. - *Astrattezza*. - *Astratto*. - *Astrazione*. - *Atomo*. - *Atomista*. - *Ateo*.⁴⁷

Ecco nuovo esercizio alla vostra pazienza e al sapere. Se il tempo raddolca e una settimana mi

⁴² Cfr. l'Avvertimento alla *Tavola delle abbreviature* (N. TOMMASEO - B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, vol. IV, p. II, Unione tipografico-editrice, Torino 1879, p. 1980).

⁴³ TOMMASEO - ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, cit., vol. II, p. 420.

⁴⁴ Ivi, pp. 421-423.

⁴⁵ Ivi, p. 424.

⁴⁶ Ivi, p. 425.

⁴⁷ Ivi, p. 428.

rimane libera dalla scuolella che fo, vengo, se concedete, a vedervi, purché non ne sieno punto sturbate le vostre occupazioni. [...] *Attenzione*. - *Attiguo*. - *Atto*. - *Attrazione*. - *Attributo*. - *Attrizione* - *Attuale*. - *Autorità*. - *Azione* - *Beatitudine*.⁴⁸

La malattia che aveva colto Rosmini nel settembre dell'anno precedente⁴⁹ si faceva in quel periodo sentire con più intensità. Il 2 febbraio scrisse all'amico, ironizzandone: «Io alquanto soffro, ma la ragione principale si è perché sono passati pressoché 40 anni che ci conosciamo». ⁵⁰ Ciononostante, riuscì comunque a dare le definizioni delle voci richieste fino al lemma *Atto*.

Nella seconda metà di febbraio, Tommaseo inviò una nuova lista di lemmi da definire («*Bello*. - *Bene*. - *Benevolenza*. - *Bestemmia*. - *Bestia*. - *Bisogno*. - *Brutalità*. - *Brutto*. - *Bugia*. - *Buono*»).⁵¹ Essendo ormai gravemente infermo, Rosmini non rispose alla lettera. Successivamente, dal maggio di quell'anno fino al primo luglio, giorno della sua morte, il filosofo non scrisse più a nessuno; il segretario, padre Francesco Paoli, scriveva per lui.⁵²

4. *Rosmini nel Dizionario della lingua italiana*

Tommaseo iniziò il lavoro di compilazione per conto suo, cercando di coinvolgere alcuni amici nell'impresa, come abbiamo visto nel caso di Rosmini. Nel luglio del 1856 il Guigoni, sull'orlo del fallimento, sottoscrisse con il lessicografo un regolare contratto per la stampa del dizionario, ai termini del quale non poté poi adempiere, dovendosi ritirare dall'impresa per ragioni finanziarie. A questo punto, ritenendo fosse arrivato il momento giusto per riprendere le trattative con il Dalmata, il cavalier Pomba riallacciò i rapporti con quest'ultimo, e i due siglarono il primo contratto il 23 settembre 1857. Nel biennio successivo vide la luce la prima dispensa, la quale, dopo la momentanea interruzione causata dalla seconda Guerra d'Indipendenza, e dopo la sottoscrizione del contratto definitivo avvenuta nell'aprile del 1860, venne ristampata insieme alla seconda dispensa nel giugno del 1861. La pubblicazione del *Dizionario* era ormai ben avviata;

⁴⁸ Ivi, p. 429.

⁴⁹ Quando si trovava a Rovereto, con sospetto di avvelenamento (cfr. G.B. PAGANI - G. ROSSI, *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità riveduta e aggiornata dal prof. Guido Rossi*, vol. II, Arti grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959, pp. 486-489).

⁵⁰ TOMMASEO - ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, cit., vol. II, pp. 430-432.

⁵¹ Ivi, pp. 433-434.

⁵² Così padre Paoli scriveva a Tommaseo il 9 maggio 1855: «Il nostro veneratissimo Padre da qualche tempo si astiene intieramente da ogni occupazione mentale, ma ora sembra di vedere nella sua salute qualche miglioramento» (ivi, p. 437).

il primo volume venne stampato nel 1865, la seconda parte del quarto volume nel 1879.⁵³

Tommaseo inviò settantaquattro voci⁵⁴ a Rosmini, il quale diede novantasette definizioni.⁵⁵ Di queste, quarantatré furono effettivamente inserite nel vocabolario. Nella sezione successiva del presente contributo si metteranno a confronto i significati di tali lemmi presenti nel *Dizionario della lingua italiana* e le rispettive definizioni date dal filosofo.

Tramite un sondaggio qualitativo e quantitativo della presenza di Rosmini nel *Dizionario Tommaseo-Bellini*,⁵⁶ si può inoltre riscontrare che il Dalmata non si limitò a utilizzare ciò che l'amico gli aveva mandato epistolarmente: spogliò le opere di Rosmini per reperire ulteriori significati, sia per quei lemmi che il Roveretano fece in tempo a definire, sia per molte altre voci,⁵⁷ portando così a compimento il proprio proposito di avere nel *Dizionario* definizioni rosminiane per le parole d'uso filosofico.⁵⁸ È interessante dunque notare la frequenza con la quale, all'interno

⁵³ Il *Dizionario della lingua italiana* consta di quattro volumi divisi in otto tomi, per 7.332 pagine complessive.

⁵⁴ Tommaseo chiese a Rosmini le definizioni dei seguenti termini: *abito, abituale, accatalettico, accademico, accessorio, accidentale, accidente, accidia, adesione, affetto, affezione, agente, aberrazione di mente, allucinazione, alterazione, ammirazione, amore, anagogico, analisi, analogia, angelo, anima, animale, animalità, animo, antropologia, apparenza, apparizione, appellativo, appetibile, appetito, applicare, apprendere, apprensiva, arbitrio, archetipo, argomentare, argomento, arguire, arte, ascetica, assenso, assioma, assolutamente, assoluto sost., assurdo, astinenza, astrarre, astrattezza, astratto, astrazione, atomo, atomista, ateo, attenzione, attiguo, atto, attrazione, attributo, attrizione, attuale, autorità, azione, beatitudine, bello, bene, benevolenza, bestemmia, bestia, bisogno, brutalità, brutto, bugia, buono.*

⁵⁵ Per alcuni dei settantaquattro lemmi, Rosmini diede più di una definizione.

⁵⁶ Ci si è serviti della maschera di ricerca della versione digitale online www.tommaseobellini.it (consultato il 30 settembre 2025).

⁵⁷ Come si legge anche nella *Prefazione al Dizionario*, in una nota: «Dalle opere del Rosmini furono tolte molte voci di senso filosofico» (TOMMASEO - BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, vol. I, p. I, cit., p. XV). La presenza di Rosmini è ricorrente in tutte le voci cardine della disciplina.

⁵⁸ Vale la pena notare come, in contrasto con la Crusca, la tendenza di Tommaseo fosse di sviluppare enciclopedicamente le voci, anche con piccoli saggi e con esposizioni argomentate delle sue opinioni. Riguardo alla strutturazione delle voci nel *Dizionario della lingua italiana*, Marazzini constata quanto essa fosse uno dei punti di forza del nuovo vocabolario e spiega come il «criterio seguito non privilegiava il significato più antico o etimologico, ma “l'ordine delle idee”, seguendo un criterio logico, a partire dal significato più comune e universale, ordinando gerarchicamente gli eventuali significati diversi di una parola, individuati da numeri progressivi, e adottando sostanzialmente il criterio dell'uso moderno, pur documentando allo stesso tempo, attraverso esempi tratti dagli scrittori delle varie epoche, l'uso del passato. Il criterio dell'uso moderno, dunque, veniva temperato dalla documentazione dell'uso antico. Di fatto, proprio per la sua capacità di

delle voci filosofiche, si rinvii al pensiero di Rosmini, citato direttamente dai testi, sia pure senza un preciso rimando all'opera da cui è tratta la definizione: si è rilevato che l'abbreviazione «Rosm.» appare 1.244 volte⁵⁹ per un totale di 747 lemmi,⁶⁰ l'indicazione «Rosmin.» appare 6

coniugare il criterio della sincronia con quello della diacronia, quello di Tommaseo riuscì il primo vero vocabolario storico della nostra lingua. [...] Tommaseo, però, riversò nel suo vocabolario un eccezionale senso della lingua, grazie a letture estesissime, a schedature larghissime, e vi aggiunse anche i propri giudizi e le proprie opinioni. Nella storia dell'intera lessicografia italiana, forse proprio per questo motivo, il suo vocabolario è quello che meglio concilia la dimensione del tempo presente (tempo che il lettore sente continuamente vivo e pulsante) e quello della durata» (C. MARAZZINI, *L'ordine delle parole*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 290-291).

⁵⁹ L'abbreviazione si trova tra parentesi quadre per i primi lemmi alla lettera A, per un totale di 34 occorrenze; dopodiché, per la quasi totalità delle occorrenze, l'abbreviazione «Rosm.» è tra parentesi tonde; infine, rare volte si trova senza parentesi.

⁶⁰ Nei lemmi: *abito, accidentale, accidente, accidia, aderire, adorazione, affettivo, affetto, affezione, agonistica, alienazione, allucinazione, alterazione, amore, anagogico, analisi, analitico, analogia, anfibiaologia, animale, animazione, anticresi, antitesi, antropologia, apodittica, apodittico, apologetico, appagamento, apparente, apparenza, appercezione, appetibile, appetito, appetizione, applicato, apprensione, apprezzare, appropriazione, a priori, arbitrio, archetipo, argomentare, argomentazione, argomento, arguire, arte, ascendere, ascetica, assegnabile, assenso, assentire, assentito, assimilazione, assioma, associazione, assoluto, assumere, assurdo, astinenza, astrarre, astrattezza, astratto, astrazione, ateo, atomista, attenzione, attitudine, attività, attivo, atto, attribuire, attribuito, attributo, attuatissimo, attuazione, autocrazia, autonomia, autorità, avversione, avvertenza, azione, bello, bene, benevolenza, bisogno, bontà, bugia, cabala, calcolo, capacità, capitazione, carattere, casuale, categoria, causa, certezza, certo, chiesa, circolo, civiltà, classe, classificare, classificazione, cogitativo, cognito, cognizione, collettivo, collezione, colore, colpa, coltura, comparativo, compartimento, compensazione, complessità, complesso, completare, comporre, composizione, composto, comprendere, comprensione, comprensivo, comune, comunicare, comunione, comunissimo, conato, concesso, concepire, concesso, concetto, concettuale, concezione, concludere, conclusione, concorrere, concupiscenza, concupiscibile, condizionale, condizione, confondere, confusione, confuso, congettura, congiunzione, connessione, conoscere, conoscibilità, conoscenza, consapèvole, conseguente, conseguenza, consenso, consentaneo, consenziente, consuetudine, contemplazione, contingente, continuità, continuo, contraddetto, contraddittorio, contraddizione, contrapporre, contrário, contratto, contribuzione, convenienza, convenzione, conversione, convertibile, copula, copulativo, corpo, corporeità, corporeo, correlazione, cosa, coscienza, cosmologia, cosmopolitica, costante, costanza, costituire, costituzione, costumanza, credenza, crèdere, credulità, crescente, cristianèsimo, critèrio, critica, criticismo, critico, cronologico, culto, curiosità, danno, dedurre, deduttivo, deduzione, definitivo, definizione, deliberante, deontologia, derivato, desunto, determinare, determinativo, determinato, determinazione, dialettica, dialettico, didascalico, differenza, diffuso, dilemma, dimostrare, dimostrativo, dimostrazione, dio, diretto, diritto, discernimento, disciplina, disgiuntivo, disposizione, disputare, distinguere, distinto, distinzione,*

distributivo, dividere, divisibilità, divisione, dominio, dovere, dubbio, duplice, durata, eccedere, eccettuativo, ecletticismo, eclètico, educativo, effetto, efficiente, elemento, elenco, elèntico, eminente, empirico, enciclopedia, energia, ente, entelechia, entimema, entità, entusiasmo, enumerazione, epicherema, equazione, equipoliente, equivalente, equivocazione, equivoco, eristico, errore, esclusivo, esèmpio, esemplare, esemplificazione, esercitare, esercizio, esistente, esistenza, esitazione, esperienza, esplicito, esprimere, assenza, essenzialmente, èssere, estensione, esteso, estrasoggettivamente, estrasoggettivo, eudemonologico, evidente, evidenza, facoltà, fallàcia, falsità, falso, fantasia, fantasma, fede, felicità, fenoménico, fenomeno, fidejussione, figura, figurato, filosofare, filosofia, filosófico, finale, fine, finire, finito, fisico, fittizio, fondamentale, forma, formale, formalmente, formante, formato, formazione, fornito, forza, fraternità, funzione, generale, generazione, gènere, genèrico, ginnastica, giudicare, giudizio, giuridico, giustizia, giusto, gloria, governo, grado, grandezza, gratitudine, gratuito, guadagnare, iconomo, idea, ideale, idealismo, idealità, ìdem, idèntico, identità, ideologia, ideològico, ignoranza, ignoto, illazione, illustrare, illustre, imitazione, immaginato, immaginazione, immagine, immanente, immediatamente, immediato, immutabile, immutabilità, impenetrabilità, imperfetto, imperfezione, implicare, implicitamente, implicitezza, implicito, impossibile, impressione, improprietà, impulso, imputazione, incertezza, incidente, incipiente, incirco-scritto, inclinazione, incompleso, indèbito, indefinitamente, indefinito, indeterminato, individualità, individuo, indurre, induzione, inèrzia, infallibile, infinito, influsso, informante, ingannatrice, iniziale, innato, integrare, integrazione, intellettivamente, intellettivo, intelletto, intellettuale, intelligenza, intelligente, intelligenza, intelligibile, intelligibilità, intemperanza, intèndere, intendimento, intento, interiore, intermèdio, interpretazione, interrogazione, intersociale, intervento, inteso, intrecciato, intrinseco, intromèttre, intuente, intuire, intuitivamente, intuizione, invariabile, inventare, inventivo, invenzione, involontario, io, ionico, ipotesi, ipotético, irascibile, istante, istintivo, istinto, strumento, lécito, legge, libero, libertà, limitabilità, limitato, limitazione, limite, lineare, lingua, linguaggio, logica, logico, lucere, lume, luogo, male, manifestativo, matematico, materia, materiale, materialismo, materialità, materialmente, materiato, matrimonio, mediato, mediatrice, medicina, medio, meditare, memoria, mentale, mente, menzogna, messa, metafisica, metodico, metodo, mezzo, mezzoterminare, minimo, minore, mio, misterioso, mistero, misticismo, misura, mobilità, modale, modalità, modello, modificazione, modo, moltiplicare, molteplicità, moltitudine, monade, monumentale, morale, moralità, morire, morte, moto, motore, movimento, mozione, mutazione, nascere, natura, naturale, necessario, necessità, negare, negativamente, negativo, negazione, nesso, nome, nominare, normale, notizia, noto, noumeno, novazione, nulla, numero, obbedienza, obbligatorio, obbligazione, occasione, oggettivamente, oggettivista, oggettivo, oggetto, oneroso, onore, ontologia, operazione, opinione, opposizione, ordine, organico, organo, osservazione, paragone, paralogismo, pareggiamento, parola, particolare, partizione, passione, passivamente, passività, passivo, patire, patito, peccato, peculio, pedagogica, pena, pensabile, pensabilità, percepito, percettivo, percezione, percipenza, persona, persuadere, persuasione, petizione, piangere, pienezza, pieno, pneumatologia, politica, popolarità, porta, positivo, possente, possesso, possibile, possibilità, posteriore, posteriorità, postulato, potenza, potestà, pratico, precetto, predicabile, predicamento, predicato, predicazione, pregiudizio, premessa, prenozione, presentare, presenza, presunzione, prevalente, primitivo, primo, principio, priori, probabile,

volte,⁶¹ e il nome «Rosmini» appare 30 volte.⁶²

Facendo una prima indagine delle definizioni tratte dalle opere del Roveretano, si è potuto riscontrare che Tommaseo si servì dei seguenti lavori rosminiani per il reperimento di significati: *Antropologia in servizio della scienza morale*, *Filosofia del diritto*, *Filosofia della politica*, *Logica*, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, *Principi della scienza morale*, *Psicologia*, *Sistema filosofico* (in *Introduzione alla filosofia*), *Teosofia*. Un'analisi più dettagliata di questa indiretta collaborazione rosminiana richiederà più tempo ed energie, in quanto – come sopra accennato – le citazioni sono state estrapolate dagli scritti del Roveretano senza alcuna indicazione relativa all'opera da cui sono tratte: per ognuna di esse sarà dunque necessario fare un controllo incrociato con tutte le opere del filosofo.

4.1. Le definizioni

Di seguito si riportano i lemmi per i quali Tommaseo inserì nel *Dizionario* i significati compilati da Rosmini. Le corrispondenze tra il *Dizionario della lingua italiana* e le definizioni rosminiane sono state segnalate in grassetto.

probabilità, probità, procedere, produrre, promessa, proposizione, proprietà, prossimo, protetto, provare, psicologia, psicologico, psicologismo, pudore, puramente, purgabile, purità, puro, quadrato, qualità, quantità, quantitativo, questione, quiddità, raccontatore, radice, ragionamento, ragione, rappresentativo, razicinio, razionale, razionalismo, razionalità, reale, realista, realtà, regolarità, regresso, relativo, relazione, religione, resistenza-resistenza, riassumere, ricognizione, riconoscere, ricordare, riflessione, riflesso, riflettuto, rimutabilità, ripercosso, riprova, riprovare, ripugnante, risentimento, risolvere, rispetto, ristabilire, risultare, ritenitivo-ritentivo, ritrarre, ritratto, rompere, rudimento, sacrificio-sacrificio-sacrificio, salto, sapere, scetticismo, scettico, schema, scibile, scienza, segno, semplice, sensazione, sensibile, sensifero, sensitivo, senso, sensuale, sentimento, sentire, sentito, sequestro, simultaneità, sintesi, sito, socratico, soggettivismo, soggettivo, soggetto, solidità, sostanza, sostrato, sovrintelligenza, specie, specifico, spirito, spontaneità, stato, statua, subcontrario, successione, suità, supremo, sussistere, svigorito, svolgere, tattile, tatto, tempo, teocrazia, teologia, teologo, teoria, termine, testamento, testimonia, tipo, topica, totalità, tradizione, traslato, tribù, tutto, ultimo, unire, unità, universale, verità, vincolo, virtù, virtuale, vita, vocabolario, volgo, volizione, volontà.

⁶¹ Nei lemmi: *sinonimo, sospendere, spazio, sussistenza, verbo, visione*.

⁶² Nei lemmi: *agiato, apprezzativo, apprezzativo, biòlogo, caparra, capitolo, censo, discèpolo, giudizio, idea, idillio, immortale, massimo, natura, non, numero, pettinare, plebicola, prete, proposto, quegli-quelli-quei, rovereto, saggio, scatenare, sede, sensazione, signore, somma, sommo, venerato*.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
<i>accidentale</i>	[T.] Agg. Da Accidente. [T.] Caso, Fatto accidentale, <i>Seguito non per necessità, In modo che paja più o meno fortuito. [...]</i> 4. In forza di Sost. [Rosm.] Uno de' dieci predicamenti.	— appartenente all'accidente. — Sostantivato, uno dei dieci predicamenti.
<i>accidente</i>	[T.] S. m. [Rosm.] Ciò che accade senza che n'apparisca la cagione sufficiente. E però giunge più o meno imprevisto. [...] 4. Accidente, <i>quel che può essere nel soggetto e non essere. Contrapposto a Sostanza. La scienza del medio evo è più esatta qui dell'antica: da che Quintil. numera tra gli accidenti la causa.</i> [Rosm.] Ciò che è un ente senza che nell'essenza di quell'ente si trovi la ragion sufficiente per la quale ci sia. L'accidente è un'entità che non si può concepire se non in un'altra entità per la quale esiste, e alla quale appartiene. La realtà, che non costituisce da sè sola un ente percepibile, dicesi accidente; l'ente a cui quella realtà appartiene, dicesi rispettivamente sostanza, in quanto è il sostegno prossimo dell'accidente, ciò in cui si conosce e si afferma sussistere l'accidente.	— ciò che accade senza che apparisca ragione sufficiente; accidente di un ente, ciò che è in un ente, senza che nell'essenza di quell'ente si trovi la ragione sufficiente, per la quale ci sia.
<i>accidia</i>	[T.] S. f. [Rosm.] Gr. <i>a κηδος</i> . Tedio del ben fare: e se nasce da mala disposizione di volontà ed è consentito, è uno de' sette peccati capitali. [...]	— tedio del ben fare, il quale, se nasce da mala disposizione della volontà ed è da questa acconsentito, è uno dei sette peccati capitali.
<i>aderire</i>	V. n. Aff. al lat. Adhærere. Essere unito od attaccato, sicchè combaci, ma nella superficie. [...] 2. [Rosm.] Applicato alla mente e all'animo, vale Unirsi ad un oggetto inteso, al quale si aderisce colla mente quando se ne riconosce la dignità, e si aderisce coll'animo, quando si ama con atto personale. [...]	— applicato alla mente e all'animo vale unirsi ad un oggetto inteso, al quale si aderisce colla mente, quando se ne riconosce la dignità e si aderisce coll'animo quando lo si ama con un atto personale.
<i>affetto</i>	[T.] S. m. [Rosm.] Movimento che nasce nell'animo quando è più o men toccato da un oggetto. [...]	— quel movimento che nasce nell'animo, quando è toccato da oggetti che lo interessano. — Adoprasi in senso più ristretto per esprimere lo speciale affetto della benevolenza.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
affezione	[T.] S. f. [Rosm.] Quella disposizione, che l'affetto abituale lascia nell'animo, o quel moto che dispone all'affetto. Dicesi in senso più ristretto per esprimere l'affezione speciale della benevolenza. Si applica ai sensi e ai corpi vivi per indicare le disposizioni da essi acquistate. [...] 7. In senso più pross. a Amore. [Rosm.] Affezione sessuale, quella che unisce i due sessi nell'intento della generazione. – Affezione sensuale, quella che nasce in persone d'altro sesso o del medesimo conversanti fra loro, coll'avvicinamento e col contatto de' loro corpi in parti oneste, o coll'imaginazione de' piaceri indi ricevuti. [...] 13. [T.] Impressione sul senso, la qual prepara benessere o malessere. [Rosm.] Alle affezioni sensibili noi riduciamo tutte quelle che hanno dello spirituale e insieme dell'animale, ma di questo tanto poco che appena l'uom se n'accorge; di maniera che domina più in esse la parte spirituale. [...]	– quella disposizione che l'affetto abituale lascia nell'animo. Dicesi in senso più ristretto per esprimere l'affezione speciale della benevolenza. – Si applica ai sensi e ai corpi per indicare le disposizioni da essi acquistate, e per lo più le disposizioni non buone.
alienazione	[T.] S. f. [Can.] Traslazione della proprietà e d'altro diritto sui beni mobili o stabili. [...] 3. [T.] Alienazione da' sensi. Alienazione di mente, per semplice Svagamento, anche piacevole. [...] [Rosm.] Alienazione di mente è quello Stato dell'uomo, la cui mente non è più presente alle cose che si dicono o si fanno, o a quelle che l'uomo stesso dice, o fa materialmente. Quando l'alienazione è continua, e proviene da un disordine fisico, diventa pazzia. [...]	Alienazione di mente: — è quello stato dell'uomo, la cui mente non è più presente alle cose che si dicono o si fanno, o a quello che l'uomo stesso dice o fa materialmente. Quando l'alienazione è continua e proviene da un disordine fisico, passa a essere stato di pazzia.
allucinazione	[T.] S. f. Effetto e stato dell'essere allucinato. [T.] Può l'Allucinazione essere de' sensi; e quasi, per modo fig., della fantasia e della mente. Vedere quel che non è, o altrimenti da quel che è nelle cose corporee, è allucinazione. Così l'Imaginare quel che non è, o quel che è tutt'altro. Finalmente, il Giudicare non vero, lasciandosi abbagliare o alla autorità o alle apparenze. [Rosm.] Allucinazione, Travedimento. Dalla vista si trasporta agli altri sensi, e per lo più s'usa a significare quell'abbaglio che prende l'uomo quando crede di percepire cosa che non è presente. S'applica alla mente per indicare quell'inganno, pel quale ella prende per una vera ragione quella che non è tale. [...]	– è un travedimento. Dalla vista si trasporta agli altri sensi, e per lo più s'usa a significare quell'abbaglio che prende l'uomo quando crede di percepire cosa che non è presente. S'applica alla mente, per indicare quell'inganno pel quale ella prende per una vera ragione quella che non è tale.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
alterazione	[T.] S. f. verb. Da Alterare. [Rosm.] L'alterazione può essere un cangiamento di forma sostanziale, e di forma accidentale, e questa in bene o in male. [...]	— quella mutazione che avviene in un ente quando in lui si cangi la forma, rimanendo identica di numero la materia. — L'alterazione può essere un cangiamento di forma sostanziale o di forma accidentale, e questa in bene o in male. — S'adopera in senso più ristretto a indicare perturbazione d'animo, e in senso più ristretto ancora a indicare sdegno. — I medici l'adoperano a indicare mutazione in male dello stato di salute o della condizione del polso.
amore	[T.] S. m. Moto durevole dell'anima verso il bene. [Rosm.] Prima passione razionale e causa di tutte le altre. [...] 29. Amore de' sensi ha senso men grave che Sensuale. Questo però s'applica anco a cose di spirito nel linguaggio degli Ascetici, i quali insegnano che si può sensualmente amare il bene stesso. Amore del senso suona più reo. I Pagani stessi contrapponevano l'Amore terrestre al celeste. I Cristiani per Amore terreno intendono più nobilmente ogni Affetto che non sia tutto indirizzato al Bene supremo; che dice maggiore difetto o pericolo che Amore umano, il quale si contrappone al Soprannaturale. [Rosm.] Quando l'Affezione sensuale giunge a certo grado d'urgenza, ella prende il nome d'Amore sensuale, il quale è veramente una preparazione all'amor fisico o sessuale; e così fattamente prossima, che eccita l'uomo ad entrarvi come un accecato. [...] 58. L'Amore di sè, eccedente o difettoso, chiamasi più propriam. Amor proprio; che può anco scriversi unito, come pronunziasi, in una voce; massime quand'è aff. a Orgoglio. Ma e' comprende ogni affetto disordinato di bene in riguardo a solo il suo bene proprio. [...] [Rosm.] L'amore di famiglia è l'amor proprio di ciascuno (dei consanguinei che sono membri della famiglia), esteso e rinforzato, è un amor proprio risultante dalla fusione, nel sentimento di ciascuno, di molti amor proprii, reso oltracciò superbo ed audace dalla coscienza che ha ciascuno delle forze di molti; diretto in un'unica idea, quella di signoria.	— Prima passione razionale e causa di tutte le altre. Questa passione consiste in un primo movimento dell'animo verso ciò che, in qualunque maniera, s'apprende come bene affine di ottenerne il possesso.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosmينية dal carteggio
anagogico	[T.] Agg. D'anagogia. [Rosm.] Moti anagogici sono i Movimenti soprannaturali dell'anima innalzata a Dio. = Teol. Mist. [...] 2. [Rosm.] Senso anagogico della Scrittura [...] quando s'interpreta ciò che la Scrittura dice delle cose di quaggiù, come simbolo delle cose celesti.	— Che si innalza alle cose superne. — Senso anagogico della scrittura è quando si interpreta ciò che la scrittura dice delle cose di quaggiù, come simbolo delle cose celesti. — Moti anagogici: sono i movimenti soprannaturali dell'animo innalzato a Dio ed è termine della teologia mistica.
analisi	[T.] S. f. Dal gr. Ἀνὰ e Λύω. [Rosm.] Scomposizione d'un tutto ne' suoi elementi. Operazione della mente che distingue gli elementi discernibili in una cosa. [...] [T.] L'analisi esercitarsi o sul reale o sull'ideale. [Rosm.] Sull'ideale si fa colla riflessione. Non bene ad essa taluni attribuiscono la scoperta del vero. [...] 2. [Rosm.] Analisi materiale quella, per la quale le parti dell'oggetto diviso riescono tutte della medesima natura e condizione logica, pigliandosi la similitudine dalla divisione di cui è suscettibile la materia, che si suppone uniforme, le cui parti perciò non differiscono di natura, ma sol di grandezza: tale è [...] la divisione numerica [...] 9. [Rosm.] L'Analisi formale è quella in cui le parti che si hanno dell'oggetto dalla mente diviso, variano di natura, come se si dividesse un genere in molte specie, dove il genere ha una natura logica diversa da quella della specie, e ciascuna specie ha diversa natura dalle altre. [...] 10. [Rosm.] L'Analisi filosofica si fa per conoscere più intimamente un soggetto: non è una divisione qualunque, ma una divisione sagace, limitata al fine che si propone colui che la fa. [...] Se l'analisi si perde ad analizzare il soggetto sott'altri aspetti inutili allo scopo, diventa minuziosa, pedantesca, e, invece di condurre alla cognizione del medesimo, ingombra il passo all'invenzione di ciò che si cerca. [...] 11. Per estens. [Rosm.] I diversi sensorii dell'uomo spezzano l'ente: questa è propriamente analisi cosmologica, cioè somministrata al principio razionale dal suo termine (il mondo). [...]	— Scomposizione d'un tutto ne' suoi elementi. — Analisi chimica: scomposizione dei corpi negli elementi chimici. — Analisi filosofica: scomposizione delle idee de' concetti in altri concetti elementari.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
analogia	[T.] S. f. Relazione di convenienza, veduta dalla mente ragionando. (Gr. Ἀνὰ e Λέγω), comprende il pensiero e la parola e la cosa. [...] [Rosm.] Analogia, uno dei principii secondari la cui applicazione non deve troppo allargarsi: si fonda sull'esperienza, ma è più estesa di questa. E altrove: All'integrazione che dà una conclusione solamente probabile, spetta l'argomento d'analogia. Quest'ha luogo quando s'argomenta una cosa singolare che non s'esperimenta, movendo da una proposizione universale raccolta per induzione. L'analogia ha dunque luogo e ne' giudizi e ne' vocaboli che li esprimono. [...] 3. [T.] In senso più speciale. [Rosm.] Similitudine di proporzione: la quale specie di similitudine si ha quando più cose convengono solo nella proporzione numerica, e dimensiva delle loro parti, rimanendo in tutto il resto dissimili. [...] 4. Anco de' fatti (ma in questo senso non è da abusarne). [...] [Rosm.] Analogia, nelle cose storiche, è una delle fonti dell'arte critica: nell'arte del governare, della prudenza. [...]	— Similitudine di proporzione, la quale specie di similitudine si ha quando più cose convengono solo nella proporzione numerica o dimensiva [sic] delle loro parti, rimanendo in tutto il resto dissimili.
apparenza	[T.] S. f. Aspetto esteriore dell'oggetto, qual si vede alla prima. † Come Atto dell'apparire in gen. è antiquato. [...] 3. (Rosm.) Più comunem. Apparenza, [...] Oggetto che apparisce al senso, o all'immaginazione, o all'intendimento; a cui non corrisponde la cosa reale in se stessa. Dice insomma più l'impressione che altro. – Contrapponesi a Sostanza, Realtà, Fatto, Effetto, Intrinseco, Verità. [...]	— L'apparire. — Cosa che apparisce al senso o all'immaginazione o all'intendimento a cui non corrisponde la cosa reale in se stessa o vera.
appetibile	[T.] Agg. Che può essere oggetto dell'appetito, e Che vale a muoverlo. (Rosm.) [...]	— Che può essere oggetto, ossia termine dell'appetito.
appetito	[T.] S. m. La tendenza a quel bene che si principia ad apprendere col sentimento sia animale, o sia intellettuale. Comprende dunque e il senso e la volontà, in quanto la volontà è mossa dall'intelletto: e però ha di per sé senso buono, in quanto le prime inclinazioni della natura sono al vero e al retto; e la corruzione umana consiste nel far forza a queste benefiche inclinazioni. (Rosm.) [...] 2. Si restringe a significare la Tendenza a quel bene che si principia ad apprendere col sentimento animale. (Rosm.) [...]	— La tendenza a quel bene che si principia ad apprendere col sentimento, sia animale o sia intellettuale [sic]. — Si restringe a significare la tendenza a quel bene che si principia ad apprendere col sentimento animale; e ancora più si restringe a significare la tendenza agli alimenti.
appetizione	[T.] S. f. L'atto dell'appetito. (Rosm.) Richiedesi al ling. filosof. [...]	— L'atto dell'appetito.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
apprensione	[T.] S. f. Apprehensio è in Macr. e in Cel. Aurel. L'atto dell'apprendere che fa la mente quando dapprima coglie un oggetto. In questo senso l'apprensione precede al giudizio. (Rosm.) Apprensione, in generale, dicesi quell'atto con cui lo spirito apprende una cosa; e chiamasi semplice o pura quando quella cosa stessa è considerata puramente come possibile; e quindi l'intuizione o l'idea di una cosa in separato dal giudizio della sua sussistenza. Questa è immune da errore, e si distingue così dalla percezione, e si chiama anche naturale e necessaria, perchè fatta in noi dalla natura, e costituisce l'evidenza intellettuale. [T.] Quel che prima cade nell'apprensione, è l'universale, dice san Tommaso. [...] (Rosm.) L'astrazione che si esercita sopra le percezioni consiste nell'affisarsi coll'attenzione nella sola apprensione della cosa (<i>idea</i>), lasciando da parte il giudizio onde giudichiamo della sussistenza della medesima.	— L'atto dell'apprendere che fa la mente quando da prima coglie un oggetto. — Dicesi anche del timore che nasce nell'animo all'apprensione de' pericoli.
arbitrio	[T.] S. m. Facoltà che ha l'anima di giudicare innanzi di venire ad atti esterni o interni deliberati. [...] Rosm. Libero arbitrio è come dire libero giudizio, essendo nell'umana volontà la potenza di dare, o di ritenere il giudizio sulle cose. — Libero arbitrio, libero giudizio, cioè quel giudizio che non si fa per alcuna necessità, ma per una determinazione volontaria. — Più comunemente si comprende nel libero arbitrio la facoltà conseguente d'operare secondo un libero giudizio, e così si rende sinonimo di libertà, e di libera volontà. [...]	— Giudizio. — Libero arbitrio, libero giudizio, cioè quel giudizio che non si fa per alcuna necessità, ma per una determinazione volontaria. — Si comprende, nel libero arbitrio anche la facoltà conseguente, cioè la facoltà d'operare secondo un libero giudizio, e così si rende sinonimo di libertà e di libera volontà.
archetipo	[T.] S. m. Dal gr. Ἀρχή e Τύπος. Primo esemplare e modello. (Rosm.) L'idea completa d'un ente; regola e misura a cui si rapportano le altre di quella specie. [T.] Ogni arte, ogni esercizio umano deve a sè proporre un archetipo di perfezione, non negli esempi degli uomini per eccellenti che siano, ma ben più alto. = (Rosm.) Archetipo è la perfezione della cosa nella sua natura. L'Ideale è la perfezione della cosa prodotta dalla sua operazione: Archetipo è la specie completa, l'ideale, lo stato più perfetto a cui l'ente può giungere colla sua operazione. [...] [T.] L'esemplare del mondo nella divina mente. Dio è	— Primo tipo. — L'idea completa di un ente che i moderni usano anche di chiamare l'ideale di un ente. — L'esemplare del mondo nella divina mente.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
	l'archetipo operante ogni perfezione. [...]	
argomentare	[T.] V. n. e att. (Rosm.) Dedurre una proposizione da un'altra coll'uso d'una o di più altre proposizioni medie. (Rosm.) È un Argomentare verbale, quando il discorso che si fa tende unicamente a dichiarare i vocaboli o termini delle proposizioni, e con questo solo l'identità ricercata si manifesta. È un Argomentare concettuale, quando le proposizioni che si confrontano per conoscere l'identità del valore hanno solo bisogno di ridursi alla stessa forma concettuale, acciocchè se ne renda evidente l'identità. Argomentare obiettivo, quando si tratta di riconoscere l'identità dell'oggetto, prescindendo dalle forme concettuali e da' vocaboli. 2. Per lo più egli è l'Esprimere le deduzioni della mente in parole , ed Esporre uno o più argomenti per dimostrare la verità d'una cosa a se stesso o ad altri. L'Accennare o il Percorrere gli argomenti, senza spiegarli a sufficienza, non è propriam. un Argomentare. [...]	— Dedurre una proposizione da un'altra con l'uso d'una o più altre proposizioni medie. — L'esprimere queste deduzioni in parole, disputare.
argomento	[T.] S. m. (Rosm.) Deduzione che si fa col pensiero, o anche si esprime in parole, d'una proposizione da un'altra coll'uso d'una o più altre proposizioni medie; [T.] ovvero Ragionamento che trae una conseguenza da una o due proposizioni. [...]	— Deduzione che o si fa col solo pensiero, o anche s'esprime in parole d'una proposizione da un'altra con l'uso d'una o più altre proposizioni medie.
arguire	[T.] V. n. e att. (Rosm.) Dedurre da certe premesse una conclusione [T.] non molto prossima, e che non sia di prima evidenza e di certezza piena. E quindi men gen. d'Argomentare, e non così disteso in parole. Dicesi piuttosto dell'operazione interiore. [...]	— Dedurre da certe premesse una conclusione.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
assenso	[T.] <i>S. m. Lat. Assensus. (Rosm.) Atto con cui la volontà aderisce all'oggetto, come bene, cioè vero. L'assenso è quell'operazione con la quale l'uomo si congiunge alla verità, o teoricamente o anche praticamente, e se l'appropria. – La facoltà dell'assenso è mossa da un istinto o da un atto puramente spontaneo della volontà, o da un atto del libero arbitrio. – La volontà non si confonda colla facoltà dell'assenso. L'atto della volontà è imperante, quello dell'assenso imperato; la volontà opera dietro una ragione, l'assenso può darsi anche senza, benchè non senza una causa. L'indebita sospensione dell'assenso è sempre opera della volontà ajutata dalla riflessione sofistica. – Persuadere è muovere la volontà all'assenso. – In altro significato Effetto dell'assenso mentale è la persuasione. – Eccitare l'assenso. [...] 2. Sebbene Assenso coll'origine sua di sentire denoti un atto della volontà, non potendosi questa dal conoscimento dividere mai, Assenso pur dicesi l'Atto della mente stessa. Onde i modi. [T.] Assenso della mente, Assenso dell'animo. (Rosm.) L'assenso è l'atto con cui l'intendimento mosso dalla volontà aderisce ad una proposizione o al giudizio in essa espresso. – L'atto, con cui l'uomo produce i giudizi e i raziocinii reali, il che egli fa dopo avere scorto i giudizi e i raziocinii possibili. – Tutti gli assensi erronei sono sempre giudizi gratuiti, cioè dati senza ragione, benchè non tutti gli assensi gratuiti siano erronei. – L'intuizione fu mal confusa dal Reid e dal Kant coll'assenso. – L'assenso è contrario al dubbio. – Assenso spontaneo, volontario, distinto. – Assenso riflesso. – Assensi affrettati. [...]</i>	– L'atto con cui l'intendimento mosso dalla volontà aderisce ad una proposizione o al giudizio in essa espresso.
assioma	[T.] <i>S. m. Proposizione generale, certa o degna che sia avuta per tale, e da poter essere principio a molte altre proposizioni. Dal gr. Ἀξίωμα, onde il Vico le chiama Dignità. (Rosm.) Assioma, dignità, ossia proposizione evidente e prima nel suo ordine. Si prende per una proposizione ammessa universalmente senza contrasto. [...]</i>	– Dignità ossia proposizione evidente e prima nel suo ordine. – Si prende per una proposizione ammessa universalmente senza contrasto.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
assoluto	[T.] <i>Part. pass. d'assolvere. Come Part. più com. nell'uso è Assolto. [...]</i> 13. [T.] Dio, Ente assoluto. A modo di Sost. (Rosm.) L'assoluto è l'Ente uno sussistente, senza limitazioni, cioè Dio. [T.] <i>In metafisica a modo di Sost., L'assoluto, Che non ha dipendenza dalla condizione d'altri enti. I filosofi vanno alla ricerca dell'assoluto fuori di Dio, del respiro fuori dell'aria. (Rosm.) Identità assoluta, sistema dello Schelling, secondo il quale lo spirito umano identifica con se stesso le proprie produzioni. Altro senso filos. di Assoluto, Sost. (Rosm.) La Ragione pratica del Kant è un assoluto soggettivo ammesso come reale e certo per necessità. [...]</i> 15. <i>Perchè il Semplice è intero nella propria unità; Assoluto corrisponde a Compiuto. [...]</i> (Rosm.) Assoluto (<i>bene</i>) è ciò che ha tutto il bene in se stesso. [T.] Assoluta bellezza, <i>Compita, quasi cosa che abbia sciolto, cioè soddisfatto il debito della propria natura, e tutte le condizioni ne adempia. Per estens.</i> [T.] Furfante assoluto, <i>Assolutamente malvagio.</i> Plin. Nerezza assoluta. 16. <i>In gen. Assoluto. (Rosm.) È il predicato di ciò che si compisce senza condizioni. [...]</i>	Assoluto (sost.): — L'assoluto è l'essere uno sussistente senza limitazione cioè Dio. Assoluto (agg.): — È il predicato di ciò che si concepisce senza limitazioni.
assurdo	[T.] <i>Agg. Preso dal senso dell'udito, Giudizio, Proposizione che non risponde al vero, o composta d'elementi che l'uno all'altro non rispondono. (Rosm.) Assurdo è cosa diversa da falso, il primo è il contrario del vero necessario, il secondo del vero contingente. – Assurdo dicesi ciò che involge contraddizione. Quel che è assurdo offende il senso comune perchè collega due idee dissonanti tra sè. [...]</i> [T.] Assurda dottrina, conseguenza, giudizio – Ragione assurda, Ter. (Rosm.) In Logica, Sofisma della divisione assurda. [...] 2. <i>Segnatam. di proposizione. (Rosm.) Assurda è proposizione inetta a essere oggetto di conoscenza. [...]</i>	— Ciò che involge contraddizione.
astinenza	[T.] <i>S. f. (Rosm.) L'atto o la consuetudine di tenersi lontano da certe cose. – L'atto o la consuetudine di tenersi lontano da certe cose piacevoli. – La virtù per la quale l'uomo si tiene lontano da cose piacevoli per un fine mor. più o meno alto. [...]</i>	— L'atto o la consuetudine di tenersi lontano da certe cose. — L'atto o la consuetudine di tenersi lontano da certe cose piacevoli. — La virtù per la quale l'uomo si tiene lontano da cose piacevoli.

Lemma	Dizionario della lingua italiana	Definizioni rosminiane dal carteggio
astrarre	[T.] V. a. <i>Alla lettera, Trarre da: e i Lat. l'usavano nel pr. e nel tr. Nel senso più pross. ai Lat. è quest'ant. [...] 3. Nell'uso filos. (Rosm.) Fare quell'operazione intellettuale, con cui l'intendimento si posa sopra un solo elemento dell'oggetto che ha davanti e trascura gli altri; elemento che per lo più è universale.</i> [T.] Astrarre l'universale dal particolare. – La mente astrae una qualità da un oggetto, riguardandola come soggetto distinto del pensiero. (Rosm.) Se si astraggono gli accidenti dall'oggetto e si ritiene la sostanza, si ha la specie astratta sostanziale. [...]	– Fare quella operazione intellettuale con cui l'intendimento si posa sopra un solo elemento dell'oggetto che ha davanti, e trascura gli altri, elemento che per lo più è universale.
astrattezza	[T.] S. f. <i>Qualità dell'essere astratto.</i> [T.] I vocaboli riescono oscuri non per la loro astrattezza, che è condizione necessaria dell'umano linguaggio, ma per essere indeterminatamente o inopportunamente adoprati. 2. (Rosm.) <i>Concetto astratto, in senso dispr.: per indicare che tali concetti, introdotti senza bisogno, non fanno che rendere più difficile il ragionamento.</i> [...]	– Concetto astratto in senso dispregiativo, e si usa per indicare che tali concetti introdotti senza bisogno, non fanno che rendere più difficile il ragionamento.
astratto	[T.] Part. pass. d'Astrarre; e Agg. <i>Nell'it. ha uso più tr. che pr. [...] 7. (Rosm.) Predicato di que' concetti che si sono formati per via d'astrazione.</i> [...] Nel ling. filos. Specie astratte, dalle cose particolari per via del senso conosciute prima. (Rosm.) Specie piena è il concetto pienamente determinato: se astraggonsi gli accidenti dell'oggetto, e ritiensi la sostanza, si ha la specie astratta sostanziale; se viceversa, la specie astratta accidentale. [...] 8. Astratto, Sost. Concetto astratto. [T.] Plur. Gli astratti, sottint. Enti. Astrazione è l'atto, anco la facoltà, e anco quando prendesi per Idea astratta, non ha il senso assol. filos. degli Astratti. Poi nel senso gramm. meglio: Un astratto, L'astratto di tale o tal voce, che L'astrazione. [T.] Formare gli astratti, Usarli. – Tenersi più o meno a lungo sugli astratti. (Rosm.) Senza gli astratti non può l'uomo far uso della sua libera volontà. [...]	Astratto (sost.): — Concetto astratto. Astratto (agg.): — Predicato di tutti quei concetti che si sono formati per via d'astrazione.
atomista	[T.] S. m. (Rosm.) <i>Seguace del sistema di Leucippo e d'Epicuro, che dal casuale concorso degli atomi volevano formate tutte le cose dell'universo.</i> [...]	– Seguaci del sistema di Leucippo e di Epicuro, che dal causare concorsi degli atomi volevano formate tutte le cose dell'universo.

5. Conclusione

Questo breve studio sulla collaborazione diretta di Rosmini al *Dizionario* apre dunque la strada a un'analisi del contributo indiretto del Roveretano nelle voci filosofiche del *Dizionario della lingua italiana* di Tommaseo e Bellini: un apporto cospicuo e onnipresente, che merita di essere indagato nel dettaglio e con precisione. Con il presente lavoro ho cercato di mostrare come le due esperienze lessicografiche che si collocano all'inizio della vita intellettuale di Rosmini e alla fine di essa non soltanto attestino il profondo interesse linguistico del filosofo, ma soprattutto dimostrino la legittimità di intitolargli un paragrafo della storia linguistica nazionale dell'Ottocento.⁶³

mattia.ragazzoni@utoronto.ca

(University of Toronto)

⁶³ Cogliendo così l'invito di Vittorio Coletti secondo cui è «doveroso aprire un paragrafo della storia linguistica nazionale dell'Ottocento per intitolarlo ad Antonio Rosmini» (COLETTI, *Rosmini, Manzoni e una lingua «più omogenea e più certa»*, cit., p. 263).



FRANCESCO SACCARDI

‘IL MIO CORPO LIMITATO E LO SPIRITO INFINITO’.

SENTIMENTO, CORPOREITÀ E SPAZIO TRA ROSMINI E GENTILE

‘MY LIMITED BODY AND THE INFINITE MIND’.

FEELING, CORPOREALITY AND SPACE IN ROSMINI E GENTILE

In Rosmini's thought, the doctrine of 'fundamental feeling' goes through a development process from the Nuovo Saggio to the Antropologia, until it takes definitive form in the Psicologia. The relation of the sentient body to space becomes indicative of an infinite – or transcendental – openness of feeling, prefiguring an unprecedented conception of the human soul, and its substantiality, as the 'conscious center of experience'. With Spaventa, but especially with Gentile, Italian idealism takes advantage of this conception, while placing it in a speculative context in which 'substance', or the permanence of experience, acquires another meaning.

La presenza della teoria del «sentimento fondamentale» di Rosmini nel pensiero di Giovanni Gentile è solitamente confinata nel quarto capitolo de *La filosofia dell'arte*.¹ Si tratta di un luogo centrale per la comprensione dello stesso attualismo, che in queste pagine sembra

¹ S'intende una presenza che si qualifichi come momento costitutivo della stessa dottrina attualista, e non soltanto come oggetto di una ricostruzione storiografica (ancorché speculativamente impegnata). Infatti, già nel *Rosmini e Gioberti*, la teoria rosminiana del sentimento fondamentale viene criticamente accostata da Gentile (cfr. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* [1898], Sansoni, Firenze 1958, Parte seconda, cap. I). Ma il centro di interesse di quest'opera relativamente a Rosmini, come noto, gravita attorno al ruolo che il sentimento fondamentale – giudicato, come in Spaventa, il corrispettivo della kantiana «appercezione trascendentale» – svolge all'interno della percezione intellettuale. Mentre sono esclusi addentramenti relativi alla corporeità e alla spazialità del soggetto (cfr. *infra*).

incontrare un momento di ritrattazione.² Tuttavia, il richiamo di questo aspetto della filosofia rosminiana non riguarda soltanto, nel pensiero gentiliano, l'occasione per evidenziare la natura del sentimento quale radice e condizione del pensiero, ma investe anche il tema della corporeità e del suo significato all'interno della costituzione del soggetto.³

In alcuni scritti coevi a *La filosofia dell'arte*, poi raccolti con il titolo *Introduzione alla filosofia*, Gentile riconosce che l'oggetto del pensiero è la natura che noi sentiamo, il contenuto del nostro sentire, in quanto «sentiamo di sentire».⁴ Contenuto che non è anzitutto lo stimolo fisiologico della sensazione, ma il corpo, cui non è possibile riferirsi se non sullo sfondo della natura nella sua totalità.⁵ È il corpo, dunque, così inteso, ad essere contenuto dell'autocoscienza, ossia quel

² Su questo aspetto si veda, anzitutto: G. SASSO, *Giovanni Gentile: la questione del «sentimento»*, in «La Cultura», XLV, 2007, 2, pp. 211-246. È lo stesso Gentile a riferire, nella «Prefazione» alla prima edizione, che approfondendo il problema dell'arte – e in special modo quello, ad essa connesso, del sentimento – la sua filosofia «ne esce alquanto mutata d'aspetto» (G. GENTILE, *La filosofia dell'arte* [1931], Le Lettere, Firenze 2003, «Prefazione» alla prima edizione). L'arte, o la pura soggettività, viene ricondotta in queste pagine al 'sentimento', inteso però come sentimento che non appartiene soltanto alla propria corporeità o alla propria psiche, ma piuttosto come l'intera realtà spirituale – includente il corpo, la natura, la soggettività empirica. Il sentimento, più propriamente, sarebbe il *principio* del divenire in cui consiste il circolo dell'autocoscienza. Infatti, se è vero che il pensiero è la realtà, il mondo nella sua totalità, d'altra parte «l'Atlante che regge questo mondo [...] è il sentimento»; quella «forza creatrice» che si manifesta ed è attuale solo «nei suoi effetti», ma «non viene mai alla superficie», e in questo senso è *inattuale* (cfr. *ivi*, «Conclusione», par. 7). Ora, riguardo alla presunta svolta introdotta con quest'opera, bisogna osservare che nell'attualismo viene in chiaro, almeno a partire dal *Sistema di logica*, che l'immediatezza, come puro essere presupposto al pensiero, è impossibile senza la mediazione. Ma nemmeno la mediazione è possibile senza l'immediatezza, così come l'autocoscienza si costituisce nel punto in cui il circolo tocca il proprio inizio. Questo circolo, in quanto divenire (divenire *anche* del suo contenuto), non può che incominciare da un termine – il quale, non potendo essere una realtà esterna al soggetto, sarà il soggetto stesso –, sempre superato nel circolo del pensiero ma insieme sempre posto (come *inattuale*). Sull'aporetica che investe la logica gentiliana, sia consentito il rimando a F. SACCARDI, *Dialettica e fondamento. Studi sulla metafisica classica dopo l'attualismo*, Morcelliana, Brescia 2026, cap. III.

³ Un'eccezione, a questo riguardo, è costituita da G. NOCERINO, *Sentimento, corpo e soggettività in Rosmini e Gentile*, in V. CESARONE (ed.), *Libertà, ragione, corpo*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, pp. 347-364.

⁴ Cfr. G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia* [1933], Sansoni, Firenze 1981, cap. IV («La natura»), par. 14.

⁵ Cfr. *ivi*, par. 15. L'esperienza che ci mostra questo contenuto – il corpo come la stessa natura – è quell'esperienza che, svolgendosi, distinguerà i diversi organi del nostro corpo e i

termine che considerato per sé – o a prescindere dall’unità in cui si realizza l’autocoscienza come coscienza di sé – non è coscienza, ma ciò che della coscienza è contenuto.⁶ «Quel che tutti sentiamo, oscuramente, al limite della nostra vita consapevole, quasi suo presupposto: il nostro corpo, la nostra natura».⁷ Soltanto mediante il nostro corpo, allora, la realtà si costituisce oggetto del pensiero. A questo proposito viene richiamato da Gentile il sentimento fondamentale rosminiano, il quale pur essendo «muto, sordo e cieco, e del tutto ottuso», è la base di tutta la vita dello spirito.⁸ Anche se poi Rosmini, per ‘difetto di realismo’, finirebbe per intendere separatamente l’anima, come principio senziente, dal corpo in quanto termine sentito, giungendo addirittura a parlare di una causalità del secondo sulla prima. Si tratterebbe piuttosto di mostrare che il sentimento, come puro sentire, è il principio in cui pensiero e realtà coincidono. In questo senso, il corpo può considerarsi ‘esterno’ all’anima (o al pensiero), in quanto è il termine opposto alla coscienza. Ma attraverso tale opposizione a sé la coscienza si realizza come autocoscienza, e pertanto il corpo risulta ‘interno’ al processo coscienziale.⁹

Tuttavia, nello sviluppo del pensiero rosminiano che va dal *Nuovo Saggio* all’*Antropologia* e, infine, alla *Psicologia*, è possibile osservare un avvicinamento alle esigenze speculative espresse da Gentile nella sua critica. Già Bertrando Spaventa riconobbe che per Rosmini il corpo in quanto termine del sentimento fondamentale non è da intendersi quale principio della natura, come elemento esteso esterno a quell’inesteso che è il principio senziente, bensì quale ‘sentito’, o termine appartenente al *mio* spazio, e quindi contenuto dell’inesteso.¹⁰

diversi rapporti tra quest’ultimo e gli altri corpi: «un sentire, da cui pur dovrà scaturire tutto quello che, sentendo, più tardi si distinguerà nello spazio, nel tempo, e in tutti i modi onde, sentendo e pensando, si costruisce tutto questo mondo fisico, in cui il nostro corpo è allogato» (ivi, cap. V [«L’esperienza»], par. 17).

⁶ Cfr. ivi, par. 16.

⁷ Ivi, par. 17.

⁸ Cfr. ivi, par. 16. Il riferimento in nota al testo rosminiano è tratto dall’*Antropologia* (cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* [1838; 1847²], ENC vol. 24, a cura di F. EVAIN, Città Nuova, Roma 1981, nn. 139-141, pp. 103-104). La citazione di Gentile è tratta dall’ed. Batelli (Napoli, 1844), che è una ristampa della prima edizione del 1838.

⁹ Cfr. ivi, parr. 17 e 19-20.

¹⁰ Cfr. B. SPAVENTA, *Principi di etica* [1869], in ID., *Opere*, a cura di G. GENTILE, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972, vol. I, p. 676. Ma si veda anche ID., *L’anima e l’organismo*, in *Opere*, cit., vol. III, pp. 591-608, testo redatto sugli appunti presi da Sebastiano Maturi alle lezioni del corso di Antropologia tenuto da Spaventa all’Università di Napoli nell’anno 1863-1864 e pubblicato postumo a cura di Gentile (1920). Dal superamento del pregiudizio empirista per cui due enti non possono stare l’uno nell’altro (l’esteso nell’inesteso), senza confondersi, Spaventa traeva però una conclusione che

Nel *Nuovo Saggio* Rosmini distingue due diverse maniere di percepire il corpo proprio: quella *soggettiva*, in cui il corpo diviene parte del soggetto senziente, «per l'individua unione collo spirito nostro», e che dunque è sentito come 'cosenziente', e quella *estrasoggettiva*, in cui i corpi sono percepiti come un'alterità rispetto al soggetto ('corpi esteriori'), *agente* su di esso. Anche il nostro corpo, in quanto è percepito in questo secondo modo, si presenta come estrasoggettivo.¹¹ In quanto la sensazione determina una passività rispetto a una forza esterna, può dirsi 'percezione sensitiva corporea' o estrasoggettiva; in quanto invece è una modificazione del sentimento fondamentale, o questo stesso sentimento in un suo particolare stato, è propriamente una 'sensazione soggettiva'.¹² Il sentimento fondamentale è descritto in queste pagine come quell'atto primitivo ed essenziale che ha per materia le parti sensitive del nostro corpo, sebbene considerate a prescindere dall'occasione in cui queste parti mutano per forza di un corpo esterno. L'esistenza di due specie di corpi è allora attestata dalla forza che agisce nel soggetto senziente e che manifesta, correlativamente, la *passività* di quel sentimento che è il nostro corpo e l'*attività* di ciò che lo modifica, rispetto a cui non siamo potenti.¹³

L'estensione del nostro corpo, come *estensione soggettiva*, è un modo del sentimento fondamentale. Questa estensione può essere sentita mediante lo stesso sentimento fondamentale, qualora sia l'estensione intera del nostro corpo sensitivo, oppure mediante le modificazioni di quel sentimento, qualora la sensazione – attraverso gli organi – ne senta una parte, quella che ne è affetta. Nel primo caso il corpo, pur essendo sentito come esteso, non presenta alcuna figura, che nasce solo dalla percezione estrasoggettiva del nostro corpo, e di questo in relazione agli altri corpi che limitano il nostro. Inoltre, se nel caso del sentimento fondamentale l'estensione è sentita in modo costante, nel caso della sensazione sopraggiungente, che modifica il sentimento, l'estensione si determina in modo accidentale.¹⁴

Nella sensazione acquisita si danno dunque due elementi: la modificazione del sentimento fondamentale – con la quale si sente, come sopraggiungente, la parte affetta dell'organo sensitivo – e la percezione sensitiva del corpo esteriore. A proposito di quest'ultima, Rosmini distingue ulteriormente: (a) il sentimento dell'azione che il soggetto patisce e (b) l'estensione che «comprende un fuori di noi esteso». ¹⁵ L'effetto di quell'azione è in primo luogo una modificazione del sentimento fondamentale. Ma affinché possa essere percepito un corpo 'altro' rispetto al soggetto, quella stessa azione deve essere intesa *in una estensione*. Nel sentimento fondamentale

Rosmini non avrebbe accettato, ossia che «l'anima, come senziente, non è niente senza il corpo; non è niente se non è processo della sensazione» (ivi, p. 604; cfr. *infra*).

¹¹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* [1830; 1852-1853⁵], ENC voll. 3-5, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003-2005, t. II, n. 701, pp. 240-241.

¹² Cfr. ivi, t. II, nn. 702-703, pp. 241-242.

¹³ Cfr. ivi, t. II, nn. 707-708, pp. 244-245.

¹⁴ Cfr. ivi, t. II, nn. 730-731 e 735-736, pp. 262-263 e 265-266.

¹⁵ Cfr. ivi, t. II, n. 831, pp. 313-314.

l'estensione è sentita abitualmente – e per questo motivo tale sentimento non si determina immediatamente in una figura. Mentre la modificazione del sentimento fondamentale è costituita dall'identità tra quella superficie in cui lo stesso sentimento si determina accidentalmente e quella superficie nella quale si estende l'azione del corpo esteriore. In questo senso, la percezione extrasoggettiva è fondata nella dimensione soggettiva del sentire. Se infatti il primo elemento della percezione extrasoggettiva è una forza che agisce sul nostro corpo, questa forza viene però percepita soltanto nel suo atto, e cioè come modificazione soggettiva del sentimento fondamentale. D'altra parte, il secondo elemento della percezione extrasoggettiva non è semplicemente l'estensione (soggettiva) del sentimento fondamentale che viene modificato, bensì il determinarsi di quest'ultimo – all'occorrenza di una sensazione – in una certa estensione mediante una forza esterna.¹⁶ Rosmini tiene così a sottolineare – contro l'idealismo – che se la sensazione è nel soggetto senziente, e non negli agenti esteriori, essa è tuttavia termine di un'azione esercitata da un «diverso da noi». Certamente, in ogni sensazione si dà modificazione del sentimento, ma come una *passività* di cui si può esser consapevoli solo in correlazione ad un'*attività* «fatta in noi non da noi».¹⁷

La distinzione tra fenomeni *soggettivi* ed *extra-soggettivi*, e la percezione del corpo – della dimensione corporea in genere – come causa della sensazione, o come principio attivo rispetto alla passività del soggetto senziente, rimane ferma anche nell'*Antropologia*.¹⁸ Tuttavia, in quest'opera incomincia a farsi innanzi una diversa consapevolezza del sentimento fondamentale, inteso non più come ciò il cui termine esteso debba identificarsi al corpo, limitato, del soggetto senziente, bensì come ciò che termina nello spazio illimitato.¹⁹ L'azione che proviene da qualcosa di 'esterno' al soggetto senziente, in primo luogo, non può che definirsi in relazione al sentimento fondamentale, di cui è causa prossima.²⁰ E questo sentimento, come azione prima e costante, risulta privo di figura, ma non di quella estensione *fondamentale* o *interna*, senza la quale nessuna sensazione determinata – e quindi nessuna percezione extra-soggettiva, o estensione figurata,

¹⁶ Cfr. *ivi*, t. II, nn. 844-845, pp. 320-321.

¹⁷ Cfr. *ivi*, t. II, n. 879, p. 340. Questo aspetto, invece, non viene adeguatamente considerato da Gentile nella sua opera prima, in cui afferma che l'agente esterno al soggetto senziente sarebbe inteso da Rosmini come «termine che non si distingue per sé dalla fondamentale unità della sensazione, la quale, pure sdoppiandosi nei due termini del soggettivo e dell'extrasoggettivo, resta tuttavia un medesimo e unico fatto psicologico» (GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 168).

¹⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 58, p. 50.

¹⁹ Su questo aspetto insiste G.P. SOLIANI, *Lo spazio infinito come apertura al mondo. Unità della persona umana e metafisica in Rosmini*, in «The Rosmini Society», 2023, 1-2, pp. 219-255, che inoltre ricostruisce ampiamente il concetto di 'spazio' nella modernità. Il tema viene anticipato in *Id.*, *Spazio, tempo, sentimento. Rosmini in dialogo con Husserl e Lévinas*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 85-98 (in part. pp. 91-96).

²⁰ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 140, p. 104.

anche del proprio corpo – potrebbe essere accolta dal principio senziente.²¹ Si tratta di rilevare la differenza tra il sentire e il percepire qualcosa – uno spazio – che è limitato, e sentire e percepire qualcosa *come* limitato. Se è vero che l'estensione in cui termina il sentimento fondamentale è limitata, tuttavia i suoi limiti non sono sentiti, e cioè l'estensione non è sentita come limitata – proprio in quanto non è sentito nessuno spazio al di fuori del corpo che pure ne costituisce il limite. Non posso pertanto sentire o percepire il mio corpo come limitato, se non percepisco *insieme* ciò che, oltrepassandolo spazialmente, lo limita.²² Questo significa appunto ammettere che il termine del sentimento fondamentale non è unicamente, e anzitutto, lo spazio del nostro corpo, bensì lo «spazio semplice ed illimitato», benché le sensazioni determinate sopraggiungano in uno spazio limitato. O, più precisamente, è l'insorgenza di queste stesse sensazioni che consente il riconoscimento di un «corpo fenomenale» che limita il sentimento fondamentale – il quale è presupposto come «sentimento di tutto lo spazio» dalla percezione di un qualsiasi spazio figurato.²³

Conseguenza di questa nuova configurazione del concetto di 'spazio' è quella che Rosmini chiama «relazione di sensilità», per la quale il principio senziente sente sempre l'esteso «in un modo inesteso». Soprattutto nella *Psicologia*²⁴ viene in chiaro che tale relazione non è 'di parte a parte', siccome l'esteso non è nel principio senziente come una parte è in un'altra (maggiore di essa), ma appunto in modo inesteso. La proprietà dell'estensione prevede che ogni sua parte sia fuori dell'altra: per questo motivo se l'esteso fosse contenuto nel principio senziente come un esteso lo è nell'altro, non sarebbe a ben vedere contenuto in esso, perché, in quanto esteso, il principio senziente rimarrebbe sempre fuori dall'esteso che dovrebbe contenere, non potendo dunque sentirlo.²⁵ Inoltre, dall'estensione non si può eliminare il *continuo*, in quanto ogni esteso, esistendo fuori dell'altro, è limitato in sé, non avendo alcuna relazione essenziale ad altro, e pertanto ogni estensione può essere il risultato dell'unione di estensioni sempre più piccole, producendosi così un regresso all'indefinito, che annullerebbe la stessa estensione. Soltanto per il nesso essenziale con il principio senziente nell'estensione è presente il continuo senza parti. Infatti, la continuità dei corpi non appartiene ai singoli estesi, ma è piuttosto la relazione che essi hanno con il termine proprio del principio senziente (lo spazio puro illimitato).²⁶

Lo spazio non può dunque considerarsi, kantianamente, 'forma del senso esterno', poiché le sensazioni (o meglio: le percezioni) non possono concepirsi se non all'interno di uno spazio già

²¹ Cfr. *ivi*, n. 153, p. 111.

²² Cfr. *ivi*, nn. 154-159, pp. 111-113.

²³ Cfr. *ivi*, nn. 165-167, pp. 115-116.

²⁴ Ma il tema viene anticipato nell'*Antropologia*: cfr. nn. 96-97 e 232, pp. 75-76 e 153.

²⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia* [1846-1848], ENC voll. 9-10A, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1988-1989, t. II, n. 1127, p. 290-291.

²⁶ Cfr. *ivi*, t. II, nn. 1127-1128 e 1136-1138, pp. 292-293 e 298-299.

esistente, senza quindi dover essere spazializzate dal soggetto.²⁷ In quanto *termine* del sentimento fondamentale, lo spazio puro illimitato è «realmente distinto dal principio senziente che è il soggetto», e non una sua modificazione. Anche se la sua natura extra-soggettiva fa riferimento a quell’Io cui si è pervenuti attraverso la riflessione, che è diviso dal non-Io, piuttosto che a quella radice unitaria cui inerisce il sentimento fondamentale.²⁸ La sintesi originaria di principio senziente e spazio puro illimitato non consente il costituirsi della dualità di ‘soggettivo’ e di ‘extra-soggettivo’ come *condizione* dell’atto sensitivo: solo subordinatamente a quella sintesi le localizzazioni di confini e relazioni tra i corpi – e innanzi tutto quelle tra il nostro corpo e gli agenti esteriori – sopraggiungono nel sentimento fondamentale.²⁹

Nella *Psicologia* diviene del tutto esplicita l’identificazione del sentimento fondamentale con la sostanza dell’anima. Se è vero, per Rosmini, che soltanto mediante la percezione intellettuale è possibile conoscere, propriamente, un ente come tale, d’altra parte la stessa percezione intellettuale suppone l’apprensione diretta di ciò che è sentito, mediante il sentimento. Pertanto, se il sentimento è sempre anche ‘consenziente’, non può darsi sentimento senza un principio che si senta: il sentimento fondamentale è dunque sentimento di sé quale principio sostanziale, ossia sostanza dell’anima che è sentimento – se è vero che non ogni sentimento è sostanza, poiché si

²⁷ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 171, pp. 120-121. Diversamente dall’*Antropologia*, nel *Nuovo Saggio* Rosmini parla dello spazio non come del termine proprio del sentimento fondamentale, bensì come dell’idea di estensione ricavata da un corpo mediante astrazione. È allora possibile riferirsi a uno spazio ‘interminabile’ attraverso la replica, indefinita, dell’estensione di quel *modo* del sentimento fondamentale che è il nostro corpo (cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., t. II, nn. 820-821, pp. 308-309; cfr. anche ID., *Psicologia*, cit., t. II, n. 1133, pp. 295-296).

²⁸ Cfr. *ivi*, n. 172, p. 121.

²⁹ Di diverso avviso si mostra Filippo Piemontese, che pure si sofferma a lungo sullo sviluppo del concetto di ‘spazio’ presente nei testi rosminiani a partire dal *Nuovo Saggio* (cfr. F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, pp. 202-215). Secondo Piemontese, in quanto *termine* del sentimento fondamentale, e quindi come distinto dal senziente, lo spazio rosminiano è *dato come altro* dal soggetto che lo sente (cfr. *ivi*, pp. 205-206). Tuttavia, la stessa sovrapposizione di ‘extra-soggettività’ e ‘datità’ costituisce una negazione di quella sintesi originaria tra principio senziente e spazio puro illimitato che viene in chiaro nelle pagine dell’*Antropologia*. Analogamente nella *Psicologia* si ribadisce che, a differenza dell’*inteso primitivo*, che è termine extra-soggettivo dell’intelligenza e – propriamente – suo *oggetto*, il *sentito primitivo* non ha relazione di oggetto al soggetto, poiché il termine della sensazione e il senziente costituiscono uno stesso sentimento. Soltanto mediante l’intelligenza che riflette sul proprio atto sensitivo si può distinguere il principio senziente dal suo termine, ed evidenziare così il carattere extra-soggettivo del sentito primitivo (ancorché non il suo carattere oggettivo) (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., t. I, n. 210, p. 119).

danno sentimenti che presuppongono un sentimento primo e stabile di cui siano modificazioni.³⁰ L'anima, in quanto sensitiva, è unita al corpo dal sentimento fondamentale (secondo la relazione di sensitività) e, anzi, questa unità costituisce, come primo e fondamentale sentimento, «un ente unico e indistinto», che solo per successiva riflessione si distingue in senziente e sentito.³¹

Mentre, nel caso dell'anima in quanto razionale, questa si unisce al corpo attraverso la *percezione intellettuale fondamentale*. La razionalità è infatti, rosminianamente, sintesi dell'intuizione dell'essere e di un reale sentito, del sentimento (in quanto la realtà è termine di sentimento). In questo senso, l'anima razionale è un principio che racchiude virtualmente anche l'attività sensitiva-corporea.³² Nella percezione intellettuale tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si istituisce una 'relazione di entità', che coglie qualsiasi oggetto «in modo assoluto», cioè in quanto *ente*, e non relativamente, mediante la sensitività o l'estensione.³³ Tuttavia, diversamente dai corpi esterni, di cui si apprende solamente una certa attività, del sentimento fondamentale si percepisce la realtà sostanziale, ossia la percezione intellettuale coglie il sentimento non soltanto come 'ente' (in 'modo assoluto', come 'oggetto'), bensì nell'atto che lo costituisce³⁴, e rispetto al quale ogni modificazione sopraggiungente è in esso – almeno virtualmente – contenuta.

Se l'anima razionale include in sé l'anima sensitiva, la percezione intellettuale fondamentale è insieme percezione del soggetto in quanto sentimento fondamentale *corporeo*. Ma questo sentimento ha presente a sé l'idea dell'essere – ed è appunto mediante questa presenza che la percezione intellettuale fondamentale (o 'immanente') si costituisce come unità di anima e corpo.³⁵ Esiste infatti in Rosmini una *sensitività ideologica*, che non coincide con la *sensitività corporea*, e cioè il sentimento che l'anima ha di sé alla luce dell'essere ideale.³⁶ Anche se il principio senziente e il principio intelligente sono a ben vedere un medesimo principio nell'uomo: se l'io che sente non fosse il medesimo dell'io che intende, non si potrebbe sapere di sentire. Ora, siccome il principio senziente è costituito da un 'sentito primitivo' che contiene virtualmente tutto ciò che può essere sentito (il corpo sensibile nello spazio), e il principio intelligente è costituito da un 'inteso primitivo' che contiene virtualmente tutto ciò che può essere inteso (l'essere ideale), sembra che l'esteso corporeo e l'essere intelligibile si identifichino. In effetti, se nell'entità sentita, in quanto tale, manca la sua conoscibilità da parte del sentimento, l'intelligenza ha però come suo oggetto ogni entità intesa, e dunque anche quella presente nel sentito. In questo senso, il termine del principio senziente e il termine del principio intelligente sono lo stesso, sebbene siano distinti il modo, o la forma, con cui il termine si comunica ai due principi (rispettivamente, l'entità *come*

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., t. I, nn. 89-91, p. 77; cfr. *supra*.

³¹ Cfr. *ivi*, t. I, nn. 249-251, pp. 140-141.

³² Cfr. *ivi*, t. I, nn. 254-255, p. 142.

³³ Cfr. *ivi*, t. I, n. 260, p. 144.

³⁴ Cfr. *ivi*, t. II, n. 967, pp. 227-228.

³⁵ Cfr. *ivi*, t. I, n. 264, pp. 145-146.

³⁶ Cfr. *ivi*, t. II, n. 999, p. 242.

sentita e l'entità *come intesa*).³⁷ Questa identità è «il misterioso punto di congiunzione fra l'ordine soggettivo e l'oggettivo, fra il senso e l'intelligenza».³⁸ D'altra parte, Rosmini ricorda che l'idea non può essere termine proprio della sensitività, perché può esserlo solo dell'intuizione. Nel caso della sensitività, infatti, il termine implica qualcosa che appartiene al senziente, mentre il termine dell'intuizione è l'idea, cioè un diverso rispetto all'intuente.

Quando allora Rosmini afferma che nella *sensitività ideologica* «l'anima che vede l'idea, sente se stessa nell'essere ideale»,³⁹ non sta ammettendo – contraddicendosi – che l'idea sia termine della sensitività. Piuttosto, nell'intuire l'idea, il sentimento del soggetto intuente si percepisce come tale. Quindi si percepisce nell'orizzonte dell'essere ideale *come apertura a questo stesso orizzonte*, attraverso quel termine che è lo 'spazio puro illimitato'. Questo è reso possibile dal fatto che esiste un'asimmetria tra l'ipotesi di una rimozione dell'inteso primitivo e l'ipotesi della rimozione del sentito primitivo dal soggetto senziente e intelligente. Nel primo caso cesserebbe l'intelligenza, e quindi il primo principio dell'anima, poiché questo principio è formato dall'attività intellettuale, che si dice razionale in quanto unifica le sensazioni e le intellezioni. Nel secondo caso, invece, la rimozione del sentito primitivo non comporterebbe l'annullamento dell'anima e del suo *sentimento proprio*, sebbene al principio intellettuale sarebbe resa impossibile ogni percezione (di un sentito extra-soggettivo) e ogni affermazione, e dunque anche la consapevolezza di sé stesso.⁴⁰

Resta vero, secondo Rosmini, che il principio percipiente non può propriamente 'percepire sé stesso' se non mediante la *riflessione*, in un momento idealmente successivo nel quale, in occasione delle sensazioni esteriori, distingue sé da quanto invece viene sentito come modificazione del suo sentimento. In altri termini, la percezione primitiva non è ancora *coscienza* di sé, ossia consapevolezza riflessa di sé in quanto soggetto percipiente (non semplicemente senziente).⁴¹ Bisogna infatti distinguere una percezione fondamentale di sé anteriore a ogni riflessione, come posizione *irriflessiva* di un sentimento sostanziale, dall'affermazione di un soggetto autocosciente, o *Io*, consapevole dell'identità tra il sé che si percepisce e il sé come principio delle sue operazioni (e quindi 'autocoscienza' come coscienza non solo della sostanzialità del soggetto, ma

³⁷ Cfr. *ivi*, t. I, nn. 174-180, pp. 109-110. Sull'analogia tra spazio puro ed essere ideale indeterminato cfr. anche *ivi*, t. II, n. 1196, p. 323.

³⁸ *Ivi*, t. I, n. 999, p. 242.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, t. I, nn. 189-191, pp. 112-114. In questo senso il sentito primitivo non è da considerarsi sovrapponibile al termine del sentimento fondamentale (lo 'spazio puro illimitato'), ma costituisce la *materia* del sentimento fondamentale, come distinta dalla sua *forma* che è l'attività senziente. Il sentito primitivo è piuttosto l'estensione soggettiva del corpo proprio (cfr. *ivi*, t. I, nn. 212-218, pp. 120-123).

⁴¹ Cfr. *ivi*, t. I, n. 265, p. 146.

anche degli atti secondi – secondo la distinzione scolastica).⁴²

Questo aspetto distanzia certamente il discorso di Rosmini da quello dell'idealismo trascendentale, e quindi anche dall'attualismo gentiliano, nel quale la dialettica tra immediatezza e mediazione che costituisce l'autocoscienza non lascia spazio alla possibilità di concepire una qualche precedenza del sentimento, in quanto terminante nel corpo sentito, rispetto al 'sentire di sentire' che è l'autocoscienza medesima.⁴³ Ma vi è un altro aspetto, a questo connesso, cui conviene prestare attenzione.

All'interno del primo volume del *Sommario di pedagogia*, Gentile fornisce un'approfondita analisi – altrove assente – della sensazione, della percezione e degli 'atti psichici' in generale. In queste pagine il confronto con il pensiero di Rosmini sembra essere costante, nonostante non si faccia mai riferimento all'opera rosminiana. Si tratta in primo luogo di evidenziare, per Gentile, che se nella coscienza con cui si conosce qualcosa vi è sempre autocoscienza, allora ogni fatto psichico, in quanto 'atto' (o pensiero), non è se non «una certa determinazione di quell'atto permanente che è l'Io».⁴⁴ Dove è il significato di questa 'permanenza' ad assumere una peculiare rilevanza, proprio in contrapposizione al pensiero rosminiano.

L'atto psichico assolutamente immediato, o elementare, in cui si risolve ogni fatto psichico, per quanto complesso, è la *sensazione*. E delle sensazioni non è possibile fornire una classificazione tra *interne* ed *esterne* prendendo a riferimento il corpo del senziente. Queste caratterizzazioni possono infatti competere soltanto a qualcosa che abbia luogo nello spazio, mentre il fatto psichico è la negazione di ogni spazialità. Più precisamente: è lo spazio psichico quello in cui si localizzano le sensazioni e prende forma il mondo sensibile. Non è attraverso la mera sensazione che si possa distinguere il corpo nostro da quello che non è nostro, in quanto la sensazione, come atto immediato dell'Io, è avvertimento di un certo modo di essere, senza relazione ad altro.⁴⁵ Qui la vicinanza al testo di Rosmini è esplicita. D'altra parte, nemmeno la distinzione di *forma* e *contenuto* della sensazione risulta fondata per Gentile. Attraverso di essa si tratterebbe di non confondere il sentire, permanente, con il sentito, continuamente variante – analogamente a quanto

⁴² Cfr. *ivi*, t. I, nn. 68 e 75, pp. 64 e 68.

⁴³ La coscienza, per Gentile, è un sentire che originariamente si fa oggetto di sé, e dunque si fa Io. Al di fuori del pensiero, che è certamente 'sentire', ma sentire consapevole (di sé), non si può distinguere – se non astrattamente – la natura, intesa come quel «sentire indistinto» che pure è «base indefettibile», o termine del pensiero. Questa natura è infine il nostro corpo e, mediante esso, il mondo fisico nella sua totalità. Nondimeno, l'esperienza che attesta l'esistenza della sensazione, come coscienza della sensazione, non è già più sensazione. Soltanto attraverso la negazione che ne fa il pensiero, il sentire è qualcosa di reale come momento ineliminabile di quel processo in cui si realizza l'autocoscienza (cfr. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, cit., cap. V, parr. 18-20).

⁴⁴ G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* [1913-1914], 2 voll., Sansoni, Firenze 1982, vol. I, Parte prima, cap. 4, par. 4.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, vol. I, Parte prima, cap. 5, parr. 1-4.

accade, in Rosmini, nel rapporto tra sentimento fondamentale e sensazione particolare. Certamente la sensazione è ‘atto dell’Io’, che è una permanenza, e anzi l’Io stesso nella sua immediatezza, ma essa è sempre una data sensazione, è sempre sentire un certo sentito.⁴⁶ La stessa predicazione di un *piacere* come dimensione originaria del sentire – e, correlativamente, del *piacere* e del *dolore sensibile* quali alterazioni di questo stato⁴⁷ – viene criticata da Gentile, sempre per il motivo che non esisterebbe soluzione di continuità tra l’Io e una certa sua sensazione, se è vero che quest’ultima non sopraggiunge all’interno del sentire, che starebbe ad attenderla, ma è lo stesso Io *nella sua determinatezza*. Diversamente, sarebbe presupposta – per Gentile contraddittoriamente – una *certa* anima come anteriore alla sensazione.⁴⁸

La distanza rispetto a Rosmini, infine, è avvertita anche a proposito della ‘percezione’. Se questa viene distinta dalla sensazione, che in quanto passività sarebbe impotente ad acquistare coscienza di sé, si dimentica che, se è il soggetto a sentire, e ‘soggetto’ significa ‘autocoscienza’, e quindi coscienza, allora vi è percezione.⁴⁹ Nemmeno una distinzione ideale consente di porre una qualche ‘eccedenza’ della sensazione rispetto alla percezione. Una tale distinzione, infatti, attribuirebbe pur sempre all’atto psichico un momento – per quanto ideale – che non sarebbe attuale, posto a suo fondamento: attribuzione assurda, secondo Gentile, perché «fuori dell’atto e prima del processo l’anima non è niente assolutamente».⁵⁰

Al di qua della convinzione espressa in questa occasione da Gentile, che presuppone lo sfondo ontologico dell’attualismo (come tale meritevole di essere discusso), si tratta di domandarsi quale sia la permanenza che si riscontra nell’esperienza, intesa come centro cosciente: quella fenomenologica, esibita dall’atto del pensare, che si sostanzia dei suoi momenti, oppure quella di un sostrato ontologico che possa prescindere dalle sue individuazioni.

francesco.saccardi@unive.it

(Università Ca’ Foscari, Venezia)

⁴⁶ Cfr. *ivi*, vol. I, Parte prima, cap. 6, parr. 6-7.

⁴⁷ Secondo Rosmini, il sentimento fondamentale corporeo nel suo stato ‘normale’ è «piacere diffuso», che si estende egualmente a tutte le parti sensitive del corpo, non avendo alcuna rappresentazione figurativa del corpo stesso. Mentre le modificazioni del sentimento fondamentale presentano «un *modo* loro proprio», e possono intensificare, diminuire il piacere, oppure convertirlo nel suo opposto (cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., t. II, n. 725, pp. 260-261).

⁴⁸ Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, cit., vol. I, Parte prima, cap. 6, parr. 2-3.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, vol. I, Parte prima, cap. 7, parr. 1 e 3.

⁵⁰ *Ivi*, vol. I, Parte prima, cap. 7, par. 3.



Focus 1

La sezione Focus esplora il profondo e complesso legame tra il pensiero di Antonio Rosmini e l'eredità della Seconda Scolastica, un dialogo intellettuale che, sebbene attraversi l'intera sua produzione, trova nella riflessione giuridica il suo terreno d'elezione. L'interesse per questo fecondo nesso è stato recentemente rinvigorito, come testimonia il convegno internazionale promosso dal Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" nel maggio 2024, intitolato Politics and Law: Rosmini and Second Scholasticism, che ha visto la partecipazione di eminenti studiosi europei.

I saggi qui raccolti si inseriscono in questo filone di studi, indagando le molteplici sfaccettature dell'influenza scolastica sulla Filosofia del Diritto di Rosmini. Emerge con chiarezza come il confronto sistematico con le dottrine di Francisco Suárez, e in particolare con il suo Tractatus de legibus ac Deo legislatore (1612), costituisca una fonte imprescindibile per il Roveretano. L'analisi si concentra sulla ripresa e rielaborazione di concetti cardine del lessico giuridico tardo-scolastico, come la definizione del diritto in termini di facultas e potestas, e sull'insistenza sulla giustizia quale criterio etico e metafisico, sovraordinato alla mutevole legge positiva. Questa posizione pone Rosmini in un'originale dialettica con le tendenze codicistiche e stataliste della modernità giuridica.

Il dialogo, tuttavia, non si esaurisce con Suárez. Le indagini si estendono a figure come Leonardus Lessius e Juan de Lugo, le cui riflessioni su economia e morale arricchiscono il quadro delle fonti, dimostrando la profondità dell'erudizione rosminiana. Attraverso queste analisi, i contributi collocano Rosmini in un più ampio dibattito sul diritto naturale e il diritto internazionale (ius gentium), mostrando come egli attinga alla tradizione per fondare una "teodicea sociale" in cui la visione provvidenziale si salda con una concezione liberale dell'ordine spontaneo. Lo scavo operato sulle fonti scolastiche presenti nel pensiero rosminiano si fonde così con forme d'inaspettata attualità, in virtù di un fecondo – e fino ad oggi inesplorato – incontro intellettuale.



LUISA BRUNORI

SUAREZ AND ROSMINI: LAW, STATE, CONSCIENCE

*The paper focuses on the key influence of Francisco Suárez on Antonio Rosmini's philosophy of law; it establishes a dialogue between them, in order to highlight a shared conceptual framework rooted in the rationalist tradition of the Second Scholastic Movement. In particular, it emphasizes their convergence on the primacy of the human person, the ethical foundations of law, and the intrinsic connection between freedom and property. In his *Filosofia del diritto*, Rosmini quotes extensively from Suárez's masterly treatise, *De legibus ac Deo legislatore*. These references are not casual, but express a systematic engagement with Suárez's theory of law, authority, and natural law, especially in relation to the foundation of legal normativity and the moral architecture of property. It is precisely in his more organic legal writings that Suárez's scholastic legacy emerges most clearly, as an essential theoretical reference point for Rosmini. Suárez's influence, however, is not isolated. Rosmini also engages with other prominent exponents of late scholasticism, particularly the Jesuits Leonardus Lessius (1554–1623) and Juan de Lugo (1583–1660), whom he himself specifically cites. Their works on moral theology and jurisprudence helped clarify some central themes of Rosmini's thought. As Gian Piero Soliani recalled in his presentation in Trento in 2023, Rosmini directly refers to the famous treatises of Lessius and de Lugo, recognizing their fundamental role in the development of natural law and justice even before Grotius.*

Francisco Suárez is a figure whose profound influence on Antonio Rosmini's legal philosophy; by placing Suárez and Rosmini in dialogue, the article seeks to illuminate a shared juridical framework rooted in the rationalist tradition of Second Scholasticism, highlighting their common emphasis on the centrality of the human person, the ethical foundations of law,¹ and the

¹ M. NICOLETTI, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in K. MENKE, A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando: domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 509-531; ID., *Politica e trascendenza nel pensiero di A. Rosmini* in G. CAMPANINI, F. TRANIELLO (eds.), *Filosofia e politica: Rosmini e la cultura della Restaurazione*,

intrinsic relationship between freedom and property.²

Indeed, Rosmini's *Filosofia del diritto*³ contains multiple and substantive references to Suárez's magisterial treatise *De legibus ac Deo legislatore*.⁴ These citations are not incidental; rather, they reflect a sustained intellectual engagement with Suárez's theory of law, authority, and natural right, especially as it pertains to the foundations of legal normativity and the moral architecture of property. It is within the framework of these legal writings – where Rosmini's jurisprudential thought is most systematically articulated⁵ – that Suárez's scholastic legacy is most visibly operative.

Beyond Suárez, attention must also be given to other prominent exponents of the late scholastic tradition whose work informed Rosmini's legal and philosophical outlook, most notably Leonardus Lessius and Juan de Lugo. These two Jesuit thinkers, active during the sixteenth and seventeenth centuries respectively, are explicitly mentioned by Rosmini himself. Their works, especially in moral theology and jurisprudence, appear to have contributed to the refinement of certain key dimensions of his thought. As Gian Piero Soliani recently emphasized in his 2023 presentation in Trento, Rosmini explicitly refers to the well-known treatises of both Lessius (1554–1623) and de Lugo (1583–1660), underscoring their enduring relevance within his own legal framework. «And how many among the ecclesiastical writers composed, even before Grotius, treatises *De iustitia et de iure*, in which, following in the footsteps of Aquinas, doctrines pertaining to natural law are subtly examined – among whom it is worth mentioning, if only in passing, a Lessius and a De Lugo?». ⁶ Of particular note is Rosmini's engagement with Cardinal de Lugo's reflections on the right to property⁷ – an issue of central importance in *Filosofia del diritto*, and

Morcelliana, Brescia 1993, p. 263-286; P. MARANGON, M. ODORIZZI (eds.), *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico Figure a confronto*, Università di Trento Ed., Trento 2017.

² M. NICOLETTI, *La riflessione rosminiana sulla libertà*, in «Cosmopolis», XVIII, 2021, vol. 1; F. GHIA, *L'ecclesiologia di Rosmini e il liberalismo religioso*, in G. GOISIS, I. ADINOLFI (eds.), *Insegnare il cristianesimo nel novecento: la ricezione di Kierkegaard e Rosmini*, Il Melangolo, Genova 2012, p. 79-86.

³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Boniardi-Pogliani, Milano 1841. Two critical editions must be mentioned: R. ORECCHIA (Padua, Cedam, 1969) and the later edition by Michele Nicoletti and Francesco Ghia (Roma, Città Nuova, 2016).

⁴ For instance in Vol I: p. 12 on Eternal Law ('Legge eterna'); p. 155-156 on Natural and Positive Law; Vol. II: p. 883 on Criminal Law; p. 888-889 on Matrimonial Law.

⁵ M. NICOLETTI, *Rosmini, la persona e i diritti*, in «Rosmini Studies», 2022, vol. 9, pp. 55-67.

⁶ «E quanti fra gli scrittori ecclesiastici non iscrissero prima di Grozio de' trattati *de iustitia et de iure* dove, sulle tracce dell'Aquinate, le dottrine del naturale diritto appartenenti si trovano sottilmente discusse, fra' i quali giovi sol nominare un Lessio e un De Lugo?», ROSMINI, *op. cit.*, Vol I, p. 32 (own translation).

⁷ ROSMINI, *op. cit.*, Vol I, p. 311.

one that underscores the intricate interplay between theological principles and juridical categories in early modern scholasticism. Rosmini on contract Law refers to Lugo, of course, but also to Vasquez, Sanchez and Molina.⁸

The intellectual triad composed of Suárez, Lessius, and de Lugo should occasion no surprise, given their pivotal role as mediators between scholastic thought and the evolving legal rationality of early modern Europe. Their influence on Rosmini is equally unsurprising when considered in light of their capacity to synthesize the philosophical and legal currents of their time.⁹ Both Lessius and de Lugo stand out not only as moral theologians but as jurists of exceptional clarity and precision, whose contributions to private law exemplify the broader jurisprudential ambitions of the Second Scholasticism.

In the domain of private law, the foundational contributions of the Second Scholastics have been the subject of substantial scholarly attention. Eminent legal historians such as Michel Villey, Robert Feenstra, Franz Wieacker, and Giovanni Ambrosetti have investigated the extent to which modern private law is indebted to scholastic jurisprudence. A key moment in this historiographical rediscovery occurred during a landmark conference held in Florence half a century ago, initiated by Paolo Grossi. That event played a decisive role in reviving scholarly awareness – so evident in Rosmini’s own thought, yet often neglected in the twentieth century – that the Second Scholastics must be recognized not merely as theologians and philosophers, but as legal thinkers of remarkable depth and influence.

This rediscovery underscores the urgent need to reconsider the complex and multilayered relationship between theology, philosophy, and law in early modernity. The scholastics operated within a normative framework that sought to reconcile moral imperatives with juridical precision, producing legal doctrines that continue to resonate within contemporary debates on natural rights, property, and the moral foundations of legal systems. In Rosmini’s legal writings, this intellectual lineage is not merely acknowledged – it is reactivated and transformed, making visible once more the enduring relevance of a scholastic tradition that shaped the very categories through which modern legal thought continues to operate.

During the aforementioned conference, in a paper specifically devoted to the theme of property, Paolo Grossi offered a particularly illuminating insight into the juridical orientation of the jurists associated with the Second Scholasticism. According to Grossi, the types of human relationships that these authors sought to understand and regulate – relationships fundamentally rooted in economic exchange, social hierarchy, and moral obligation – were, through the prism of their legal scholarship, elevated and transformed into relationships of a strictly juridical

⁸ Ivi, Vol I, p. 512. See also on contract Law, Vol II, p. 335.

⁹ F. TODESCAN, *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini* in G. BESCHIN, A. VALLE, S. ZUCAL (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia, 1999, t. I, pp. 421-429.

nature.¹⁰ The crucial observation made by Grossi was that, in the intellectual framework of these scholastic jurists, the entirety of social reality was not merely intersected by law but was conceived as fully intelligible and governable *only* through legal categories. That is, the social world, in all its complexity and dynamism, was rendered legible, interpretable, and orderable exclusively through the logic and language of law. Grossi further emphasized this point by asserting – aptly and memorably – that the predominant mode of analyzing the structure and behavior of social reality among these authors was one fundamentally anchored in the *scientia juris*, that is, in the highly sophisticated and conceptually nuanced science of law. As he put it, and to quote him directly, «The predominant approach to the analysis of social reality is the one that pivots on the technical and conceptual tools developed by the *scientia juris*».¹¹ This legal rationality, embedded in scholastic thought, did not merely accompany theological or philosophical reasoning – it often preceded and structured it, thereby establishing a juridical architecture within which broader moral and social questions could be framed.

There is no need to linger here on the now-classic work of Wim Decock, whose outstanding monograph dedicated to the contractual doctrines of these scholastics remains a benchmark in the field. His contribution has definitively demonstrated the juridical richness of their thought and the internal coherence of their normative systems. What emerges from such scholarship is the recognition that the great scholastic treatises entitled *De Iustitia et de Iure* – so well known to Rosmini – are not to be understood merely as speculative theological exercises or abstract philosophical meditations.¹² On the contrary, they are to be read as thoroughly juridical texts: carefully structured, analytically rigorous, and systematically organized according to the intellectual standards of the legal science of their time.

These treatises, which proliferated throughout the late sixteenth and early seventeenth centuries, form a substantial corpus that flourished within the broader legal and moral literature of the early modern period. While they often take inspiration from Thomistic sources, they should not be regarded as mere restatements of Aquinas's teachings. Rather, they are marked by a deep engagement with contemporary social transformations and seek to provide conceptual order in response to emerging socio-economic and political phenomena that were without precedent in the medieval world. The authors of these texts – learned, methodical, yet confronted with unprecedented complexity – strove to domesticate a rapidly changing world through the precise instruments of legal thought.

It is important to recognize the historical distance between the world of the Second Scholastics and that of their medieval predecessors. The intellectual context in which Suárez, Lessius, Lugo, and their contemporaries operated was vastly different from that of St. Thomas Aquinas.

¹⁰ P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in ID. *La Seconda Scolastica nella formazione del pensiero giuridico moderno*, Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, Milano, 1973, p. 118.

¹¹ *Ibidem*, pp. 117-118.

¹² These treatises are defined by C. PETIT, “excrecencias juridicas de la enseñanza teológica”, in ID. *Mercatura y ius mercatorum*, Madrid 1997, p. 68.

The sixteenth century, often described as the “century of all transformations”, was characterized by profound and far-reaching upheavals across multiple domains. Cosmographic revolutions altered humanity’s understanding of the universe; scientific innovations reshaped the epistemological landscape; theological ruptures, such as the Protestant Reformation, disrupted centuries of ecclesiastical authority; and the rise of new forms of communication – most notably, the printing press – created previously unimaginable pathways for the dissemination of knowledge. This was an era defined by flux, contestation, and the destabilization of established frameworks.

The Second Scholastics, positioned at the intersection of tradition and transformation, developed conceptual tools capable of responding to these changing realities. Their legal doctrines reflected a sustained effort to reconcile the legacy of medieval communitarian ethics with the growing pressures of modern individualism, economic liberalization, and state centralization. Drawing on a now consolidated body of historiographical research, one can reasonably claim that sixteenth-century scholasticism occupies a liminal position between two worldviews: on the one hand, the organic, relational, and theologically grounded communitarianism of the medieval period; on the other, the atomistic, rights-based individualism that would come to define modernity.

This interpretive framework was succinctly captured by Giovanni Ambrosetti in his remarks during the aforementioned Florentine conference. Ambrosetti aptly characterized the intellectual project of these authors as one committed to articulating an «autonomy of individuals for the public good».¹³ Their legal theories, in this respect, do not merely mediate between the individual and the collective; they seek to construct a normative space in which individual rights are affirmed not against the social fabric, but within it and in service to its flourishing. In this regard as well, the Second Scholastics occupy a nuanced and transitional position. On the one hand, they remain deeply rooted in the intellectual and theological framework of medieval communitarianism, wherein the human being is fundamentally understood as a member of a broader, organically integrated social whole. Within this paradigm, individual identity is not conceived in isolation but derives its meaning and purpose from its embeddedness in the collective structure of society, particularly as shaped by ecclesiastical and natural law traditions.

On the other hand, however, these thinkers also predict and embrace the emergent modern emphasis on individual agency and personal initiative. They exhibit a remarkable degree of confidence in the capacity of the individual to act autonomously within the social and legal order, and thus begin to construct conceptual and normative tools that are finely attuned to the recognition and facilitation of individual rights and responsibilities. In betting, as it were, on the dignity and potential of the individual person, they pave the way for legal and theological developments that resonate with the nascent ethos of modernity. Wim Decock’s outstanding monograph *Theologians and Contract Law* offers a masterful account of how these tensions and

¹³ G. AMBROSETTI, *Diritto privato ed economia nella Seconda Scolastica*, in GROSSI, *La Seconda Scolastica nella formazione del pensiero giuridico moderno*, cit. p. 35.

transitions are reflected in the legal thought of the period.¹⁴

A possible scholarly interpretation – increasingly accepted – is that the convergence of seemingly divergent conceptual frameworks during the Spanish Renaissance culminated in the development of a remarkably modern and intellectually refined system of private law. This legal system, though progressive in its formal structures and mechanisms, remained deeply anchored in a normative and ethical discourse, reflecting the enduring influence of theological and philosophical traditions.

Nevertheless, the form of «new individualism»¹⁵ that emerged in Renaissance Spain; a cultural shift long acknowledged by twentieth-century historians in the aesthetic achievements of figures such as El Greco, the musical innovations of Tomás Luis de Victoria, and the literary genius of poets like Luis de Góngora and Francisco de Quevedo. This Renaissance has, until recently, received considerably less attention within the field of legal historiography. While art historians and literary critics have celebrated this cultural flowering as emblematic of a unique and introspective humanism, legal historians have been comparatively slower to recognize its significance within the evolution of jurisprudential thought. A central voice in the legal field is that of Michel Villey, whose critique of the individualistic orientation of law emerging from the Second Scholastic tradition exerted substantial influence over subsequent interpretations. His skepticism toward the compatibility of individualism with classical legal order is well documented, and has been insightfully examined in the work of Franco Todescan, particularly in his refined study on Villey's interpretation of Second Scholastic legal thought.¹⁶

This historiographical stance may in part explain why research on sixteenth-century Spanish private law has struggled to gain prominence within legal historical scholarship. The growth of such studies appears to have been driven more by the interests and methodologies of economic history than by those of legal historiography proper. In particular, scholars of economic thought, drawn early on to the so-called School of Salamanca, have engaged more directly with the legal theories and practical doctrines of the Second Scholastics. In contrast, legal historians have devoted greater attention to questions concerning the emergence of international law, natural law theory, and human rights discourse – especially in relation to seminal figures such as Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, and Bartolomé de Las Casas – while largely overlooking the substantive contributions of these thinkers to the field of private law.¹⁷

¹⁴ W. DECOCK, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Brill, Leiden 2012.

¹⁵ A.F.C. BELL, *El Renacimiento español*, SPDC Universidad Málaga, 2004, pp. 167-220.

¹⁶ F. TODESCAN, *Michel Villey et la Seconde Scolastique*, in «Droit & Philosophie», 2016, vol. 8, pp. 33-74.

¹⁷ Between others: A. BRETT, *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J.P. COUJOU, *Refondation du droit des gens et humanité cosmopolitique, la paix, le droit des gens et la juridicisation de la guerre chez Suárez et Vitoria*, in «Recherches Philosophiques», 2011, vol. 7 pp. 45-90; E. PAOLINI, *Filosofia politica e diritto*

It is thus primarily through the lens of economic history that the legal dimensions of Second Scholasticism have been recovered and re-evaluated. This disciplinary asymmetry has shaped the trajectory of research, compelling scholars to address private law not as an isolated doctrinal system, but as a critical intersection between moral theology, economic reasoning, and juridical innovation.

*

The specifically juridical analysis of this tradition, by contrast, emerged at a later stage, perhaps galvanized by the provocative and influential critiques advanced by Michel Villey. Villey articulates his thesis in explicit opposition to the dominant nineteenth-century historiographical narrative, which posited a fundamental rupture between the legal thought of the Middle Ages and that of the Renaissance. In deliberate contrast, Villey emphasizes a profound continuity linking the late medieval Scholastic tradition – particularly the work of Duns Scotus and William of Ockham – with the early modern Scholastics, most notably Francisco Suárez, and further extending to the seminal figures of modern political philosophy, such as Thomas Hobbes and John Locke. Within this continuum, Villey identifies a progressive transformation in legal theory: the ascendancy of an individualistic conception of law, one that no longer reflects an inherent or immanent order embedded within things themselves, but rather imposes an external and voluntaristic will upon them. In this view, law becomes less a discovery of rational structures internal to reality and more an expression of subjective intention – marking a decisive shift with far-reaching consequences for the development of Western legal and political thought.¹⁸

For Villey, it doesn't matter that Hobbes, Locke, and other modern philosophers secularized the thoughts of the 16th century's jurist-theologians. The result was still a "theology of law",

internazionale in Francisco de Vitoria, Curcio, Roma 2011; N. BRIESKORN, G. STIENING, (eds.), *Francisco de Vitorias «De Indis» in interdisziplinärer Perspektive*, Actes du colloques, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011; C. COVELL, *The law of nations in political thought: a critical survey from Vitoria to Hegel*, Palgrave Macmillan, 2009; L. MORA RODRIGUEZ, *Bartolomé de las Casas: conquête, domination, souveraineté*, PUF, Paris 2012; L.A. CLAYTON, *Bartolomé de las Casas and the conquest of the Americas*, West Sussex, Chichester 2011; V. LAVOU, (éd.), *Bartolomé de Las Casas face à l'esclavage des Noires en Amériques-Caraïbes*, Presse Universitaire de Perpignan, Perpignan 2011; M.A. ANDIÓN HERRERO, *Los indigenismos en la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2004; J.P. COUJOU, *Droit, anthropologie et politique chez Suárez*, Artège, Perpignan 2012; J. P. DOYLE, V. M. SALAS, (eds.), *Collected studies on Francisco Suárez, S.J., 1548-1617*, Leuven University Press, Leuven 2010; J. PEREIRA, *Suárez: between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee 2007.

¹⁸ L. BRUNORI, *Michel Villey*, in O. DESCAMPS, R. DOMINGO OSLE (eds.), *Great Christian Jurisits in French History*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 447-463.

for which the 16th-century Second Scholasticism is highly responsible.¹⁹ According to Villey, it is mainly the Second Scholastics of the 16th century who handle the degeneration of law through the harmful spread of the ambiguous and deceitful notion of «subjective rights».²⁰ These epistemological errors led to deviations in the conception of the role of law, for which the successors of Saint Thomas are blamable. Ultimately, it was Thomism that betrayed Saint Thomas. This was due to the Second Scholastic doctors' misunderstanding of the true value of Thomism, and to the Spanish inclination toward pragmatism, utilitarianism, and voluntarism.²¹ These mistakes are primarily epistemological, according to Villey, and the Second Scholasticism inaugurated the modern legal thinking tendency to favor the analytical, individualistic and voluntarist approach forgetting the dialectical approach in composing subjective positions in law.²²

Villey believes these epistemological errors caused serious distortions in the understanding of the content of law, especially the notion of subjective rights, which is a product of an individualistic civilization that views law from the perspective of the individual rather than the community. This grave responsibility derives from the voluntarist excesses of the Second Scholastic authors' law – clearly visible in their private law – which led to a “deification of human being” and his will.²³

Consequently, Villey criticizes the Second Scholasticism for an erroneous distinction between “being” and “ought to be”, an equally mistaken opposition between “theoretical reason” and “practical reason”, and a flawed articulation of the particular and the universal in modern legal concepts.²⁴ Moreover, Vitoria, Suárez, Molina, and the others, in Villey's view, diverted Saint Thomas's dialectical objections, causing a monolithic dogmatism. Because of these distortions, a deplorable legal positivism²⁵ based on human consensus and will (a kind of privatization of the entire law, one might say) was combined, along with the harmful distinction between *ius*

¹⁹ M. VILLEY, *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la Seconde Scolastique*, in P. GROSSI, *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., p. 55; F. TODESCAN, *Michel Villey et la Seconde Scolastique*, cit.

²⁰ VILLEY, *La promotion de la loi et du droit subjectif*, cit.

²¹ G. PECES-BARBA MARTINEZ, *Michel Villey et les droits de l'homme*, in «Droit et société», 2009, vol. 1, pp. 93-100.

²² M. VILLEY, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Puf, Paris 1987; M. BASTIT, *Villey et Perelman: argumentation avec ou sans ontologie?*, in «Droit & Philosophie», 2016, vol. 8, pp. 75-89.

²³ P. DUBOUCHE, *Critique du droit chez Michel Villey et René Girard. Pour une épistémologie négative*, L'Harmattan, Paris 2016, p. 85.

²⁴ M. VILLEY, *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris 2001, p. 86.

²⁵ M. VILLEY, *Le positivisme juridique moderne et le Christianisme*, Giuffrè, Milano 1984.

and *lex*.²⁶ Francisco Suárez is, for Villey, one of the most blameworthy founders of modern subjective rights.²⁷

However, historians and legal philosophers propose an attentive and admiring approach to the private law of the Second Scholasticism. Indeed, whether on family law,²⁸ inheritance law,²⁹ personal law,³⁰ property law,³¹ economic law,³² obligations,³³ errors and unjust

²⁶ Some specialists have radically challenged Villey's historical analyses: one can only adhere to his theses on the formation of legal thought by accepting a priori his main thesis on the fundamental division between classical natural law and modern thought, which Villey situates in the thinking of William of Ockham. Moreover, according to Villey, the notion of "subjective rights" originated from Ockham's philosophy. This assertion is difficult to verify for some specialists and openly contested by other authors as it presents too rigid a view of the concept's evolution: S. PIRON, "Congé à Villey". *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 01/2008, <http://journals.openedition.org/acr/314> (consulté le 3.2.2020); A.S. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-160*, Scholars Press, Atlanta 1997.

²⁷ P.-F. MOREAU, *Michel Villey lecteur de Hobbes*, in «Droits», 1999, 29, pp. 105-117.

²⁸ D. SCHWAB, « Ehe und Familie nach den Lehren der Spätscholastik », in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., p. 73-116; A. DUFOUR, Alfred, *Un scolastique espagnol face au "divorce" d'Henry VIII - J. G. de Sepulveda et son 'de ritu nuptiarum et dispensatione' (1531)*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., p. 403-440.

²⁹ J.M. PEREZ PRENDES, *Los principios fundamentales del derecho de sucesión 'mortis causa' en la tardía escolástica española*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., pp. 241-281.

³⁰ J. DE AZCÁRRAGA, *Balthasar Gomez de Amescua: 'Tractatus de potestate in se ipsum'*, in GROSSI(ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., pp. 441-456.

³¹ P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in ID. (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 117-222.

³² G. AMBROSETTI, *Diritto privato ed economia nella Seconda Scolastica*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., p. 23-52.

³³ F. WIEACKER, *Contractus und Obligatio im Naturrecht zwischen Spätscholastik und Aufklärung*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., pp. 223-240.

enrichment³⁴ or insurance law,³⁵ the excellent level of private law analysis is underlined.

For example, the *dominium sui*,³⁶ – an example that matters a lot for our proposes on Rosmini – celebrated philosophically by Suárez and his colleagues of the Second Scholastic, also finds its translation on the “active” level, namely in law, manifesting as *dominium rerum externarum*, as indicated by Suárez in his Roman lectures, and reaffirmed, for instance, by Leonard Lessius in his *De Iustitia et de Iure*.³⁷ Subjectivity, valued by the Renaissance cultural context, individualism, and voluntarism – which contrasted with Saint Thomas – manifests in these scholars as *potestas*, the exclusive freedom to exercise *dominium*. The notions of *dominium* and *potestas* therefore summarize personal rights in the development of subjective rights.³⁸ That is why *dominium «pertinet ad Dignitatem»* according to Domingo Bañez and Francisco Suárez: property is the extension of the individual in the realm of things,³⁹ and it is the manifestation of human freedom and dignity in a liberating dimension of individual will, which is not blind arbitrariness but a positive contribution to the well-being of the community.

Several years ago, the opportunity arose to collaborate with Wim Decock on a study dedicated to the private law thought of Francisco Suárez. That experience, both intellectually enriching and personally rewarding, laid the foundation for deeper engagement with a figure who, more than any other among the Second Scholastics, accompanied Antonio Rosmini in the development of his own philosophical and legal reflections. In what follows, attention will be devoted to Suárez himself, whose legal thought – despite frequent characterization as primarily metaphysical – reveals a nuanced and often underappreciated juridical pragmatism. The conclusions reached in the course of that joint research were, at first glance, somewhat unexpected: Suárez, often regarded as the most rigorously philosophical thinker of the Second Scholastic movement, must also be recognized as a jurist with a sophisticated and distinctly pragmatic sensibility. His treatment of legal questions – far from being abstract or merely speculative – demonstrates a careful engagement with the concrete realities and functional structures of legal life.

³⁴ R. FEENSTRA, *L'influence de la Scolastique espagnole sur Grotius en droit privé: quelques expériences dans des questions de fond et de forme, concernant notamment les doctrines de l'erreur et de l'enrichissement sans cause*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., pp. 377-402.

³⁵ C. BERGFELD, *Die Stellungnahme der spanischen Spätscholastiker zum Versicherungsvertrag*, in GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, cit., pp. 457-474.

³⁶ «*Idem esse censetur nostros actus esse liberos et nos illorum haber dominium*», F. SUAREZ, *Quaestiones de iustitia et de iure*, quaestio XII, 1584, in J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez*. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen *De iustitia et iure*, Freiburg in B., 1958.

³⁷ L. LESSIUS, *op. cit.*, Lib. 2, Caput IV «*Quibus & in quæ dominium competat*».

³⁸ J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez*. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen *De iustitia et iure*, cit.

³⁹ P. GROSSI, *cit.*, p. 144.

Suárez's juridical acumen becomes particularly evident in his discussions of a wide array of private law domains, including the theory of *dominium*, the legal dimensions of family relations, inheritance, commercial transactions, and, notably, the law of contracts. His handling of these topics illustrates not only a mastery of juridical theory but also a deep awareness of the practical considerations that inform and shape legal norms in lived experience. This pragmatic dimension of Suárez's thought emerges organically from his texts, despite the absence of a dedicated treatise on private law or a formally delineated section devoted exclusively to it. The lack of such a systematic exposition may have contributed to the relative neglect of Suárez's contributions to private law within legal historiography, particularly when viewed through the lens of his broader reputation as *Doctor eximius* – a title which, while honoring his extraordinary intellectual stature, risks overshadowing the concrete juridical insights that permeate his work. Suárez's writings thus invite reconsideration not only as monuments of scholastic philosophy, but also as sophisticated legal interventions attuned to the complexities of normative life.⁴⁰

Let us stay on the notion of property because it is one of the points on which Suárez's influence on Rosmini is very visible. It is necessary to specify that Suárez did not develop a specific study on the notion of *dominium*, unlike the other scholastics in the early modern period.⁴¹ However, the numerous considerations on the concept of property scattered throughout his works allow us to consider that the *dominium* «is occupying a position of paramount importance», to use the expression of Paolo Grossi.⁴² According to Grossi, this supreme qualification is crystallized by Suárez in the expression *principale ius*, and he points it out saying that the small but decisive detail that distinguishes the owner from a mere administrator is that the owner's exercise of power over the thing is based on the use of his own reason and virtue.⁴³ This is why Suarez

⁴⁰ L. BRUNORI, W. DECOCK, *The Pragmatic Suárez: Private Law in the Work of the Doctor Eximius*, in D. BAUER, L.C.H. LESAFFER (eds.) *History, Casuistry and Custom in the Legal Thought of Francisco Suárez (1548–1617)*, Brill, Leiden 2021, pp. 54–75.

⁴¹ A. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, CambridgeUP, Cambridge 2003, 1st ed. 1997), in particular pp. 10–48 (the chapter 'Right and Liberty: the equivalence between *dominium* and *ius*') and pp. 123–164 (the chapter 'Liberty and nature: subjective right and Thomism in sixteenth-century Spain'); W. DECOCK, *Law of Property and Obligations. Neoscholastic Thinking and Beyond*, in H. PIHLAJAMÄKI, M. D. DUBBER, M. GODFREY (eds.), *The Oxford Handbook of European Legal History*, Oxford UP, Oxford 2018, pp. 611–631, in particular pp. 613–617 (§ II 'Property' and its selection of secondary literature).

⁴² GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in ID. (ed.), *La Seconda Scolastica*, cit. 1973 (n. 1), p. 196.

⁴³ F. SUÁREZ, *Opus de virtute et statu religionis*, pars II, lib. VIII, cap. V, n. 5, in C. BERTON (ed.), *R.P. Francisci Suarez e societate Jesu Opera Omnia*, t. XV, Louis Vivès, Paris 1859, p. 563: «*addidi vero illam particulam principale, ut dominum ab administratore distinguerem, ac denotarem dominium proprie*

attaches so much importance to the notion of *potestas* as the exclusive freedom of exercise of the *dominium*.

The subjective approach to property is clear in Suárez's thinking which defines the *dominium* on the basis of the relationship between the individual and the thing: an act is qualified exercise of human property by reason of that it is simply free,⁴⁴ because the property consists intrinsically in the power to act freely,⁴⁵ so it is not possible to have a complete property if one does not have free of his own faculties.⁴⁶ The indissoluble link between freedom and property is expressed thus by Suárez, who emphasizes the fact that the *dominium* is the representation of the freedom of the human as an individual.

From this point of view, Suárez follows the path of the individualism which is distinctive of the period between the sixteenth and seventeenth centuries and he gives a translation into legal terms which gives freedom a dynamic quality through the concrete exercise of the *dominium*, thanks to the specific attributions of the *dominus*: «*propria virtute*», as Suárez says,⁴⁷ using an expression not dissimilar to the one used by Molina, «*propria autoritate*».⁴⁸ That means that the legal position of *dominium* requires the essential quality of independence. The *dominus* must be able to carry out every operation within his competence by virtue of a volitional process that is born, evolves and resolves within his autonomy.⁴⁹ *Dominium* is for Suárez the principal right to dispose of things (*ius principale disponendi*), the highest expression of subjective positions because is the principal right to dispose of the thing in any way that is not prohibited: «*est principale jus disponendi de re aliqua in quemcumque usum non prohibitum*».⁵⁰ As a result, it is impossible, even useless, to fix the content of the right of ownership, since, as Suárez says - the nature of human

dici illum, qui est veluti causa principalis cujuscumque usus rei, quia propria virtute, ut sic dicam, illum exercere potest».

⁴⁴ SUÁREZ, *Quaestiones de iustitia et de iure*, q. XII, in GROSSI, cit., p.148: «actus... vere est sub hominis dominio, quia simpliciter est liber».

⁴⁵ *Ibidem*: «dominium ... in intrinseca facultate libere operandi consistit».

⁴⁶ *Ibidem*, «nihil deest ... ad perfectam dominii rationem» as long as one has «libera et propria facultas».

⁴⁷ SUÁREZ, *De virtute et statu religionis*, pars II, lib. VIII, cap. V, nr. 5, in C. BERTON (ed.), *Opera Omnia*, t. XV 1859 (n. 7), 563; GROSSI, cit., p. 149.

⁴⁸ L. DE MOLINA, *De iustitia et iure*, t. I (Antwerp: Ioannes Keerbergius 1615, original 1593-1600), tract. II, disp. 3 (*Dominium quid sit & quotuplex sit*), n. 2.

⁴⁹ GROSSI, cit., p. 149.

⁵⁰ F. SUÁREZ, *De virtute et statu religionis*, pars II, lib. VIII, cap. V, n. 3, in C. BERTON (ed.), *Opera omnia*, t. XV 1859 (n. 7), p. 562.

property consists in being able to use the thing freely in any way,⁵¹ stating what Domingo de Soto and Francisco de Vitoria had already mentioned, that is that the property consists in the fact that the thing can be used in any way.⁵²

*

At this stage of the analysis, the intellectual consonance between the legal thought of Francisco Suárez and that of Antonio Rosmini emerges with greater clarity – ironically, brought into sharper focus by the critical lens of Michel Villey.

Villey's rigorous critique of the individualistic turn in legal theory, which he attributes to the Second Scholastics, serves as an unintended guide to recognizing the philosophical and juridical affinities between Suárez and Rosmini. Both thinkers place a foundational emphasis on

⁵¹ F. SUÁREZ, *Quaestiones de iustitia et de iure*, q. XII, in P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in ID. (ed.), *La Seconda Scolastica*, cit. 1973, vol. 6, p. 157: «*natura dominii humani est illa, cuius usus omnis est in nostra potestate libera*». The pragmatism observed in Suárez's account of *dominium* is also evident in his approach to other matters of private law. Regarding the legal doctrine on civil law, once again we must observe that, in the absence of a systematic study by the *Doctor eximius*, we must look for scattered reflections in Suárez's immense production. Indeed Suárez treats, with great legal competence, rents, *restitutio*, profits, annuities and pensions, religious' property rights and so on. On these topics he will be often quoted for example in *De Iustitia et Iure* by Juan de Lugo. But perhaps the most interesting issues on which Suárez proves his qualities as a civilist are questions about family law, inheritance law, marriage law and business law. Actually, Suárez's pragmatism on *dominium*, family law, inheritance law, commercial law and contract Law is clear from his writings. It has been proved that while Francisco Suárez's stature as a philosopher of law has long been acknowledged across the disciplines of philosophy, theology, and jurisprudence, his engagement with more technical aspects of legal doctrine – particularly within the domain of private law – has remained comparatively underexplored. The enduring portrayal of Suárez as a towering speculative thinker, ostensibly disengaged from practical legal concerns, can be traced back to early modern receptions of his work. However, a closer examination reveals that Suárez possessed a sophisticated and nuanced understanding of complex legal matters, ranging from questions of inheritance and succession to the regulation of monetary exchange and the binding force of contractual obligations. These lesser-known dimensions of his legal thought not only underscore the pragmatic orientation within his juridical writings but also point to his foundational role in shaping key elements of modern private law. L. BRUNORI, W. DECOCK, *The Pragmatic Suárez: Private Law in the Work of the Doctor Eximius*, op. cit., passim.

⁵² D. DE SOTO, *De iustitia et de iure* (Salamanca 1553-1554), lib. IV, q. I, art. 1: «*verum dominium (...) in hoc consistit, quod in omnem usum res possit assumi*»; F. DE VITORIA, *In secundam secundae, de iustitia*, q. LXII, art. I, n. 52, in V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, Apartado 17 (Salamanca: Aldecoa 1932).

freedom, understood not merely as a moral or metaphysical attribute, but as a juridical principle of the highest order.⁵³ In Rosmini's *Filosofia del diritto* (*Philosophy of Law*, 1841–1845), this treatment of freedom assumes central importance and is addressed from an explicitly legal perspective.⁵⁴

Within the chapter devoted to the natural rights inherent to the human being (cf. *Filosofia del diritto*, §224 ff.), Rosmini articulates a theory of freedom and property that mirrors, in both structure and normative intent, the ethical-rationalist framework advanced by Suárez and the broader Second Scholastic tradition. The rank Rosmini assigns to these rights – as primary, inviolable, and co-constitutive of legal order – corresponds to the philosophical system of Suárez, wherein both liberty and ownership are grounded in rational anthropology and moral theology.

Rosmini's legal philosophy begins with a decisive postulate: that the person, by virtue of their very nature, embodies all the constitutive elements of law. The person, in this formulation, is not simply a subject of rights but is *subsistent law* – the very essence of juridical being. This ontological-legal claim situates Rosmini within a tradition of rationalist individualism that Villey had already identified – and sharply criticized – in Suárez. Indeed, the foundational principle that «the human person is the subsistent human right, and thus also the essence of right» (*persona diritto essenziale*, in *Filosofia del diritto*, §224) reflects a vision of law deeply rooted in the metaphysical dignity and autonomy of the individual. The close interconnection between personhood, legal normativity, and rational order in Rosmini's *Filosofia del diritto* reveals unmistakable traces of Late Scholastic rationalism,⁵⁵ particularly as articulated by Suárez. The conceptual apparatus employed – linking human dignity,⁵⁶ legal subjectivity, and moral agency – rests upon the same intellectual foundations that structured the Second Scholastic approach to natural law.⁵⁷

Moreover, as the treatise unfolds, Rosmini advances a theory of property and *dominium* that bears a strong resemblance to Suárez's own positions. In both systems, property is not merely an economic institution but a moral-legal category intrinsically bound to the dignity of

⁵³ M. NICOLETTI, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, in A. AUTIERO, A. GENOVESE (eds.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, EDB, Bologna 2001, pp. 171–203.

⁵⁴ M. NICOLETTI, *Diritto e diritti nella filosofia di Antonio Rosmini*, in U. MURATORE, M. NICOLETTI, F. CONIGLIARO (eds.) *L'uomo e la società: la politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta– Roma 2009, pp. 53–74.

⁵⁵ F. GHIA, P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università di Trento Ed. Trento 2015.

⁵⁶ P. BONAFEDE, *Ritornare alla persona. Suggestioni pedagogiche nel confronto fra Rosmini e Maritain*, in S. CATALANO, F. MEROI, (eds.), *La filosofia italiana: Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Firenze, Leo S. Olschki, 2019, pp. 61–86.

⁵⁷ M. NICOLETTI, *Cittadini e non cittadini: diritti universali e diritto di preoccupazione nel pensiero di Rosmini*, in M. FERRONATO, A. PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano–Udine 2024, pp. 163–176.

the person. For Rosmini, property constitutes «a sphere around the person, of which the person is the center» – an image that encapsulates the notion of property as a protective and regulative extension of personal identity and freedom. It functions as a structural principle of civil coexistence, offering both a practical mechanism for social organization and a metaphysical recognition of human autonomy.⁵⁸

Given these profound affinities, it is most illuminating to allow Rosmini's own words to articulate the depth of Suárez's influence on his thought. The following passage, rendered in translation, offers a clear and eloquent testament to this intellectual inheritance: «We can say with certainty that the primary and proper seat of legal freedom is the human person; and that the primary and proper seat of property is human nature, insofar as it is considered as pertaining to and naturally subordinate to the person, it is proper to it».⁵⁹

And even more, we can hear the echoes of Suarez and his doctrine on *dominium* and *potestas* when Rosmini, just a line below, says, «Legal freedom is a simple thing: it consists in the supreme faculty of action». (*La libertà giuridica è una cosa semplice: consiste nella facoltà suprema di operare*, § 61 p. 227).⁶⁰

luisa.brunori@ens.psl.eu

(Centre de Théorie et Analyse du Droit, Paris)

⁵⁸ M. NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Il Mulino, Bologna 2019.

⁵⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 227.

⁶⁰ M. NICOLETTI, M. DOSSI (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007.



PAOLO ASTORRI

REFRAMING *IUS GENTIUM*: THE SPANISH SCHOLASTICS AND THE EARLY FORMATION OF INTERNATIONAL LAW¹

The article examines the role of the Spanish Scholasticism – Vitoria, Soto, and Suárez – in the early modern formation of ius gentium. Whereas nineteenth-century scholarship credited Grotius with founding modern international law, recent studies emphasise the earlier, foundational contribution of the School of Salamanca. Working within the forum conscientiae and confronting dilemmas arising from Spain’s expansion into the Americas, these theologians clarified the relationship between natural law, civil law, and ius gentium. Vitoria grounded it in the “consent of the whole world”, giving it distinct normative force; Soto understood it as the result of rational deliberation shared by all peoples; Suárez systematised it as universal customary law, distinguishing ius inter gentes from ius intra gentes. Their innovations, while ultimately diverging from it, shaped the later Northern natural-law tradition of Grotius and Pufendorf.

1. Introduction

For many years, the development of *ius gentium*, or the law of nations, as the standard framework for governing different states has been attributed to Protestant scholars of the early modern period. In his classic survey of *ius gentium* literature, Dietrich Heinrich Ludwig von Ompteda (1746–1803) famously identified 1625, the year Hugo Grotius published the first edition of *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, as the starting point of the modern era in the law of nations.² Half a century later, Carl von Kaltenborn von Stachau (1817–1866), professor of constitutional law at Königsberg and one of the nineteenth century’s foremost authorities on international law,

¹ This research has been funded by the Danish National Research Foundation (DNRF138).

² D. H. L. von OMPTEDA, *Litteratur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts. Erster Theil*, Montag, Regensburg 1785.

characterized the science of *ius gentium* (*die Wissenschaft des Völkerrechts*) as a distinctly Protestant discipline. For Kaltenborn, Protestantism provided the religious, political, and legal preconditions for the discipline's emergence: its advocacy of individual religious freedom against clerical hierarchy fostered new conceptions of personal and political liberty; the assertion of territorial sovereignty by Protestant princes against the universalist claims of empire and Church produced a highly fragmented political landscape; and the religious conflicts of the sixteenth and seventeenth centuries compelled Protestant scholars to articulate legal norms for governing relations among sovereign states.³

By the end of the nineteenth century, however, a different narrative began to take shape. Scholars such as Ernest Nys, James Brown Scott, John Eppstein and Camilo Barcia Trelles sought to recover the formative role played by Francisco de Vitoria (1483–1546), Francisco Suárez (1548–1617), and other members of the so-called second or early modern scholasticism.⁴ These Catholic theologians and jurists constituted a transnational intellectual community whose work was decisively shaped by the global encounters following Columbus's arrival in the Americas.⁵ The new political and moral questions raised by contact with non-Christian societies prompted them to develop a legal vocabulary capable of governing relations among culturally and religiously diverse peoples. While they continued to ground their reasoning in natural law, they recognized that its universal claims were complicated by human sinfulness and its entanglement with Christian revelation, which limited its applicability to non-Christian contexts.⁶ As Martti Koskenniemi has observed, the Spanish Scholastics therefore turned to *ius gentium* as a foundational legal

³ C. KALTENBORG VON STACHAU, *Kritik des Völkerrechts nach den jetzigen Standpunkten der Wissenschaft*, Mayer, Leipzig 1847, pp. 24–45. For a detailed analysis of this debate, M. KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. See also M. SCHMOECKEL, *Die Reformation als Grundlage des modernen Völkerrechts*, in M. GERMANN, W. DECOCK (eds) *Das Gewissen in den Rechtslehren der protestantischen und katholischen Reformationen // Conscience in the Legal Teachings of the Protestant and Catholic Reformations*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, pp. 226–269.

⁴ E. NYS, *Les origines du droit international*, Alfred Castaigne/Thorin et fils, Brussels/Paris 1894; J. EPPSTEIN, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, Oates & Washbourne Ltd., London 1935; J. BROWN SCOTT, *The Catholic Conception of International Law*, Georgetown University Press, Washington 1934; J. BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford 1934; C. BARCIA TRELLES, « Fernando Vazquez de Menchaca (1512–1569): L'école espagnole du droit international du XVIe siècle », *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, vol. 67, 1939, p. 430–534.

⁵ Th. DUVE, J. L. EGÍO, and C. BIRR (eds), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Brill, Leiden 2021.

⁶ D. LANTIGUA, *Infidels and Empires in a New World Order. Early Modern Spanish Contributions to International Legal Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

framework that could operate across cultures. In doing so, they sought to uphold ideals of equality, freedom, and common ownership, even as they used *ius gentium* to legitimate existing institutions such as kingship, slavery, and private property.⁷ However, the view that the Spanish scholastics were the founders of international law has been challenged, as this was never their primary aim.⁸ As Scattola has argued, the public theory of nations did not emerge exclusively from the Spanish Scholastics; it required integration with arguments from jurisprudence and history, later expanded by Hugo Grotius (1583-1645) and others.⁹

The Spanish scholastics operated within a framework that emphasized the promotion and enforcement of moral norms in the so-called court of conscience. The court of conscience, established by the Fourth Lateran Council (1215) required the sinner to repair the injustice caused and to endure punishment, such as almsgiving, fasting, or other forms of mortification. The extent of this punishment was determined by priests after confession of sins and extended beyond earthly life to the afterlife.¹⁰ Hence, the confessor had to be a skilled theologian able to navigate the most difficult issues of everyday life. Manuals for the education of confessors and penitents included the analysis of the most delicate juridical problems. Such treatises would serve confessors in the care for the souls and especially advise for acute moral dilemmas.¹¹ A central concern was the moral dimension of legal obligations, as violations of rules binding in conscience were believed to determine the salvation or damnation of the soul. The binding force of various laws – divine, natural, human, and, pertinent to this discussion, *ius gentium* – on the conscience was a challenge addressed by both Catholic and Protestant theologians.¹²

Notably, the founder of the School of Salamanca, the Dominican Francisco de Vitoria began his famous reflection on the Indies by questioning whether the children of unbelievers could be

⁷ M. KOSKENNIEMI, *To the Uttermost Parts of the Earth: Legal Imagination and International Power 1300-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 141.

⁸ B. TIERNEY, *Vitoria and Suarez on Ius Gentium, Natural Law, and Custom*, in A. PERREU-SAUSSINE-J. BERNARD-MURPHY (eds), *The Nature of Customary Law. Legal, Historical, and Philosophical Perspectives* Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 101-124.

⁹ M. SCATTOLA, *Natural Law and Natural Right in the Spanish Scholasticism*, in J. TELLKAMP (ed.) *A Companion to Spanish Imperial and Political Thought*, Brill, Leiden 2020, pp. 140-145.

¹⁰ Bibliography is abundant on this subject, see for instance, the works by J. GOERING, *The Internal Forum and The Literature of Penance and Confession*, in W. HARTMANN and K. PENNINGTON (eds), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, pp. 379-428.

¹¹ For more information see T. DUVE, and O., DANWERTH (eds), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Brill, Leiden 2020.

¹² P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra giustizia e diritto*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 203-204.

baptized against their parents' wishes. However, this was merely a starting point for more pressing debates, including the rights of the indigenous peoples under Spanish rule, the authority of Spanish sovereigns over them in temporal and civil matters, and, ultimately, the extent of the sovereigns' or the Church's rights over them in spiritual and religious affairs.¹³ Thus, while remaining within the framework of spiritual direction, the Spanish Scholastics expanded their reflections to encompass matters of politics and international law. The Spanish scholastics did not cancel the institutions and norms previously forged in the medieval tradition of Roman law, canon law and theology. Rather they adapted them to the new framework of the emerging society of sovereign rulers or to new questions deriving from the conquest of the Indies. Natural law and *ius gentium*, though, acquired an importance and application that before was unknown, as they could offer a common foundation for the legal force of obligations between states.¹⁴

The discourse surrounding the distinction between *ius gentium*, natural law, and civil law is complex, and the very notion of *ius gentium* appears in multiple variations among members of the School of Salamanca.¹⁵ In this short essay, I can offer only a concise overview of how the Spanish scholastics conceptualized *ius gentium*. For this reason, I will limit my analysis to the works of Vitoria, Soto, and Suárez. I focused on these scholars, as their contribution turned out to be very influential on Grotius and other natural lawyers. Alongside the primary sources, I also draw on the most recent historiography. Given the constraints of space, this essay provides a general survey and does not aspire to be exhaustive.

2. Distinguishing Natural Law and Ius Gentium: Vitoria and Soto

The Romans did not develop a systematic body of rules applicable to different commonwealths. The *ius gentium* was used either to define the Roman law in times of war or it was rather classified as a section of private law (Ulpian).¹⁶ Ulpian distinguished the *ius gentium* from natural law by noting that the former applied exclusively to humans, whereas natural law encompassed both humans and animals.¹⁷ Medieval theologians sought to differentiate the *ius gentium* from

¹³ BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*, cit., pp. 96-97.

¹⁴ R. LESAFFER, *The Law of Nations in Renaissance Europe*, in R. LESAFFER (ed.), *The Cambridge History of International Law: Volume 6: International Law in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2025, pp. 3-67, esp. 29.

¹⁵ For an accurate portrait see F. TODESCAN, *Jus gentium medium est intra jus naturale et jus civile : la « double face » du Droit des Gens dans la scolastique espagnole du 16ème siècle*, in P. DUPUY and V. CHETAIL (eds), *The Roots of International Law / les Fondements du Droit International : Liber Amicorum Peter Haggemacher*, Brill, Leiden 2013, pp 121-180.

¹⁶ M. SCATTOLA, *Natural Law*, cit., p. 140.

¹⁷ Dig. 1, 1, 9.

natural law. For Aquinas, the *ius gentium* was a norm derived from natural means of logical conclusion (*modus conclusionis*). Civil law was a concretization of natural law considering the circumstances of civil societies (*modus determinationis*). If the *ius gentium* was immutable and universal as natural law, *ius civile* was historical and depended from the judgment of an authority over a specific community of people. The *ius gentium* was not immediately evident in human soul but needed further reasoning to be clearly understood. Thus, the right of self-defense was immediately clear and therefore a natural right. On the other hand, the right of property required further arguments to be justified and thus it belonged to the *ius gentium*.¹⁸

At the threshold of the sixteenth century, the evangelization of the Indies generated a series of increasingly acute moral and theological dilemmas. The Spanish presence in the New World raised troubling uncertainties about the legitimacy of entering Indigenous communities, appropriating their goods, and engaging them in warfare. Conquistadors, unsettled by the implications of their actions, sought moral guidance. The nature of the offences confessed before them, and the extent to which Spanish activities in the Indies could be understood as violations of natural or divine law, required scrutiny.¹⁹ In such a context, Vitoria turned to *ius gentium* as a framework that would allow him a platform to address such novel problems. He also explored the distinction between natural law and *ius gentium*. He emphasized the universal nature of the law of nations and, because of this universality, underscored its close connection to natural law. However, he also significantly separated *ius gentium* from natural law, opening new and unprecedented horizons.

Vitoria's interpretation of *ius gentium* is particularly complex and challenging to interpret. In *De Indis*, he famously identified the consent of the greater part of the whole world (*consensus maioris partis totius orbis*) as the foundation of *ius gentium*, making it binding on all humankind. As Annabel Brett has noticed, Vitoria analysis of *ius gentium* was important for the development of international law theory, because introduced another source of positivity: the consent of all people, the consent of the whole world.²⁰ However, as Scattola aptly suggested, the notion of an actual agreement among all nations is paradoxical. Vitoria explained that one should not envision a literal assembly of all the people on Earth, as such a gathering would be both spatially and temporally impossible – it would require convening individuals from all times. Instead, one must conceive of a virtual assembly of all people across history, as if such a gathering were possible and capable of producing binding conclusions.²¹ According to Vitoria the law of nations could

¹⁸ A. WAGNER, *International Law* in H. BRAUN, E. DE BOM, P. ASTORRI (eds). *A Companion to the Spanish Scholastics*, Brill, Leiden 2022, pp. 413-431.

¹⁹ M. KOSKENNIEMI, *Empire and International Law: The Real Spanish Contribution*, in «University of Toronto Law Journal», 61 (1), 2011, pp. 1-36 (esp. 12-13).

²⁰ A. BRETT, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 13.

²¹ M. SCATTOLA, *Die Systematik des Natur- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, in K. BUNGE, A. SPINDLER, and A. WAGNER (eds), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria. The Normativity*

not be changed because it originated from this virtual agreement of all humankind. Therefore, its repeal or modification would require an actual assembly of all humanity, which was impossible. In his lecture on *Quaestio* 57 of Aquinas, Vitoria argued that *ius gentium* did not contradict natural law but rather served to implement it. For example, diplomacy was founded on *ius gentium* because it was practical and beneficial, though not inherently necessary. The *ius gentium* was in a position intermediate between natural law and human law, and kings and subjects were obliged to comply with it as a matter of sin. Vitoria also argued that it was practically indispensable for the realization of natural law. *Ius gentium* was ‘nearly necessary’ for the preservation of natural law, indeed it «so closely approaches to the natural law that the natural law cannot be preserved without it».²²

Vitoria’s disciple, Domingo de Soto claimed that the law of nations was a right that peoples universally, by virtue of possessing reason, have established for themselves. Soto focused on the fact that *ius gentium* was based on human reason. He claimed that *ius gentium* as well as the civil law is established by human reason. *Ius gentium* and the civil law differ chiefly by this foundational distinction: namely, that the *ius gentium* is derived from natural principles, from the consideration of things ordered toward a certain end and their circumstances, and it is elicited by way of conclusion. Civil law, however, is drawn from one natural principle, while the other premise is posited by human decision; thus it is not gathered by a single inference but by a determination of the original principle into a specific statute. Second, for the establishment of the *ius gentium*, no gathering of people into one place is required – natural reason teaches this to individuals on its own. But for civil law, the deliberation of the commonwealth or the authority of the ruler is required, so that, after counsel has been taken, it may be established with reciprocal obligation. Third, *ius gentium* is the same for all peoples, whereas civil law is that which each people or city constitutes for itself as its own.²³ Thus, for Soto, the source of *ius gentium* was a discursive process, a ratiocination that made *ius gentium* human law rather than natural law.²⁴ He separated natural law in absolute sense, from natural law considered under particular conditions, which would be *ius gentium*. *Ius gentium* would indeed be a product of human reason applied to certain premises which are identical for all human beings. Since human rationality is essentially the same in everyone and the general circumstances are the same, the reasoning within the law of nations always has to come to the same conclusions, which are therefore universal. In

of Law According to Francisco de Vitoria : Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Abteilung II: Untersuchungen. - PPR II,2, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, pp. 351-392, (esp. 380-381).

²² P. KALMANOVITZ, *The Laws of War in International Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 27.

²³ D. DE SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, Venice 1594, pp. 197-198.

²⁴ A. BRETT, *Sources in the Scholastic Legacy: The (re)Construction of the Ius Gentium in the Second Scholastic*, in S. BESSON and J. D’ASPREMONT (eds), *The Oxford Handbook of the Sources of International Law*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 64-82.

this sense the law of nations was actually based on an hypothetical agreement of all human beings. As David Lantigua observed: «rather than formulating the law of nations as strictly logical deduction terminating in precepts, Soto allowed for greater flexibility and variability over time and different places and reasoned conclusions about certain ends stemming from natural principles».²⁵

3. Suárez and the Emergence of International Law

As Brian Tierney has observed, Vitoria's aim was not to lay the foundations of a discipline comparable to modern international law. Rather, his concern was to address the moral and juridical problems raised by the Spanish conquest of the Indies. The resulting, and at times ambiguous, systematization of the *ius gentium* reflects this practical orientation. By contrast, the Jesuit theologian Francisco Suárez was not directly engaged with the concrete issues of the New World. His project was instead theoretical: he sought to define with precision the source and foundations of the law of nations – understood both in its classical sense as *ius gentium* and in its emerging, modern sense as international law – and to situate this body of norms within a comprehensive system of jurisprudence.²⁶ Suárez rejected Soto's thesis that natural law is distinguished from *ius gentium* because natural law becomes known without reasoning or with the slightest reasoning, whereas the *ius gentium* is inferred through more numerous and more complex deductions. He claimed that *ius gentium* cannot concern either the first moral principles or the conclusions necessarily inferred from them, since all of these fall under natural law proper reasoning: whether such reasoning involves more or fewer, or more or less evident deductions is a highly incidental matter.²⁷ Suárez described *ius gentium* as an intermediate form between natural and human law, recognizing its dual nature – rooted in universal principles yet shaped by human conventions.²⁸ Following Aquinas, he claimed that *ius gentium* could be inferred from natural law, but only through a peculiar form of derivation: not by purely rational and 'manifest conclusion' but by «an inference less certain, which is dependent upon the intervention of human free will and of moral expediency».²⁹ Natural law principles take shape as *ius gentium* norms through moral expediency and free will. However, while human will plays a role in this transformation, it is neither arbitrary nor purely discretionary, as it might be in certain areas of municipal law.

²⁵ LANTIGUA, *Infidels and Empires*, cit., p. 262.

²⁶ TIERNEY, *Vitoria and Suarez on ius gentium*, cit., pp. 114-115.

²⁷ TODESCAN, *Jus gentium*, cit., p. 165.

²⁸ F. SUÁREZ, *A Treatise on Laws and God the Lawgiver* in Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, edited by James Brown Scott, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, [1612], 1944, II.xvii.1, p. 325.

²⁹ SUÁREZ, *A Treatise on Laws and God the Lawgiver*, cit., II.xvii.9, p. 333.

Rather, its determinations must be fundamentally guided by considerations of ‘the welfare of all nature’ and aligned with natural law’s primary and universal principles.³⁰ In this way, *ius gentium* is a necessary if somewhat flexible supplement to general principles of natural law.³¹

Suárez argued that the *ius gentium* was distinct from both natural law and civil law because it functioned as a universal form of customary law. A norm of *ius gentium* acquired the force of law not through its intrinsic content or its proximity to natural law but through a human legislative act. In Suárez’s account, the *ius gentium* emerged through custom: a practice first developed within one community and subsequently adopted by others. He nevertheless acknowledged that norms closer to natural law were more likely to prove universally beneficial and self-evident, which made them particularly apt for widespread acceptance. In this sense, although *ius gentium* and natural law are closely related, natural law does not provide the foundation of *ius gentium*’s validity. As Iurlaro has pointed out, Suárez deliberately grounded the *ius gentium* in custom.³² His insistence that the *ius gentium* constituted a form of positive human law – specifically customary law – was developed in order to refute a widespread contrary view in his time, namely that the *ius gentium* was simply natural law or a subdivision of it.³³ This line of reasoning was later echoed by James Taylor, who sharply distinguished *ius gentium* from natural law. Taylor argued that the former imposed no inherent moral obligations and was binding only when founded on explicit consent. The vast diversity of national customs – including those he labeled ‘barbarous’ or ‘inhuman’ – rendered collective consent too unstable to sustain a coherent or universal law of nations. Because such customs stemmed from contingent religious and cultural traditions rather than immutable principles, they could not provide a reliable standard for natural law. Taylor thus concluded that the *ius gentium* amounted merely to custom, not true law, and should not serve as a normative measure for natural law.³⁴

A central feature of Suárez’s analysis is his influential distinction between *ius inter gentes* and *ius intra gentes*. *Ius inter gentes* designates the norms governing relations between commonwealths – essentially, genuine international law created and enforced by states. *Ius intra gentes*, by contrast, comprises the rules and customs pertaining to the internal organization of particular polities, although often shared, in whole or in part, across many nations. In Suárez’s view, then, a rule may belong to the *ius gentium* in two senses: in the strict sense, it obliges all peoples in their dealings with one another; in the looser, analogical sense, it refers to widely shared customary norms internal to individual commonwealths. He grounded both senses in the fundamental unity of humankind. Although divided into distinct peoples and kingdoms, the human

³⁰ SUÁREZ, *A Treatise on Laws and God the Lawgiver*, cit., II.xx.2, p. 352.

³¹ KALMANOVITZ, *The Laws of War in International Thought*, cit., p. 28.

³² F. IURLARO, *The Invention of Custom: Natural Law and the Law of Nations*, ca. 1550-1750, Oxford University Press, Oxford 2022, p. 66.

³³ TIERNEY, *Vitoria and Suarez on ius gentium*, cit., p. 119.

³⁴ P. ASTORRI, *A Protestant Ius Gentium? Ius Gentium According to Sixteenth- and Seventeenth-Century Protestant Moral Theologians* in «Revue de Synthèse», 146/3-4 (2025), pp. 1-41, (esp. p. 28).

race possesses a moral and quasi-political unity, expressed in the natural precept of mutual love and mercy that extends even to foreigners. Every commonwealth is indeed a complete community, yet none is entirely self-sufficient; each depends, to some degree, on cooperation, communication, and mutual assistance with others. This interdependence requires legal regulation.³⁵ Natural reason provides much of the requisite guidance, but it does not do so fully or immediately in all matters. Hence, certain additional norms arise through the customary practices of nations. Just as custom generates law within individual cities or provinces, so shared customs across the human community can generate a law of nations. The norms that emerge in this way are few, closely related to natural law, and easily deduced from it; although not strictly necessary in themselves, they are widely regarded as fitting and naturally acceptable.

In its secondary sense, the *ius gentium* encompasses rules, rites, and modes of conduct not directed to the universal society of humankind but established within particular commonwealths for their own governance. Nevertheless, these norms often resemble one another across polities – sometimes generally, sometimes quite specifically – which justifies their inclusion under the broader label of *ius gentium*.³⁶ As Todescan has aptly observed, Suárez's introduction of these distinctions effectively anticipates central categories of modern international legal doctrine. Whereas Vitoria's framework still operated within the *jus gentium* of the medieval *respublica christiana*, modern international law draws a clear line between the intra-state domain and the extra-state realm regulated by international norms. From the standpoint of contemporary, secularized international law, a relationship like that which once tied the Crown of Castile to the Church of Rome would be inconceivable: modern states are defined by territorial sovereignty, may conclude concordats individually, and no longer recognize any shared spiritual authority. In the medieval world, by contrast, Empire and Church formed an indivisible unity; their conflicts expressed tensions between two hierarchies within the same overarching structure, not conflicts between distinct political entities. This medieval conception of *jus gentium* gradually receded with the rise of the territorially bounded, sovereign state and the emergence of the *jus publicum Europaeum*, which displaced the conceptual foundations of the earlier law of nations.³⁷

4. Conclusion

The distinction between natural law and *ius gentium*, particularly in the context of Spain's ambitious expansion in the Indies, significantly influenced the work of Hugo Grotius and, later, Samuel Pufendorf and other key figures of the so-called Northern school of natural law. However, unlike the Spanish Scholastics, whose work was deeply rooted in a horizon of spiritual

³⁵ TODESCAN, *Jus gentium*, cit., pp. 170-171

³⁶ TODESCAN, *Jus gentium*, cit., p. 171.

³⁷ TODESCAN, *Jus gentium*, cit., p. 171. He also refers to C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1974, chap. II.

direction, Grotius and Pufendorf approached these concepts from a more secular perspective. As Lantigua has observed «the Spaniards considered the new Indies as the subject of conquest; while the Dutch and English found them to be the proper subjects of commerce»³⁸. Commerce became the primary mode of engagement with indigenous peoples, taking precedence over evangelization through political subjugation. While evangelization was not entirely absent, it was subordinated to the pursuit of trade. In this context, the law of nations functioned independently of natural law, and natural law itself came to be understood outside the realm of faith. This shift marked a crucial development in the evolution of modern international law, as it detached legal norms from theological foundations, paving the way for a more rationalist and universalist interpretation of law.³⁹ Samuel von Pufendorf, for example, confined natural law to the temporal sphere of human life, asserting that humanity's ultimate end was achievable only within this domain. Salvation, being dependent solely on divine grace, was unaffected by compliance with natural law⁴⁰. Within this temporal framework, modern international law, applicable to relations among various nations, could take shape. The Northern school of natural law introduced a different confessional perspective, which also influenced its methodology and sources. Grotius and Pufendorf, following a humanistic spirit, drew from a broader range of traditions. Their sources included canon law, civil law, Aristotelian philosophy, and classical Greek and Roman authors. This diverse intellectual foundation allowed them to develop a more secular and systematic approach to natural law and *ius gentium*, distinguishing their work from the theologically driven perspectives of the Spanish Scholastics.

paa@teol.ku.dk

(University of Copenhagen)

³⁸ LANTIGUA, *Infidels and Empires*, cit., p. 194.

³⁹ LESAFFER, *The Law of Nations*, cit., p. 47.

⁴⁰ F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Vol. III - Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano 2001, p. 92.

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ

SOBRE CODIFICACIÓN Y JUSTICIA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE ANTONIO ROSMINI. A PROPÓSITO DE LA RECEPCIÓN DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA EN SU PENSAMIENTO

ON CODIFICATION AND JUSTICE IN ANTONIO ROSMINI'S *FILOSOFIA DEL DIRITTO*. ON
THE RECEPTION OF SECOND SCHOLASTICISM IN HIS THOUGHT.

*This article investigates the presence of some aspects arising from the reception of the legal doctrines of the Second Scholasticism in Rosmini's *Filosofia del diritto*. In this sense, beyond the abundant late scholastic sources referred to by Rosmini, the affinity of Rosmini's notion of law with that of Suárez stands out above all, as well as the importance of justice as an ethical criterion of positive law. Finally, the distrust aroused in Rosmini by the codification project, then in vogue, is also noted.*

1. Las fuentes de la Filosofía del derecho de Antonio Rosmini

De la abundancia de fuentes empleadas por Antonio Rosmini en su *Filosofia del diritto* nos dan una cabal idea los «Índices de autores citados» presentes en cada uno de los dos volúmenes de la segunda edición, que es la que seguimos en este trabajo.¹ En ellos encontramos multitud de autores clásicos, Padres de la Iglesia, teólogos clásicos (entre los cuales muchos autores de la Segunda Escolástica) y no pocos filósofos modernos. A la vista de una relación tan vasta de autores resulta manifiesto el clasicismo de Rosmini, en cuya biblioteca encontramos, como en la del buen escriba del Evangelio, *nova et vetera*. En efecto, consultando ambos índices, encontramos entre los autores citados a Agustín (28 veces), Aristóteles (42), Báñez (1), Beccaria (1), Bentham (5), Bellarmino (3), Bodino (2), Buchanan (2), Cayetano (1), Cicerón (70), Cipriano (2), Clemente Alejandrino (1), Concilios diversos (63), Concilio di Trento (14), Crisóstomo (3), De Maistre (5), Episcopo (1) Eusebio de Cesarea (1), Fichte (4), A. Gellio (3), A. Gentile (2), Gibbon (2), Gómez (1),

¹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 2 voll., P. Bertolotti, Intra 1865².

Grozio (41), Hegel (3), Hobbes (18), Hume (2), Jansenio (1), Justiniano (49), Justino (2), Kant (28), Lactancio (10), Lammenais (2), Leibniz (9), Lessio (1), Liguori (8), Locke (2), Lugo (4), Machiavelli (4), Malebranche (1), Molina (1), Montesquieu (36), Navarro (Azpilcueta) (1), Platón (29), Pufendorf (4), Rousseau (13), Sánchez (2), Séneca (11), Sidney (2), Spinoza (10), Suárez (6), teólogos salmanticenses (2), Toledo (1), Tomás de Aquino (24), Tommasio (12), Ulpiano (5), Vázquez (2), Vico (3), Voltaire (2), Wolff (12). Encontramos también un buen número de juristas modernos especialmente de área germánica (particularmente Zeiller [45]), explicable por la pertenencia por entonces del norte de Italia a Austria.

Resulta de todo ello un Rosmini lector interesado y atento, incluso minucioso, al panorama completo de la filosofía moral y jurídica. De este amplio trasfondo de sabiduría jurídica, Rosmini elige autores y temáticas afines a sus intereses especulativos.

Destaca, en primer lugar, la presencia de pensadores antiguos: Platón (de quien toma las palabras de apertura del primer volumen), Aristóteles, y la abundantísima presencia de Cicerón (el autor más citado en absoluto y seguido). También Séneca es citado y seguido frecuentemente. De estos autores Rosmini toma los grandes ideales ético-antropológicos de la antigüedad, bien trabados entre sí, en particular: la justicia eterna, la natura humana bifronte, constituida de lógos y animalidad; el mundo moral al que pertenece la criatura humana en virtud de la libertad; la dignidad del hombre, único señor de sus actos en el reino de los seres vivientes.

Sobre la presencia en la *Filosofía del derecho* de los autores de la llamada Segunda Escolástica hay que hacer algunas precisiones.

– En primer lugar, no encontramos a Francisco de Vitoria (1483-1546), reconocido unánimemente como iniciador de la así llamada *Escuela de Salamanca*. Vitoria es propiamente hablando el iniciador en la Universidad de Salamanca de una teología renovada, caracterizada por un cierto elemento humanístico y una decidida orientación práctica, siguiendo con ello en buena medida los pasos del nominalismo, enteramente interesado en cuestiones prácticas. En su pensamiento se produce así una convergencia de las líneas fundamentales procedentes de la revolución escotista y ockhamista, la primera de naturaleza antropológico-teológica y ética, la segunda de naturaleza eclesiológico y metafísica.

– En cambio, se presta alguna atención a autores, particularmente moralistas y juristas que, aunque de menor proyección en la historia del pensamiento, como son los jesuitas Tomás Sánchez (1550-1610) y Antonio Gómez (1501-1561),² se ocuparon de cuestiones de derecho privado, de familia y penal, imprescindibles en una obra como esta *Filosofía del derecho* que quiere poner las bases legislativas para la nueva Italia que nacerá tras la separación de Austria.

– Encontramos además varias alusiones a los llamados «teólogos salmanticenses» (sin especificar cuáles en concreto), referidos también en relación con cuestiones familiares y

² Las obras citadas de ambos autores son, respectivamente: *R. Patris Thomae Sanchez De sancto matrimonii sacramento disputationum tomi tres*, apud Benedictum Milochum, Venetiis 1672; *D. Antonii Gomezii variae resolutiones iuris civilis, communis et regii tomis tribus distinctae, quorum I. Ultimarum voluntatum, II. Contractuum, III. Delictorum*, sumptibus Joannis Posuel, Ludguni 1701. Se trata de una versión a partir del original en tres volúmenes *Commentarium variorumque resolutionem*, Andrea a Portonaris, Salmanticae 1554-1555.

penales.

– Por otro lado, los Escolásticos más mencionados son Tomás de Aquino, Domingo Báñez, Cayetano (Tomás de Vio), Juan de Lugo, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Luis de Molina, Roberto Bellarmino.

– Se mencionan además en determinadas ocasiones algunas doctrinas y soluciones tomadas de los célebres *Tractatus de justitia et jure*, como los de Domingo de Soto, Luis de Molina y Leonardo Lessio, un género teológico-jurídico devenido clásico entre los escolásticos de los siglos XVI y XVII.

– No queremos dejar de mencionar el hecho de que ciertos autores de matriz calvinista (monarcómaca), sostenedores de ideas democratistas o protorrepublicanas procedentes de la tradición medieval, autores próximos a las ideas políticas clásicas de los teólogos escolásticos, especialmente jesuitas, aparecen mencionados, como es el caso del escocés George Buchanan y también la del inglés Algernon Sidney, teórico y activista *whig*.

– Es de notar también la relevancia de ciertos autores, inspirados de algún modo en ideas de matriz vitoriano-suareciana, como Grozio y Pufendorf. Se trata de teólogos-juristas fuertemente arraigados en la concepción moderna de la ley, netamente voluntarista, cuya filiación con Suárez (y en general con el giro escotista de inicios de la Modernidad y de la llamada Segunda Escolástica) está bien establecida. También entre ellos pueden contarse los nombres de Hobbes y Locke.

Por lo demás, como se ha mencionado antes, sorprende la abundante presencia de filósofos modernos en general, interesados en cuestiones morales y jurídico-políticas con los cuales Rosmini entra en diálogo de diverso modo. Entre ellos se cuentan: Malebranche, Tommasio, Spinoza, Leibniz, Hume, Wolff, Kant, Fichte, Hegel, etc.

Notable también resulta el modo clásico de presentar los argumentos, en el que las cuestiones consideradas (el valor eterno de la justicia, la ley natural y la legislación positiva) son tratadas y resueltas a la luz de la sabiduría clásica cristiana actualizada en un diálogo honesto, a la vez que sagaz, con autores modernos y contemporáneos, leídos con libertad y amplitud de miras.

2. Ley positiva, justicia y suarismo de fondo

En el epígrafe inicial de la *Introducción*, titulado «Importancia de la Filosofía del Derecho», comienza Rosmini reivindicando la necesidad de que la legislación sea justa y no tanto «cierta, única y universal», como el movimiento de las codificaciones impulsado por Napoléon, de aire ciertamente racionalista, exigía por entonces.

Sin embargo, preguntamos a algunos de aquellos benefactores [*quei benevoli*] que deseando una satisfactoria convivencia en la tierra para sí mismos, los suyos y todos sus semejantes, quieren una *legislación óptima* de la que afirman que es cierta, única y universal, por qué no dicen nada sobre si tal legislación debe ser justa o injusta.³

³ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 3.

La primordial exigencia de justicia que incumbe sobre la legislación es, dice Rosmini, efecto primero y simple de la Providencia divina en el ánimo de todos los hombres.

De ello no se debe concluir sino que cuanto hay de más importante en las disciplinas morales y jurídicas es el elemento primero y más simple que la divina Providencia ha puesto en el ánimo de todos, porque a todos es necesario, aunque comúnmente sea tenido por cosa de poco valor, perla preciosa descuidada, precisamente porque está en público y sobre la que cualquiera puede disponer.⁴

Ahora bien, la «justicia», estima Rosmini, es la perfección de la ley positiva y, en tal sentido, su «esencia», bien sabido que la esencia es aquello que, aferrado por la mente, puede devenir objeto del discurso racional. «Es cierto que es la esencia aquello sobre lo que se razona, y aquello que debe entender la mente. En efecto, la mente, alcanzada la nuda esencia de la cosa, aquí permanece, aquí se radica». Tal aprehensión de la justicia como esencia de la ley es llamada aquí por Rosmini «idea simple», una idea que, en última instancia, no es sino «una luz encendida por el Creador en la humana naturaleza» sobre una de «las cosas más excelentes de que la naturaleza humana tiene necesidad, a saber, la justicia».⁵

Aplicando tales consideraciones a las leyes positivas, la idea simplicísima, diría vulgar, a pesar de lo cual nobilísima más que cualquier otra, a partir de la cual debe tomar inicio todo razonamiento sólido sobre tales leyes, me parece ser la idea de *justicia*, ante la cual todos los otros títulos de las leyes aparecen como accidentales, accesorios, derivados. En efecto, la perfección de las leyes tiene en la sola justicia su esencia [...]. Por tanto, aquellas ideas simples y generales de las que hemos venido hablando como de luces encendidas por el Creador en la naturaleza humana son precisamente la esencia de aquellas cosas más excelentes de las que tiene necesidad la naturaleza humana, una de las cuales es precisamente la justicia.⁶

Ya sabemos que la justicia es la perfección de la ley positiva, pero aún no qué es la justicia en sí misma. A la pregunta de qué es o en qué consiste la justicia algunos responden que es lo «útil» o el «interés». Rosmini parece aquí pensar en los teóricos ilustrados, como es el caso del lombardo Beccaria que en su *Dei delitti e delle pene* pone la esencia y el fin de la ley en el interés general, o en los filósofos morales escoceses, como es el caso de Hume y Hutcheson, que lo ponen por su parte en la utilidad social. Ahora bien, dice Rosmini, razonando en estos términos estos autores cometen un error de razonamiento que consiste en pasar del principio a las consecuencias, porque, mientras que «la justicia es un *principio*, la utilidad, en cambio, es una *consecuencia*».⁷ Con todo,

mientras esta consecuencia que es la *utilidad* es considerada en su nexo con el *principio* de la justicia,

⁴ Ivi, I, p. 4.

⁵ Ivi, I, p. 9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

el pensar no está pervertido; en cambio, cuando [la utilidad] es considerada aisladamente por el espíritu, entonces estamos en el reino del sofisma en las mentes, que es anarquía en la sociedad. Entonces todo lo que se medita sobre las leyes es cosa exterior, extraña a su verdadera e íntima esencia.⁸

Rosmini cree descubrir la razón de este modo pervertido de pensar que atiende a la consecuencia y no al principio, al efecto y no a la causa, a la utilidad y no a la justicia de las leyes, en el *sensismo*.

Este proceso de la atención del espíritu desde la justicia de las leyes a la utilidad no es un hecho aislado. En todos los demás campos el espíritu humano ha seguido el mismo camino en los dos siglos que precedieron al presente. La fórmula general que expresa esta condición de la mente decaída de la contemplación de lo esencial a la aprehensión de lo accesorio se puede expresar así: los hombres han abandonado las ideas y no han prestado atención más que a las sensaciones. El *sensismo*: he aquí en una palabra la explicación de todo lo que ha ocurrido en la teoría y la práctica. El *sensismo* es el sinónimo del *idiotismo* en que ha venido a parar una humanidad presuntuosa y verbosa. Las ideas muestran las esencias. Las sensaciones son accesorios [estados transitorios] del sujeto inteligente [...]. La utilidad es un hecho, como también lo es la sensación. La justicia, en cambio, es una idea. Ver en esta idea de la justicia los hechos es ver en el general los particulares: he aquí la humana sabiduría que decíamos. Tal es el propósito de la Filosofía del Derecho.⁹

Se refiere entonces el Nuestro a sus otras obras, en concreto a la *Ideología*, «donde se ha realizado el examen del *sensismo* moderno y del *subjetivismo* nacido de aquél», aclarando que así como el propósito de aquel trabajo fue indagar sobre el alcance de aquella noción radical que es la «luz de la razón» («il lume della ragione»), así también en esta *Filosofía del derecho* se propone, «más trazando que exponiendo», indagar el significado y alcance de esta idea de justicia a cuyo estudio se consagran todas las ramas de la ciencia del derecho.¹⁰

De la altura y sagrada excelencia del concepto rosminiano de justicia nos dan una idea estas palabras suyas: «La justicia no es algo hecho por los hombres, ni, en consecuencia, las manos de los hombres la pueden deshacer. Es anterior a las leyes que dictan los hombres, las cuales propiamente no pueden ser más que una expresión suya, una suerte de vestido de la justicia».¹¹ Con tal idea de justicia resulta inmediato el reenvío a la idea clásica de ley natural. En efecto – dice Rosmini – «San Agustín en absoluto duda en negar el nombre de ley a aquella sanción que sea priva de la justicia», según aquellas palabras del *De libero arbitrio*: «Num istas leges iniustas, vel potius nullas dicere audebimus? Mihi lex esse non videtur, quae justa non fuerit».¹²

⁸ Ivi, I, pp. 9-10.

⁹ Ivi, I, p. 10.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, I, pp. 10-11. Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, lib. I, cap. 5. Cf. también *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 21.

Precisamente tratando de la ley positiva en su necesaria relación con la justicia (como aspecto de la ley moral natural) presenta Rosmini una interesante caracterización de la ley positiva en su intrínseca dependencia de la ley natural. Con todo, lo que más interesa aquí a nuestro propósito son los ecos suarecianos presentes en la idea rosminiana de ley positiva, ecos por otro lado del todo naturales toda vez que el *De legibus* suareciano ha conformado la mentalidad jurídica moderna. En tal sentido en la nota segunda de las páginas 10-11 dice Rosmini:

La ley positiva reviste siempre una expresión externa, siendo bien proferida en palabras bien promulgada por escrito. Sin embargo, ni las palabras [proferidas] ni las letras escritas son propiamente la ley, sino solamente los signos que comunican la ley a la mente de los demás. La ley, por tanto, hecha abstracción de los signos que la comunican o promulgan, permanece como una concepción que tiene su sede en la mente, una idea, una noción que expresa el orden intrínseco del ser que exige respeto de por sí o la *voluntad del superior* que exige igualmente nuestro respeto. De ahí que en otro lugar haya definido la ley en sentido formal, abstracción hecha de todo otro elemento accesorio, como una noción de la mente, usando la cual se juzga acerca de la moralidad de las acciones y según la cual por tanto se debe actuar. En el mismo lugar hice notar que una tal definición retorna en sustancia en la definición común que proponen los autores cuando llaman a la ley *ratio agendorum* [la razón de lo que ha de ser obrado] (cf. *Principi della Scienza Morale*, c. 1).¹³

De esta nota merece la pena comentar dos rasgos que permiten descubrir la huella de Suárez en la noción de ley positiva presentada por el Roveretano. De un lado, la noción de promulgación de la ley presentada por Rosmini como manifestación oral o escrita del legislador al súbdito parece tomada *expressis verbis* de diversos pasos del *De legibus*.¹⁴ Pero sobre todo resulta decisivo el énfasis en la *voluntad del legislador* presentando la ley como mandato o imperio en cuanto superior con capacidad de obligar. He aquí un inequívoco aspecto de la recepción del suarismo, tan difuso en la cultura jurídica moderna con el que resuenan aquellas palabras de Suárez al definir la esencia de la ley «más como un acto de la voluntad que del intelecto», como reza el encabezado de la edición de L. Vivès en *De legibus* 1, 5, 24 («legem esse actum voluntatis melius intelligi et defendi asseritur»).¹⁵ En efecto, según Suárez, la esencia de la ley «es el acto de la voluntad justa y recta por medio del cual el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o aquello» («legem in ipso legislatore esse actum voluntatis justae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum»). Sobre este voluntarismo de impronta escotista-

¹³ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, pp. 10-11, nota 2.

¹⁴ Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus* 1, 4, 12: «Haec vero doctrina supposita circa imperium uniuscujusque ad seipsum, de imperio unius ad alium necessario dicendum est, post actum voluntatis legislatoris, quem supra declaravi, solum requiri ac necessarium esse ut legislator illud suum decretum et judicium insinuet, manifestet, seu intimet subditis, ad quos lex ipsa refertur. Hoc enim necessarium est, quia alias non potest voluntas principis obligare subditum, quia non innotesceret illi, ut dicemus latius, agentes de *promulgatione*» (cursiva propia). Cf. también *De legibus* 1, 5, 24.

¹⁵ Basta con apelar a idéntica recepción de la noción suareciana de ley y su impronta voluntarista en autores como Grozio, Hobbes, Culverwell, Locke, etc.

suareciana presente en la filosofía jurídica moderna quien escribe se ha expresado ampliamente en diversos lugares.¹⁶

3. Sobre la tentación racionalista de las codificaciones

Sin embargo, la cuestión que en verdad preocupa a nuestro autor es la tentación del racionalismo jurídico latente en los proyectos de codificación del siglo XIX, que sintiéndose dispensados de razonar sobre lo justo y lo injusto querrían anular la exigencia imprescriptible de justicia de las leyes, sustituyéndola por la claridad, simplicidad, uniformidad y universalidad de un código de leyes.

De ahí que nos parezca que algunos se han alegrado de un modo excesivo de la formación de los Códigos de las leyes, como si por el solo hecho de quedar éstas bellamente reunidas en un solo volumen, con divisiones regulares, adornado con la claridad y simplicidad en el decir, convertidas las leyes en uniformes y comunes a todas las provincias, a todos los individuos del Estado, se hubiera alcanzado una perfectísima legislación; y que desde entonces la mente humana pudiese en lo sucesivo quedar enteramente dispensada de razonar sobre lo justo y lo injusto, como con licencia para reposar a su gusto, convertido así en superfluo el estudio del derecho racional.¹⁷

Se trata de la perniciosa tentación de cambiar la forma lógica por el fondo de la ley, que no es sino la justicia, exaltando la primera y sofocando el segundo. Sólo una concepción sabia de la ley es capaz de detectar el juego capcioso del positivismo jurídico. De poseer esta sabiduría, tan alabada por Rosmini, da muestras el Código civil austriaco,¹⁸ que, sin dejarse seducir por dicha tentación, reconoce la posibilidad de lagunas en el propio ordenamiento jurídico, disponiendo por ello juiciosamente que tales lagunas y dudas deben ser resueltas apelando los jueces como intérpretes de la ley al Derecho natural (cf. art. 7). De esta manera, dice Rosmini, «este Derecho [natural], fuente constante de todas las buenas leyes e inmenso receptáculo, ha venido a ser finalmente reconocido en nuestro tiempo cual ley nacional».¹⁹ El principal entre los juristas austriacos al que hay que atribuir este mérito es Franz von Zeiller, quien además de autor

¹⁶ Cf. L. PRIETO, *Suárez y el destino de la metafísica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2013, pp. 78-80; *Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez*, en «Ecclesia. Revista de Cultura Católica», XX, 2006, 2, pp. 187-210; *Suárez sobre el imperium como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant*, en «Carthaginensia», XXXVI, 2020, 70, pp. 501-526.

¹⁷ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 12.

¹⁸ *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten Erbländer der Oesterreichischen Monarchie*, Aus der K. K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien 1811.

¹⁹ Cuando Rosmini escribe la *Filosofia del diritto*, entre 1841-1845, todavía está vigente en el norte de Italia el derecho austriaco. Sólo con la independencia de Austria en 1866 su derecho deja de estar vigente en el norte de Italia.

principal de dicho código, es autor de la obra titulada *El Derecho natural privado*.²⁰ Rosmini tributa a Zeiller un no disimulado encomio. Dice así Rosmini:

Se siga de ello la alabanza de aquel hombre distinguido que tuvo tan gran parte en la formación del mencionado Código y que en su Derecho privado escribió sabiamente: «Puesto que finalmente el sueño adulator de un código perfecto que pueda decidir todos los casos se ha disipado en general, si no estoy en un error, la doctrina del Derecho natural permanecerá siempre y en todo lugar como el código, aunque subsidiario, cierto y decisivo para todos los casos no previstos por la ley».²¹

El propio Zeiller añadía inmediatamente después en nota a pie de página: «En el Código civil austriaco se ordena expresamente que cuando un caso jurídico según la ley positiva, después de recurrir a la analogía, permanece dudoso, debe ser resuelto según la ley natural».²²

Rosmini no es contrario a la elaboración de un Código civil italiano. Bien al contrario, lo demanda, aunque sujeto a las exigencias de la justicia. Como hizo Anthon Thibaut (1772-1840) para Alemania con su *Sobre la necesidad de un Derecho civil común para Alemania* (1814),²³ de lo cual nos da cuenta el propio Rosmini, también el Roveretano demandará un código común para toda Italia. Pero tal petición está subordinada a la fundamental exigencia de la justicia, que debe gobernar todo código legislativo. Lo dice solemnemente nuestro autor con estas palabras:

Lo que nosotros reprobamos es el grito que se dice lanzado por Napoleón a la vista del primer comentario de su Código civil: «Mon Code est perdu!». Lo que rechazamos es que la ley del hombre pretenda suplantar sacrílegamente la ley de la naturaleza y de Dios y que, ebria de loco orgullo, diga a éstas: Retírate de la tierra, para mí vuestro trono. Rechazamos que les leyes humanas, en lugar de presentarse como aquello que son, a saber, una simple declaración falible e imperfecta de la ley racional y una sanción de la revelada, comiencen con las más solemne de las mentiras y de las injusticias,

²⁰ F. VON ZEILLER, *Das natürliche Privat-Recht*, Karl Ferdinand Beck, Wien 1819. Presentamos el enlace a la obra puesta a disposición en la web del *Max Planck Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie*, https://dlc.mpg.de/!toc/mpirg_sisis_218875/44/-/ (consultado el 27/01/2025).

²¹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 13, nota 2. El texto de von Zeiller citado por Rosmini es el siguiente: «Und da der süsse Traum eines vollständigen, alle Fälle bestimmt entscheidenden, Gesetzbuches, endlich wohl allgemein verschwunden ist; so wird die (natürliche) Rechtslehre stets und überall zwar nur der subsidiarische, jedoch der apodictisch-gewisse, alle mögliche Rechtsfälle entscheidende, Codex bleiben» (*Das natürliche Privat-Recht*, cit., § 25, p. 43).

²² VON ZEILLER, cit., § 25, p. 44: «In dem allgem[einen]. Bürgerl[ichen]. Gesetzbuche Oesterreichs ist (§ 7) ausdrücklich verordnet, das ein Rechtsfall welcher nach dem (positive) Gesetze, selbst mit Zuhülfenehmung der Analogie, noch zweifelhaft bleibt, nach den natürlichen Rechtsgesetzen entschieden werden soll» (tr. propia).

²³ A. THIBAUT, *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1814, <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/thibaut1814/0003/image,info> (consultado el 27/01/2025).

presentándose al público como supremas, únicas, infalibles, inapelables, inflexibles, inmutables.²⁴

Ahora bien, tal «loco orgullo», tal «pazzo orgoglio» del positivismo codificador es no sólo posible, sino real y frecuente, y se conjuga bien con la voluntad de poder que el Estado siempre suele pretender. En efecto, «los códigos deben ser considerados instrumentos de poder y de imperio absoluto».²⁵ Rosmini ve con agudeza que tras los proyectos de codificación y unificación legal, tales como los realizados (o al menos deseados) por César, Teodorico, Justiniano, Federico y finalmente Napoleón, se esconde un esfuerzo por el poder. Llama la atención la cita de Suetonio, tomada de su *Vida de César*, cap. 44, traída a colación oportunamente por Rosmini. Decía allí Suetonio que Julio César «quiso reordenar de un cierto modo el derecho civil, de manera que de la inmensa y desordenada abundancia de leyes, se reunieran las mejores y más necesarias en unos pocos libros».

En breve, aún aceptando la idea en general de una codificación, las reticencias que Rosmini alberga en su espíritu hacia el proyecto de una codificación proceden del inequívoco peligro de «positivismo» y «absolutismo» de un Estado que quiere mantenerse al margen, más allá de las exigencias de la justicia. Hobbes es la mejor prueba de la inseparabilidad de ambos rasgos y de la realidad de tales peligros. Rosmini parece estar leyéndolo cuando alerta de tales riesgos. Por eso, a los pocos hombres que los han visto dedica encendidos elogios:

No se crea que estos hombres que no aceptan los Códigos y que contra ellos lanzan sus invectivas merezcan acaso el desprecio. Al contrario, nosotros los honramos como las mejores cabezas, las que han visto más lejos. Por ello no se han dejado engañar por la forma exterior de las leyes, más o menos breves y elegantes, sobre lo que las inteligencias mediocres han concentrado su admiración. ¿De dónde entonces tanta oposición a los Códigos en hombres de tal manera penetrantes y perspicaces? Del concepto que se han formado de los Códigos. Ellos ven los Códigos como un programa legal con el que el Estado desea abolir irrevocablemente todo lo que no está comprendido en él.²⁶

Uno de estos hombres perspicaces que no han idolatrado el proyecto codificador parece ser Savigny, que mantuvo una conocida oposición a las ideas de Thibaut.²⁷ Rosmini le reconoce el mérito de haber criticado la validez misma de la idea de codificación, aunque procediendo la

²⁴ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 13.

²⁵ Ivi, I, p. 14: «Che si debbano riguardare i Codici siccome stromenti di potenza e d'imperio assoluto», dice nuestro autor siguiendo la opinión de M.E. Lerminier.

²⁶ Ivi, I, p. 15.

²⁷ El escrito de Savigny en el que se ataca a Thibaut lleva por título *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1814. Aunque Rosmini traduce el título como «De la vocación de nuestro siglo en lo tocante a legislación y jurisprudencia», creemos más correcta esta otra: «Sobre la obligación [Beruf, officium] de nuestro tiempo en lo tocante a legislación y ciencia jurídica [Rechtswissenschaft]» (cf. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/savigny1814>, consultado el 27/01/2025).

crítica de Savigny de un planteamiento histórico, no de la intrínseca exigencia de la justicia, Rosmini encuentra en ese mismo modo de ver historicista su límite.

Insiste Rosmini en que, superados los escollos del positivismo y absolutismo, nada tiene que objetar a un Código que se sujete a la ley natural y, en tal sentido, a la ley de Dios, criterio último de justicia («suprema ley jurídica» la llama también Rosmini) y de racionalidad práctica para toda ley positiva. Pero escuchemos mejor directamente las palabras del sabio italiano:

[Aspiramos a un] código nuevo, como el que tendrán las edades futuras, un código que cumpla con lo que como tal debe ser, a saber, un código que prescribiendo la justicia, no sea él mismo una injusticia; un código – ¡reíd, sí, filósofos! – que profese la HUMILDAD [las capitales son de Rosmini] hasta en sus primeras palabras, virtud base y principio de toda humana justicia, virtud no privada solamente, como erróneamente se estima, sino también pública, máximamente pública, y regia; un código que se someta a Dios para que a tal código pueda someterse legítimamente el hombre, cuyo oficio no sea el de hacer las leyes, sino sólo interpretar cautamente, como hemos dicho antes, la *suprema ley jurídica* [es decir, la justicia] [...]. Decían los antiguos que los magistrados deben estar presididos por las leyes y el pueblo por los magistrados.²⁸ Nosotros, viviendo ya en la luz evangélica, añadimos que las leyes mismas deben ser presididas por la eterna justicia; o lo que es igual, la ley positiva debe ser presidida por la ley racional [la ley natural en cuanto ley de Dios], la cual debe siempre poder ser oída [...]. Por tanto, esta máxima autoridad racional tenga siempre libre voz en el Estado, sea siempre una ley viviente que enmienda la escrita y muerta.²⁹

Los magistrados sobre el pueblo. Las leyes positivas sobre los magistrados. La eterna justicia, la *suprema ley jurídica*, sobre las leyes. He aquí el orden de prelación de un sistema de fuentes jurídicas establecido según la verdad de las cosas y la sabiduría, y no sobre el simple poder. Pues bien, según Rosmini, la «filosofía del derecho» es «la ciencia de la justicia» y por tanto, «la ciencia que estudia el fundamento inconcuso de toda autoridad humana, así como de toda legislación que de ella procede».³⁰

leopoldojose.prieto@ufv.es

(Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón, Madrid)

²⁸ La cita es de Cicerón, *Leyes*, III, 1, que se inspiraba a su vez en Platón (*Leyes*, IV, 715 c-d). Decía Cicerón: «Ut magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus».

²⁹ ROSMINI, *Filosofía del diritto*, cit., I, p. 16.

³⁰ Ivi, I, p. 17.

FRANCO TODESCAN

**RIFLESSIONI SU ALCUNE FONTI DELLA
SECONDA SCOLASTICA NELLA *FILOSOFIA DEL
DIRITTO* DI ROSMINI
(A.) ROSMINI, LA SECONDA SCOLASTICA
E I GRANDI TEMI DEL GIUSNATURALISMO
MODERNO**

REFLECTIONS ON SOME SECOND SCHOLASTICISM SOURCES
IN ROSMINI'S *FILOSOFIA DEL DIRITTO*.

A. ROSMINI, THE SECOND SCHOLASTICISM AND THE MAJOR THEMES OF MODERN
NATURAL LAW THEORY

*The essay explores the influence of Second Scholasticism legal theories on Rosmini's *Filosofia del diritto*. After verifying which authors Rosmini mentions and counting the number of citations, the paper examines the importance that Rosmini attributes to Second Scholasticism in the history of modern legal thought and natural law in particular. It then analyses central themes in modern natural law theory, such as human nature, the pursuit of happiness and the state of nature, natural law, comparing the ideas of leading Siglo de Oro figures with Rosmini's ones.*

1. *Introduzione*

Il problema del rapporto tra Antonio Rosmini e la Seconda Scolastica si presenta indubbiamente affascinante, perché mette a contatto due momenti importanti del pensiero cattolico moderno distanti nel tempo e precisamente, da un lato, il pensiero di un Autore, come il Roveretano, che cerca di rispondere alle istanze soggettivistiche proprie della «Scuola del diritto naturale» laico e, dall'altro lato, i maggiori rappresentanti della teologia spagnola del Cinquecento i quali,

ripensando in maniera originale talune categorie del pensiero giuridico di san Tommaso in un contesto storico profondamente mutato, dopo la scoperta delle Americhe e l'esplosione della Riforma protestante, di quella Scuola rappresentano per certi versi un'anticipazione.¹

Cercherò in questa sede di individuare un percorso che permetta di mettere in risalto, entro una cornice storicamente coerente, alcune 'idee forti' dell'opera rosminiana, dotate di 'capacità fondante', in grado cioè di illuminare alcuni snodi rilevanti sul piano teoretico, come il desiderio della felicità, lo stato di natura, il diritto e il diritto naturale. Mi limiterò invece a indicare in nota i passi di riferimento più circoscritti, riservando a un eventuale futuro lavoro di più ampio respiro il loro esame approfondito.

2. Collocazione della Seconda Scolastica nella storia del diritto naturale

In primo luogo ritengo sia opportuno segnalare il 'dato quantitativo', quali sono cioè, per così dire, le forze in campo, gli autori della Seconda Scolastica citati da Rosmini nella sua *Filosofia del diritto*, con il relativo numero di citazioni. Per l'esattezza sono citati ventuno 'autori diretti', e cioè: quattro domenicani, Tommaso de Vio (il Gaetano) [1]; Francisco de Vitoria (tramite John Selden) [3]; Melchor Cano [1]; Domingo Báñez [1]; dieci gesuiti: Francisco Torres (Turrianus) [1]; Luis de Molina [1]; Francisco de Toledo [1]; Gabriel Vázquez [2]; Francisco Suárez [4]; Roberto Bellarmino [3]; Tomás Sánchez [1]; Leonardo Lessio (Leys Leenard) [1]; Juan de Dicastillo [1]; Juan de Lugo [3]; 'tre autori indiretti' (intendendo per tali autori coevi, più o meno influenzati dal pensiero dei *Magni Hispani*): Ugo Grozio [37]; John Selden [3]; Samuel Pufendorf [9]. In totale si tratta di 21 citazioni di autori diretti e di 49 citazioni di autori indiretti.

Prima riflessione. Il cattolico Rosmini fa oltre il doppio di citazioni di tre autori *lato sensu* riformatori (calvinista arminiano Grozio, erasmiano Selden, luterano Pufendorf) rispetto a ventuno autori rigorosamente cattolici. Questo solleva un primo interrogativo sull'autorevolezza del pensiero tardo-scolastico rispetto a quella del pensiero laico non cattolico.

Se poi vogliamo mettere a confronto il numero di citazioni di autori della Seconda Scolastica fatte da Rosmini con quelle fatte, ad esempio, da Grozio,² scopriamo che nel giovanile *De jure praedae* sono citati: tre domenicani, Tommaso de Vio (il Gaetano) [31]; Francisco de Vitoria [69]; Domingo de Soto [7]; un gesuita: Roberto Bellarmino [2]; un francescano: Alfonso de Castro [3]; tre giuristi vicini in qualche modo al pensiero tardo-scolastico: Silvestro Mazzolini de Prierias

¹ Per un inquadramento complessivo della natura e della funzione esercitata dalla Seconda Scolastica, mi limito a segnalare i recenti contributi di J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2000; S. LANGELLA - R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la Segunda Escolástica?*, Síndéresis, Madrid-Porto 2023.

² Per le citazioni fatte da Grozio, cfr. P. NEGRO, *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, ESD, Bologna 2000, pp. 213-214.

[9]; Fernando Vázquez de Menchaca [52]; Diego de Covarruvias y Leyva [31]; e, nel capolavoro della maturità, il *De jure belli ac pacis*, un domenicano: Domingo Báñez [4]; sei gesuiti: Luis de Molina [21]; Juan de Mariana [68]; Gregorio de Valencia [3]; Gabriel Vázquez [3]; Francisco Suárez [4]; Leonardo Lessio [34].

Seconda riflessione. Da questo semplice confronto emerge che il ‘laico’ Grozio non solo abbonda nelle sue citazioni più dell’‘ecclesiastico’ Rosmini, ma anche che cita autori ignorati dal Roveretano (come Domingo de Soto, Gregorio de Valencia, Alfonso de Castro).

In secondo luogo, per passare dal dato quantitativo al ‘dato qualitativo’, il problema che si pone è quello di vedere se la Seconda Scolastica sia considerata da Rosmini un semplice prolungamento del pensiero di san Tommaso o se rappresenti ai suoi occhi un nuovo punto di vista, come hanno posto in luce recentemente le ricerche, ad esempio, di Henri de Lubac sull’*appetitus beatitudinis* e lo *status purae naturae*, di Michel Villey sulla divaricazione del diritto in *lex* e *moralis facultas*, di Carlo Giacon sulla nuova idea di democrazia, di Guido Fassò sulle venature razionalistiche, e anche di me stesso sul rapporto fra *lex naturalis* e *lex aeterna*.³

Terza riflessione. Qual è dunque il rilievo complessivo che Rosmini attribuisce alla Seconda Scolastica nella storia del pensiero giuridico moderno? Per avere una risposta, credo sia necessario leggere con attenzione l’*Introduzione alla Filosofia del diritto*,⁴ e in particolare il capitolo III, *Storia della scienza del diritto naturale*.

Il Roveretano, ai fini di una conoscenza ‘scientifica’ della storia del diritto, di una storia cioè «costretta a star sempre in sul filo del ragionamento da un solo e semplicissimo principio traendolo», e quindi non arbitrariamente ricostruita, comincia col fare riferimento (sia pure con taluni rilievi critici)⁵ alla ripartizione che era stata da poco avanzata dal giurista tedesco Gottlieb Hufeland,⁶ la quale distingueva tre periodi.

Primo periodo, della trattazione «frammentaria» del diritto: nel quale «benché gli scrittori

³ C. GIACON, *La Seconda Scolastica, III: I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Fratelli Bocca, Milano 1950; G. FASSÒ, *La legge della ragione*, il Mulino, Bologna 1964; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, tr. it. di G. BENEDETTI, il Mulino, Bologna, 1968; M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, tr. it. di F. D’AGOSTINO, Jaca Book, Milano 1986; F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2014².

⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI - F. GHIA, ENC voll. 27-27/A-28-28/A, Città Nuova, Roma 2013-2015, vol. 27 (2013), pp. 77-89.

⁵ Sul punto, rinvio al contributo di M. FERRONATO, *Riflessioni su alcune fonti della Seconda Scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini. (B.) Note sul diritto, tra facultas e potestas*, in «Rosmini Studies», XII (2025), pp. 155-165.

⁶ Gottlieb Hufeland (Danzica, 1760 - Halle, 1817) è stato professore nelle Università di Jena, Würzburg e Halle. Fra le sue opere ricordiamo: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Göschen, Leipzig 1785, e *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Cuno-Göpferdt, Jena 1790. Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27 (2013), p. 80.

ragionino di diritti e di obbligazioni, quasi occasionalmente, pure non mostrano di voler porvi una attenzione esclusiva e riflessiva».

Secondo periodo, della trattazione «sistematico-indeterminata»: nel quale i giuristi, primo fra tutti Grozio, nel 1625 con il suo *De jure belli ac pacis*, «cominciano a raccogliere la loro attenzione sui diritti e raccozzare un sistema».

Terzo periodo, della trattazione «sistematico-determinata»: nel quale «i dotti sono pervenuti a separare interamente la scienza del diritto da tutte le altre ad essa affini», come nel caso di Christian Thomasius, con i *Fundamenta juris naturae et gentium* del 1708, e di Christian Wolff con lo *Jus naturae et gentium* del 1740.

Questa periodizzazione, ovviamente, non coincide con quella odierna (ad esempio con quella del Fassò),⁷ che abbraccia un arco di tempo più ampio, secondo cui, dopo la giurisprudenza romana e medievale (glossatori, commentatori, decretalisti), tende a concepire come un blocco unico tutta l'età della «Scuola del diritto naturale» laico (da Grozio a Pufendorf, da Wolff a Kant) seguita, dopo le nuove codificazioni, da una concezione marcatamente giuspositivistica nel corso del XIX e del XX secolo.

Accettando comunque (provvisoriamente) la tripartizione dello Hufeland, che ruolo viene assegnato da Rosmini alla Seconda Scolastica? Ecco, come dicevamo, l'unico riferimento in proposito contenuto nella citata *Storia della scienza del diritto naturale*:

E quanti fra gli scrittori ecclesiastici non iscrissero prima di Grozio de' trattati *de justitia et jure*, dove, sulle tracce dell'Aquinate, le dottrine al natural diritto appartenenti si trovano sottilmente discusse, fra' quali giovi sol nominare un Lessio ed un De Lugo?⁸

Quarta riflessione. In base a questa citazione si possono fare due rilievi.

Primo rilievo. Il Roveretano attribuisce correttamente agli Scolastici dei secoli XVI e XVII il ruolo di precursori del pensiero di Grozio (mentre quasi contemporaneamente, ad esempio, Carl von Kaltenborn indicava in proposito come 'essenziali' i nomi di tre autori protestanti: oltre a Oldendorp, e a Hemming, Benedikt Winkler⁹), ma non sembra rilevare particolarmente la potenziale carica secolarizzatrice dell'*etiamsi daremus* groziano e quindi (sia pur solo come ipotesi di lavoro) anche della Seconda Scolastica, se non altro come anello di raccordo fra la concezione

⁷ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, ed. aggiornata a cura di C. FARALLI, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁸ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27 (2013), p. 82.

⁹ C. VON KALTENBORN, *Die Vorläufer des H. Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Mayer, Leipzig 1848; cfr. FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 154. Comunque anche il Kaltenborn menziona Fernando Vázquez de Menchaca e Francisco Suárez e da parte sua Rosmini, come abbiamo visto sopra, fa i nomi di due di questi autori (Oldendorp e Hemming), ma in un'ottica parzialmente diversa.

scolastica medievale e quella della moderna «Scuola del diritto naturale» laico.¹⁰

Secondo rilievo. Potrebbe colpire (apparentemente) il fatto che vengano indicati in maniera esemplificativa come maggiori esponenti della Seconda Scolastica, nel campo del diritto naturale, due autori tutto sommato di secondo piano, come il Lessio e il de Lugo,¹¹ e non altri invece di ben diverso calibro, come un Francisco de Vitoria (che con le sue *Relectiones de Indis* aveva aperto la strada al moderno diritto internazionale) o un Francisco Suárez (il cui *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* era forse il più affine per spirito sistematico alla nuova metodologia filosofico-giuridica). Ma questo si spiega, a ben pensarci, col fatto che la fama di Vitoria e di Suárez nel campo della filosofia del diritto e del diritto internazionale è decollata sostanzialmente, in connessione con quella di Grozio, alla fine della Prima guerra mondiale, dopo la fondazione, nel 1919, della Società delle nazioni, grazie alle ricerche di James Brown Scott, segretario del *Carnegie Endowment for International Peace*, di Federico Puig Peña e di José Larequi.¹²

Quinta riflessione. Di grande modernità, invece, appare la distinzione che Rosmini pone a questo punto fra l'opera dei teologi e quella dei giuristi, sottolineando *in primo luogo* che i teologi precedevano i giuristi nel progresso contenutistico delle idee, mentre i giuristi precedevano i teologi nel progresso della forma trattatistica prescelta, e soprattutto, *in secondo luogo*, che i

¹⁰ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 83: «Né meglio rinvennero il supremo principio della giustizia quelli, che col Puffendorffio il misero nella volontà del superiore [...]. Ma con ragione Leibnizio non se n'appaga: "per tacere, dic'egli, ciò che notò bene il Grozio, qualche naturale obbligazione dover soprastare, *anche concesso che Dio non fosse, o almeno postol da parte quasi non fosse* – considerar si conviene, che Dio stesso si loda perché giusto"» (corsivo aggiunto). Sul celebre passo groziano, si veda lo studio di J. ST. LEGER, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Herder, Roma 1962, che esamina fra l'altro anche l'opera di Gabriel Vázquez. Sul possibile ruolo esercitato dalla Seconda Scolastica, cfr. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit.

¹¹ L. LESSIO (Leendert Leys) (Brecht, Anversa, 1554 - Lovanio, 1623), gesuita olandese, ha insegnato teologia a Lovanio; J. DE LUGO Y DE QUIROGA (Madrid, 1583 - Roma, 1660), gesuita spagnolo, è stato un esponente di spicco della Scuola di Salamanca. Piuttosto scarna è la bibliografia su questi due autori, soprattutto se confrontata con quella vastissima dedicata a Vitoria e a Suárez: CH. VAN SULL, *L. Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623)*, Museum Lessianum, Louvain - Paris-Bruxelles 1930; J.-P. OLSEM, *Deus in oeconomico. Lessius, Molina, Lugo, artisans de la révolution cartésienne dans la théorie de la valeur*, Centre d'études Cournotiennes, Besançon 1980; W. DECOCK, *Le marché du mérite. Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Zones Sensibles, Bruxelles 2019.

¹² J. BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. I: F. de Vitoria and his Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1934; F. PUIG PEÑA, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio*, in «Revista de ciencias jurídicas y sociales», XVI, 1933, 62, pp. 543-606; XVII, 1934, n. 66, pp. 12-113 e n. 67, pp. 231-314; J. LAREQUI, *Influencia suareciana en la filosofía de Grocio*, in «Razón y Fe», LXXXVIII, 1929, pp. 226-242.

teologi *moderniores* separavano teologia dogmatica e teologia morale, ma non diritto e morale, mentre i giuristi (assieme ai filosofi) separavano diritto e morale (e si fanno i nomi di Thomasius e Wolff, ma anche di Immanuel Kant e di Franz Aloys von Zeiller).

Tocchiamo così un punto-chiave, importante e di difficile decifrazione della cultura giuridica moderna: quello della «secolarizzazione». Il pensiero giuridico moderno ‘spoglia’, per così dire, il pensiero religioso di larga parte dei suoi contenuti etici, trasferendoli a modelli e forme di pensare laici; e questo lo fa o per «separazione» o per «trasformazione».

La «secolarizzazione per separazione» (alla quale ora facciamo specifico riferimento) si realizza nelle posizioni in cui, o volendo esaltare il valore del sacro, per salvaguardarne la purezza, si espunge da esso la sfera del profano, oppure, viceversa, in cui, per voler salvaguardare l'autonomia della sfera profana, si espunge da questa la sfera del sacro. V'è una profonda differenza, ma anche una profonda analogia tra queste due forme. La differenza sta chiaramente nelle intenzioni di chi opera; ma c'è anche una profonda analogia, perché l'esito finale è lo stesso. Che si separi il sacro dal profano per tutelare il primo o viceversa il profano dal sacro per evitare invasioni da parte del secondo, l'esito è identico: l'autonomia della sfera secolare profana. Ecco un aspetto paradossale della cultura giuridica moderna che Rosmini comincia a percepire.

3. I grandi temi del giusnaturalismo moderno

Per cogliere a fondo la peculiarità del sistema della *Filosofia del diritto* rosminiana mi sembra ora opportuno continuare a confrontarlo con quel fondamentale movimento della storia del pensiero giuridico che si accompagna al processo di formazione dello Stato moderno e rispetto al quale anche il Roveretano, come abbiamo visto sopra, colloca gli esponenti della Seconda Scolastica: la «Scuola del diritto naturale» laico.

I tratti fondamentali di questa Scuola sono noti. Essi si possono cogliere in tutte le dottrine che vi si connettono e si riducono sostanzialmente a tre affermazioni: a) l'esistenza di uno stato di natura storicamente o ipoteticamente anteriore a quello sociale; b) l'esistenza di un diritto naturale, quale criterio universale di giustizia collegato alla natura umana; c) il passaggio dallo stato di natura allo Stato politico attraverso un contratto sociale.¹³

Le mie riflessioni a questo proposito riguarderanno in particolare la rilevanza maggiore o minore attribuita da Rosmini ai punti che potenzialmente accomunano la Seconda Scolastica con le dottrine del giusnaturalismo laico, e segnatamente l'analisi della natura umana, l'idea di uno stato di natura originario, la concezione di un diritto naturale divaricato fra *jus* (diritto soggettivo) e *lex* (diritto oggettivo).¹⁴

¹³ Cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto* (lit.), CEDAM, Padova 1955, p. 43.

¹⁴ Cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, CEDAM, Padova 1993, p. 101 ss.; cfr. pure N. BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno*, in A. ANDREATTA - A.E. BALDINI (eds.), *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, Utet Libreria, Torino 1999, pp. 169-196; FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, cit., pp. 85 ss.

3.1. Primo tema: l'analisi della natura umana

Per quanto riguarda il primo tema, l'analisi della natura umana, ricordiamo che per san Tommaso, che in questo riprendeva sant'Agostino, l'uomo era contraddistinto da un desiderio «naturale» della felicità «soprannaturale»; secondo la tradizionale formula scolastica si trattava di un *appetitus naturalis quoad appetitionem, supernaturalis vero quoad adsecutionem*. In tal senso l'uomo era un essere paradossale, perché il suo desiderio eccedeva le sue capacità realizzative.

Agli inizi del '500 Tommaso de Vio detto il Gaetano, Maestro generale dell'Ordine domenicano, e considerato il maggiore interprete della *Summa theologiae* dell'Aquinate, aveva inserito su questo punto, quasi insensibilmente, una variazione. Poiché Aristotele nel *De caelo* aveva sostenuto che ogni essere doveva avere un fine proporzionato alle sue forze, il Gaetano cominciò a sostenere che sul piano della natura l'uomo doveva avere un fine proporzionato alle sue forze. Lungo questa linea egli distingueva tra prospettiva «filosofica» e prospettiva «teologica»: per la prima il fine ultimo era Dio, quale possono conoscere i filosofi; per la seconda il fine ultimo era Dio, quale ci viene rivelato dalla Sacra Scrittura. Si cominciò così a prospettare la distinzione tra un *finis ultimus naturalis* e un *finis ultimus supernaturalis*. Inoltre, per il Gaetano, il desiderio naturale del soprannaturale veniva corrispettivamente sostituito da una *potentia oboedientialis*, cioè da un atteggiamento simile a quello della tavoletta di cera che riceve dall'alto l'impressione del sigillo.¹⁵ In definitiva l'atteggiamento attivo verso il soprannaturale prospettato da sant'Agostino e da san Tommaso veniva sostituito da un atteggiamento sostanzialmente passivo.

Sesta riflessione. Rosmini, nella *Filosofia del diritto*, non affronta specificamente la questione,¹⁶ anche se pare indirettamente rispecchiarsi nella posizione agostiniano-tomista:

Io ho fatto osservare che l'uomo, essendo a se stesso insufficiente, tende a completare se stesso, a soddisfarsi pienamente.¹⁷

Della beatitudine, in generale, Rosmini parla, senza però fare riferimento ad autori della Seconda Scolastica.¹⁸ Il passo più vicino a tale tema può essere considerato quello che parla della

¹⁵ Cfr. sul tema DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 191-234, e F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2013, pp.143-145.

¹⁶ Lo farà invece in *Antropologia soprannaturale*, opera pubblicata postuma per i tipi di G. Pane, Casale Monferrato 1884.

¹⁷ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A (2014), p. 34, n. 97.

¹⁸ Cfr. ad esempio ivi, vol. 27/A, p. 30, nn. 76-77; ivi, vol. 27/A, pp. 33-34, nn. 93-97; ivi, vol. 27/A, pp. 60-61, nn. 185-186; ivi, vol. 28 (2015), pp. 152-153, nn. 550-551. Il Roveretano si sofferma sul desiderio della felicità, che distingue dalla beatitudine, soprattutto nella *Filosofia della politica*. Sul punto, cfr. M. FERRONATO, *Governo e desiderio. Rileggendo la Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in F. BERTI - C. CISCATO - M. FERRONATO (eds.), *Il desiderio tra diritto e politica. Studi in onore di*

«società degli uomini con Dio», dove si cita il domenicano Báñez, autore vicino alle posizioni del Gaetano.¹⁹

3.2. Secondo tema: lo stato di natura

Per quanto riguarda il secondo tema, quello dello stato di natura, esso era stato prefigurato in qualche modo nelle descrizioni medioevali della *historia salutis*, attorno a una tripartizione: a) lo *status naturae integrae*, che designava la condizione di Adamo ed Eva prima del peccato originale; b) lo *status naturae lapsae*, che designava la condizione di Adamo ed Eva e dei loro successori dopo il peccato originale; c) lo *status gratiae*, che designava la situazione degli uomini dopo la redenzione del Cristo. A partire dal 1588, anno di pubblicazione della *Concordia liberi arbitrii* del gesuita Luis de Molina, alla tripartizione si era sostituita, da parte di alcuni teologi, una quadripartizione. Molina infatti faceva precedere ai tre *status* già menzionati un quarto: lo *status purae naturae*, cioè la condizione dell'uomo pensato «sine peccato et sine gratia et sine aliis donis supernaturalibus». Lo *status purae naturae* era uno stato meramente ipotetico, di carattere squisitamente filosofico. Esso non era mai esistito, ma serviva, filosoficamente, da scenario per capire gli altri tre *status* storici. Esso assomigliava in parte allo *status naturae lapsae* in quanto, in entrambi i casi, gli uomini vi erano considerati privi della grazia. Ma la differenza tra questi due *status* era la differenza che correva «inter nudum et spoliatum»: la persona che era sempre vissuta senza vestiti non provava alcun disagio, mentre la persona spogliata, che empiricamente era uguale alla persona nuda, provava disagio e risentiva della privazione subita.²⁰

Settima riflessione. L'attenzione di Rosmini nella *Filosofia del diritto* è concentrata *tout court* sulle teorie della «Scuola del diritto naturale», rispetto alle quali a sua volta propone e distingue una nuova quadripartizione: il primo stadio, nel quale l'uomo si ritrova quando nasce; il secondo, quando l'uomo operando acquista dei diritti senza venire ancora a nessuna trattativa; il terzo,

Franco Todescan, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2023, pp. 133-148; M. FERRONATO, *Diritto, legge e desiderio della felicità in Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 2024, 3, pp. 61-78.

¹⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28/A (2015), p. 14, n. 990, nota (8), a proposito dell'importanza del rapporto fra la società teocratica e la società coniugale: «A tutta ragione S. Tommaso attribuisce la società degli uomini con Dio all'ordine soprannaturale: “La natura – dic’egli – ama Dio sopra tutte le cose in quant’è principio e fine del bene naturale; ma la carità l’ama in quant’è oggetto della beatitudine, ET SECUNDUM QUOD HOMO HABET QUANDAM SOCIETATEM SPIRITUALEM CUM DEO”; S. I. II, CIX, III ad I. Quindi è che i teologi cattolici con tutta proprietà riferiscono all'ordine soprannaturale l'amicizia fra l'uomo e Dio, come si può vedere in Domenico Bannez, che sostiene espressamente la tesi, *Inter Deum et hominem non aliam amicitiam esse veram et propriam, praeter supernaturalem*. Comment. In II. II, XXIII, I». Sulla posizione del Báñez relativamente all'*appetitus beatitudinis*, cfr. DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 248-249.

²⁰ Cfr. sul tema DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 271-295, e TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 145-147.

quando gli uomini entrano in relazione mutua tra loro con l'uso della parola e nascono le prime contese e i primi contratti; il quarto, nel quale si formano fra gli uomini dei contratti di società da cui hanno origine i corpi collettivi.

Osserviamo anzitutto che tale quadripartizione non corrisponde a quella degli *status* teologici prospettata da Molina e da Suárez, e che Rosmini nemmeno si pone il problema di una eventuale connessione fra gli *status* teologici e lo stato di natura dei giusnaturalisti laici, come ad esempio fra un Molina e un Hobbes o fra un Suárez e un Rousseau.²¹ Tuttavia, non mancano passi significativi in proposito come il seguente:

Secondo questo significato, avvenne che si chiamasse stato di natura quello nel quale si trovassero bensì molti uomini insieme, abitatori di questo globo, ma non ancor fra loro consociati. E nel vero la mia coesistenza co' miei simili, supposto che da me non discendano, *poniamo d'un Adamo e di un'Eva*, non è l'effetto della libera volontà degli individui: e dunque una condizione posta dalla natura.²²

Rosmini non si pone qui²³ il problema se tale stato nei 'maggiori giusnaturalisti' sia storico o ipotetico. Tale problema tuttavia è di grande importanza sia per quanto riguarda lo stato di

²¹ Anche se Rosmini non manca di citare ad altro proposito i due teologi spagnoli, ad esempio per Molina cfr. *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A, p. 295, n. 1152, nota (35), sul consenso espresso richiesto per i contratti; e per Suárez, ivi, vol. 27, p. 202, nota (27) e p. 60 nota (5), sulla possibile esistenza di leggi semplicemente permissive; ivi, vol. 28/A, p. 562, n. 2469, nota (395), sull'obbligatorietà delle penali; ivi, vol. 28/A, p. 568, n. 2486, note (401) e (403), sulla *praesumptio contraria veritati*.

²² Ivi, vol. 27/A, p. 235, n. 913 (corsivo aggiunto). Altri passi significativi in proposito sono, nello stesso volume, sull'idea di natura: p. 27, nn. 53-57 (natura umana) e pp. 232-233, nn. 898-902; sullo stato di natura: pp. 236-239, nn. 914-919; pp. 269-270, nn. 1052-1057; p. 271, nn. 1061-1064. Sul problema dello stato di natura in Rosmini, cfr. M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, CEDAM, Padova 1998, pp. 116 ss.

²³ È opportuno tuttavia ricordare che il problema della storicità o ipoteticità dello stato di natura era presente nella giovanile *Politica prima*, a cura di M. D'ADDIO, ENC vol. 35, Città Nuova, Roma 2003, pp. 149-150: «Uno stato [di natura storico] somigliante [a] uno stato degli uomini perfettamente barbaro privo di qualunque coltura, ove tutto muova e conduca il solo appetito, d'una parte è impossibile in se stesso, dall'altra tutta l'antichità lo smentisce e [...] Questo videro però e questo seppero anche molt'altri de' filosofi più chiari, e non come un fatto, ma come un'ipotesi stabilirono quel rozzissimo stato che chiamano *naturale*. [...] Come è l'appetito, ed anzi certamente più di lui essenziale [è l'intelligenza], sicché supporre quello stato di perfetta disunione e zoticità, non si può né pure come ipotesi, senza disfare la sua natura». Lo stato di natura sarebbe dunque in entrambi i casi qualcosa di impossibile rispetto alla natura stessa dell'uomo.

natura, sia per quanto correlativamente concerne il contratto sociale.²⁴ Com'è stato infatti acutamente osservato,²⁵ sia che il contratto sociale venga concepito come un fatto storico effettivamente accaduto, sia che venga concepito come una semplice ipotesi logica, si tratta sempre di un espediente artificioso che, anziché risolvere le difficoltà, tende ad aggravarle. In primo luogo, sul piano storico, la teoria contrattualistica andrebbe addirittura capovolta. È infatti stato provato da accurati studi etnografici, come quelli di Henry Sumner Maine, che nessuna società si è mai costituita su basi volontaristiche e quindi contrattualistiche. In secondo luogo, se passiamo dalla concezione del contratto sociale come fatto storico alla concezione che si limita a fare del contrattualismo una mera ipotesi logica, le difficoltà non diminuiscono. A parte infatti l'estrema difficoltà di una ipotesi razionale contraddetta dalla storia, è chiaro che l'idea del contratto è un'ipotesi razionale solo dall'angolo visuale di una 'concezione individualistica' della vita sociale, ossia di una concezione che scinde l'individuo dalla vita sociale, astraendolo dalla concretezza dei rapporti in cui vive.²⁶

La razionalità di una simile ipotesi non è in realtà che una razionalità astratta. E Rosmini infatti sembra propendere per uno stato di natura come fatto storico, con la sua enunciazione dei quattro stadi. Ma si noti il riferimento ad Adamo ed Eva: esso non implica necessariamente né un riferimento allo *status purae naturae* (necessariamente ipotetico, come volevano appunto Molina e Suárez, per non cadere nel pelagianesimo), né allo *status naturae lapsae*, poiché qui non si parla dei nostri progenitori come di due persone concrete, ma di «un Adamo» e di «un'Eva»

²⁴ *Dal punto di vista logico*, le correlazioni possono essere quattro: a) stato di natura astratto-contratto sociale astratto; b) stato di natura concreto-contratto sociale concreto; c) stato di natura astratto-contratto sociale concreto; d) stato di natura concreto-contratto sociale astratto. Osserviamo in primo luogo che *dal punto di vista logico* le ipotesi a) e b) implicano omogeneità fra i due termini, le ipotesi c) e d) invece disomogeneità e quindi già per questo motivo presentano maggiori criticità. In secondo luogo, *dal punto di vista storiografico*, attraverso opportuni ragionamenti, che non è qui il caso di sviluppare, si può forse attribuire l'ipotesi a) a Rousseau, l'ipotesi b) a Locke, l'ipotesi c) a Hobbes, l'ipotesi d) a Morelly.

²⁵ OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, ed. 1955, cit., pp. 50-52.

²⁶ Per quanto riguarda il tema del contratto sociale, Rosmini ha chiaramente presenti le diverse teorie di Hobbes e di Rousseau: cfr. *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28/A, pp. 270-272, nn. 1728-1731. Mentre sul tema dei contratti in generale, particolarmente denso di riferimenti è il seguente passo: «Con queste osservazioni e con quelle che seguono si può vedere quanta parte di ragione abbiano quelli che negano la *necessità del consenso interno per la validità del patto*, come Vasquez, Turriano, Ponzio, Pallavicino e Dicastillo che cita i precedenti (*De jur. et justit.* L. II, tr. III, Disp. I, n. 461 e segg.) con altri; e quanta parte di ragione abbiano quelli che sostengono il consenso *interno* essere necessario, fra i quali Sanchez (L. I, *De matrim.*, Disp. 9, num. 3). - Molina (t. II, Disp. 352). - Card. De Lugo (*De ju.e et just.*, t. II, Disp. 22, Sect. IV, n. 45). - Beuch (*De pactis et contract.* Tract. c. I, Sect. II)» (ivi, vol. 27/A, p. 295, nota [35]).

come astratte tipologie.²⁷

4. Dalla legge umana alla legge eterna

Afferma incisivamente Michel Villey:

Suárez abbandona la definizione tomista [...]. Scinde la nozione di diritto in due nozioni separate: da una parte, ciò che sarebbe il risultato tangibile dell'arte giuridica, il beneficio che ne trarrebbe l'individuo, la facoltà, il *diritto soggettivo*; dall'altra lo strumento dell'arte giuridica, cioè la *legge*. Questi sono i due significati che in definitiva Suárez riconosce al termine *jus* e che diventeranno le due rubriche sotto le quali i nostri dizionari moderni definiscono il termine *jus*.²⁸

Sulla base di questa considerazione del filosofo del diritto francese, ora l'analisi dovrebbe divaricarsi, trattando separatamente dei temi della legge (*lex*) e del diritto soggettivo (*moralis facultas*). Poiché sul secondo profilo, quello del diritto, si concentrerà Marta Ferronato nel suo contributo, mi soffermo ora sulla legge.

Sul tema della legge, particolarmente importante sembra il seguente passo di Rosmini:

Il P. Suárez applica acconciamente questo passo alla *legge eterna*, che è la stessa sapienza di Dio, là dove scrive: «Dicesi *legge umana*, perché dagli uomini fu prossimamente inventata e posta. E dico *prossimamente*, perocché primitivamente ogni legge umana si deriva in qualche modo dalla legge eterna, secondo quello: *Per me regnano i re, e statuiscono cose giuste* (Prov. VIII)». *De legib.* l. I, c. III, 17.²⁹

Sul piano giuridico, uno dei contributi più significativi della Seconda Scolastica era stato dato, a mio avviso, da due gesuiti spagnoli, rivali nell'insegnamento: Gabriel Vázquez e Francisco Suárez. Il primo era più legato alla corrente intellettualista, il secondo a quella volontarista. Uno dei nodi teorici più delicati in entrambi era dato dal rapporto tra *lex naturalis* e *lex aeterna*. Per Vázquez (da non confondere col giurista Fernando Vázquez de Menchaca), legato all'intellettualismo, la legge eterna era la *ratio in mente Dei rerum faciendarum*, cioè rappresentava l'archetipo

²⁷ Quanto allo «stato politico», Rosmini ne parla diffusamente sia nella *Filosofia della politica*, sia nella *Filosofia del diritto*, soprattutto in termini di «società civile», ma senza citare direttamente autori della Seconda Scolastica. Ne parla però indirettamente, a proposito dei rapporti fra Stato e Chiesa, menzionando in particolare Roberto Bellarmino: cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28, pp. 199-200, n. 733, nota (119), sulla Chiesa visibile come società perfetta; e ivi, vol. 28, p. 252, n. 893, nota (187), sul «carattere» impresso dal sacramento dell'ordine sacro. Sul problema dello Stato in Rosmini, cfr. G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983.

²⁸ VILLEY, *La formazione*, cit., p. 326 (corsivo aggiunto).

²⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 60, nota (5).

scelto da Dio per creare il mondo; la legge naturale era invece *ipsa natura rationalis*, cioè era frutto di una razionalità oggettiva, che in un certo senso trascendeva sia Dio che gli uomini.

Si loquamur de lege ipsa naturali, quatenus aliquid prius est quocumque imperio et iudicio, ut disput. 150 cap. 3 explicatum est, non potest derivari ex lege aeterna, prout aeterna lex est ratio existens in mente Dei, quia lex naturalis est ipsamet natura rationalis, ut rationalis est, quatenus ex se non implicat contradictionem. Cum igitur hoc non habeat natura, ut rationalis est, ex voluntate aut iudicio Dei, sequitur, hoc modo non posse derivari a lege aeterna eo modo accepta.³⁰

In questo senso, al limite e paradossalmente, la legge naturale sovrastava la stessa legge eterna, capovolgendo così lo schema di san Tommaso e portando verso una lettura più apertamente razionalistica del sistema delle leggi.

Per Suárez invece, legato in parte a motivi volontaristici, la legge eterna era il *decretum liberum voluntatis Dei statuentis ordinem servandum*. Dio cioè aveva scelto liberamente che tipo di mondo e di natura creare ma, dopo questa libera scelta della sua volontà, aveva creato un universo nel quale i valori avevano una fissità oggettiva e sistematica, connessa alla coerenza col tutto, e che la ragione poteva rilevare con grande sicurezza, utilizzando il metodo sillogistico.

Complectitur hoc jus [naturale] principia morum per se nota, et omnes, ac solas conclusiones, quae ex illis necessaria illatione inferuntur sive proxime, sive per plures illationes [...] Iudicium quod necessario colligitur ex principiis per se notis, nunquam potest esse falsum; ergo nec potest esse irrationabile, vel imprudens; sed omne iudicium legis naturalis tale est, ut vel sit de principiis per se notis; vel ex illis necessario inferatur; ergo quantumvis res varientur, iudicium legis naturalis variari non poterit.³¹

Lungo tali percorsi le posizioni della Seconda Scolastica apparivano avvicinarsi alquanto ai temi e ai motivi, razionalistici o volontaristici, della «Scuola del diritto naturale» laico, per esempio di un Wolff, Vázquez, o di un Pufendorf, Suárez.³²

Ottava riflessione. È significativo il fatto che Rosmini, in uno dei primi passi in cui parla della

³⁰ G. VÁZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti 1605, q. 93, a. 3, expl. 3. Su questo punto cfr. J. FELLERMEIER, *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vázquez*, Scuola Salesiana del Libro, Roma 1939, pp. 31-32, il quale tuttavia non sembra cogliere il pericolo razionalista insito nella posizione del teologo di Alcalá.

³¹ F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, apud Didacum Gomez de Loureiro, Conimbricæ 1612, l. II, c. 13, n. 3. Sulla *lex aeterna* in Suárez, cfr. R. MADRID RAMÍREZ, *La cuestión de la «lex aeterna» en Suárez: una comparación sobre bases tomistas*, in «Persona y derecho», XL, 1999, pp. 157-173.

³² Cfr. sul tema TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 290-310, nonché ID., *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 147-150.

legge, si riferisca a Suárez menzionando sia la legge umana che la legge eterna, soprattutto se si tiene conto che, a partire da Grozio, quest'ultima tendeva a scomparire dai grandi sistemi giuridico-naturalistici, contribuendo alla secolarizzazione del diritto naturale.

franco.todescan@unipd.it

(Università degli Studi di Padova)



MARTA FERRONATO

RIFLESSIONI SU ALCUNE FONTI DELLA SECONDA SCOLASTICA NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI ROSMINI (B.) NOTE SUL DIRITTO, TRA FACULTAS E POTESTAS

REFLECTIONS ON SOME SECOND SCHOLASTICISM SOURCES
IN ROSMINI'S *FILOSOFIA DEL DIRITTO*.

B. NOTES ON LAW, BETWEEN *FACULTAS* AND *POTESTAS*

*This paper presents the results of an initial exploration of the hypothesis that the legal theories of Second Scholasticism influenced Rosmini's *Filosofia del diritto*. To this end, the history of natural law and legal science has been revisited from a Rosminist point of view, so that his original theory can be contextualized; moreover, some of Rosmini's definitions of the essence of right have been considered. These definitions are compared with conceptions of *ius* developed by leading thinkers of the Spanish Siglo de Oro, who define *ius* in terms of *facultas* or *potestas*. It is worth pointing out that Rosmini does not refer to these thinkers in his analysis of the matter.*

1. Premessa

È noto che la *Filosofia del diritto* venne pubblicata da Antonio Rosmini in due spessi volumi, nel 1841 e nel 1843.

Sono anni, quelli che si aprono dopo la seconda metà del terzo decennio dell'Ottocento, che segnano una peculiare laboriosità del Filosofo, distinta da profondo fervore spirituale e da effervescenza di scrittura: infatti, dopo aver dato alle stampe gli «opuscoli» (come egli li definiva) che formano la *Filosofia della politica* (1837-1839) e seguivano – per nominare solo alcune delle opere edite – il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) e i *Principi della scienza morale* (1831), pubblicava

l'Antropologia in servizio della scienza morale (1838) e componeva anche *l'Antropologia soprannaturale*. Nel 1839, il *Trattato della coscienza morale* avviava quel pesante periodo di polemiche nei confronti delle posizioni filosofiche del Roveretano che, progressivamente e secondo alterne vicende, si trasformerà nella cosiddetta «questione rosminiana». Si tenga presente che, negli stessi anni in cui usciva la *Filosofia del diritto*, comparivano anche una serie di scritti, raccolti sotto il titolo di *Opuscoli morali* (1841-1843).

Ogni studioso di Rosmini, naturalmente, conosce questi dati: tuttavia, riproporli – seppure *en passant* – è necessario per introdurre un rilievo fondamentale, soprattutto sotto il profilo metodologico: l'ampiezza, la profondità e la sistematicità della filosofia rosminiana sono tali che il Roveretano stesso, nei suoi scritti, di tanto in tanto richiama internamente questioni e passi dei suoi libri già usciti, per evitare di dover richiedere al lettore di accostarsi necessariamente ad altre opere. Ciò significa che eventuali echi nella *Filosofia del diritto* delle concezioni dei pensatori della Seconda Scolastica spagnola, dal Roveretano definiti per lo più «teologi» – così fa spesso con Suárez, ad esempio –, potrebbero ricevere una luce diversa quando iscritti e rivisti nella complessità e nell'economia del sistema filosofico rosminiano,¹ rivisitando anche i testi che precedono quello sul quale l'interesse è ora concentrato.

Il presente contributo, in continuità con il saggio di Franco Todescan, intende offrire l'esito di una prima esplorazione dell'(ipotesi di) influenza delle teorie giuridiche della Seconda Scolastica sulla concezione del diritto elaborata dal Roveretano. In ordine a questo fine, si ritiene di dover percorrere il seguente itinerario: in primo luogo, verificare eventuali occorrenze degli autori della 'Scuola' nelle pagine iniziali dell'opera in esame, che esamina e discute temi fondamentali quali giustizia, legge e diritto; in secondo luogo, rivisitare, con Rosmini, la storia della scienza del diritto naturale, per contestualizzare la sua personale prospettiva, su cui poggiano e nell'ambito della quale vanno perciò considerate le definizioni rosminiane dell'essenza del diritto – è il terzo luogo –, allo scopo di raffrontarle, anche se solo *ictu oculi*, con alcune concezioni dello *ius* maturate tra i pensatori del *Siglo de oro* spagnolo;² giungendo, infine, a porgere qualche osservazione conclusiva, seppure – come si vedrà – dal sapore necessariamente interlocutorio, in vista

¹ L'eccellente progetto su «Rosmini e la Seconda Scolastica» promosso dal Centro studi Antonio Rosmini dell'Università di Trento, grazie al quale e nell'ambito del quale è stato concepito il presente saggio, muove dall'esame della *Filosofia del diritto*, proseguirà con l'approccio alle opere etiche per 'chiudersi' con le opere metafisiche.

² Un validissimo strumento dal punto di vista bibliografico per lo studio della Seconda Scolastica è offerto in F. TODESCAN, *Il problema del diritto naturale fra Seconda Scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Un'introduzione bibliografica*, in F. ARICI - F. TODESCAN (eds.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo. Convegno di studi, Milano 5-6 marzo 2004*, Padova, CEDAM 2007, pp. 1-61. Ad esso si rinvia per la ricchissima letteratura in materia, ivi sistematicamente ordinata (seppur limitata alla data di edizione del volume, naturalmente). Quanto alla bibliografia più recente, si veda il contributo di F. TODESCAN, *Riflessioni su alcune fonti della filosofia scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini*. (A.) *Rosmini, la Seconda Scolastica e i grandi temi del giusnaturalismo moderno*, in «Rosmini Studies», XII, 2025, pp. 141-153.

di ulteriori auspicabili e necessari approfondimenti.

2. Su giustizia e legge

Il primo tomo dell'edizione critica della *Filosofia del diritto*³ di Rosmini, uscito nel 2013 sotto la cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, accoglie l'estesa e rigorosa introduzione che l'Autore intese anteporre all'intera opera, la quale è poi suddivisa in due amplissime parti, «Diritto individuale» e «Diritto sociale». Questa prima 'sezione' costituisce il luogo elettivo del presente studio; proprio per ciò, è utile esplicitare che essa sezione si articola, a sua volta, in quattro momenti: l'«Introduzione» vera e propria, il «Sistema morale», l'«Essenza del diritto» e «Del principio della derivazione dei diritti».

Nell'«Introduzione» propriamente detta sono tracciate le linee portanti dell'approccio del Roveretano alla filosofia del diritto, come disciplina e non solo come opera: in questa sede, ci limitiamo soltanto a segnalare che la giustizia vi è riconosciuta come essenza e fondamento di tutte le leggi. È proprio nel contesto di queste riflessioni basilari e imprescindibili che il Filosofo, dopo aver richiamato la dottrina che nega il nome di legge a quella «sanzione che sia priva di giustizia»⁴ – già elaborata da sant'Agostino e fatta propria anche da san Tommaso (ripreso in nota) –, menziona per la prima volta uno dei grandi maestri della Seconda Scolastica, Francisco Suárez: ad avviso di Rosmini, il teologo spagnolo identifica con «la stessa sapienza di Dio»⁵ la legge eterna, e da quest'ultima fa derivare ogni legge umana. Non solo, il Roveretano ripone nella giustizia l'essenza di ogni autorità, e avvalora tale affermazione con un richiamo al libro dei *Proverbi*, ove si legge: «Per me reges regnant» (8, 15). Tale osservazione rileva in quanto Rosmini segnala che la stessa citazione è assunta da Suárez per sottolineare che i re comandano giustamente se (o in quanto) si appoggiano alla legge eterna.

Grazie a queste citazioni, Todescan⁶ sottolinea la singolare circostanza secondo cui il Filosofo avrebbe inteso 'coniungere' legge umana e legge eterna, scostandosi anche dall'uso invalso a partire da Grozio, in base al quale la legge eterna rimane fuori dall'orizzonte di interesse di filosofi e giuristi. Non così, invece, Rosmini che, appoggiandosi alla tradizione precedente, la

³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI - F. GHIA, ENC voll. 27-27/A-28-28/A, Città Nuova, Roma 2013-2015.

⁴ Ivi, vol. 27 (2013), pp. 58-59.

⁵ Ivi, p. 60, nota (5).

⁶ Cfr. TODESCAN, *Riflessioni su alcune fonti della filosofia scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini*, cit., p. 141-153.

richiama in alcuni luoghi della *Filosofia del diritto*.⁷ Va da sé che esula dai limiti di questa ricerca l'analisi e la critica della concezione rosminiana di legge eterna, e che solo uno studio che si dia questo preciso focus potrà chiarire se il Nostro abbia interpretato correttamente o frainteso la dottrina suareziana delle leggi: qui basti aver segnalato la rilevanza di una visione, un primo e aperto punto di contatto con gli scritti del teologo, inerenti a uno snodo concettuale davvero centrale.

Poggiando (solo) su questo appiglio, e con riguardo unicamente al tema della legge, si potrebbe intanto ipotizzare – se non addirittura sostenere – che il Roveretano abbia letto Suárez secondo una linea di continuità rispetto alla 'Prima Scolastica' medievale. In ogni caso, questo punto di vista rosminiano, che – ribadisco, per ora – si potrebbe definire almeno «singolare» se rapportato alle tradizionali e più note periodizzazioni storiografiche, mostra l'indubbia libertà di Rosmini, il suo voler tracciare percorsi nuovi, affidandosi alla ricerca della verità grazie al proprio ingegno, senza assoggettarsi all'autorità di alcuno. Come osserva Gian Pietro Soliani, le opere di Rosmini costituiscono, in questo senso, «anche un grande laboratorio teorico».⁸

A questo proposito, la creatività e l'indipendenza di riflessione e di giudizio di Rosmini si manifestano anche nell'elaborazione di una storia della scienza del diritto naturale, sulla base della quale fonda il suo argomentare intorno a questo diritto che non si radica nella volontà degli uomini e perciò si distingue dal diritto convenzionale. Di conseguenza, risulta necessario conoscere la storia (oltre che la 'natura') per comprendere rettamente l'essenza del diritto.

3. Nella storia della scienza del diritto naturale

Ripercorrendo la storia della scienza del diritto naturale, il Roveretano osserva che la pur «ingegnosa» periodizzazione in tre fasi proposta da Gottlieb Hufeland (1760-1817)⁹ non corrisponde del tutto all'evoluzione che i temi inerenti alla storia del diritto hanno conosciuto e deve, perciò, essere rimodulata: si verificano, infatti, differenze tutt'altro che irrilevanti se si guarda al «maturare delle idee» nel corso dei secoli oppure se si presta attenzione alla «forma» in cui

⁷ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, pp. 65, 116, 127. Ivi, vol. 27/A (2014), p. 11, n. 6, nota (6); p. 532, n. 1922; p. 247, n. 958 e p. 534, n. 1928. Inoltre, ivi, vol. 28/A (2015), p. 111, n. 1293.

⁸ G.P. SOLIANI, *Rosmini e la Seconda Scolastica. Osservazioni introduttive*, in «Rosmini Studies», XI, 2024, p. 252.

⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 80. In *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Göschen, Leipzig 1785 e in *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Cuno-Göpferdt, Jena 1790, Hufeland distingue tre periodi, secondo le diverse modalità di trattare la storia del diritto: «frammentaria», «sistematico-indeterminata», «sistematico-determinata».

esse idee vengono espresse nei libri.¹⁰ Tale dinamica si spiega, a giudizio di Rosmini, grazie a un ulteriore criterio sulla base del quale si deve distinguere tra l'apporto dato al diritto naturale e alla sua storia da parte dei teologi e il contributo offerto da parte dei «giurisperiti»: se i primi, infatti, hanno sempre incluso la dottrina del diritto naturale nei propri trattati fin dal IV secolo, lo stesso non si può affermare con riguardo ai secondi, i quali, dal 1539 – quando Johann Oldendorp (1488 ca.-1567) pubblicò la sua opera maggiore –, e soprattutto (se non esclusivamente) in area riformata, si trovavano a ricorrere al diritto naturale per giustificare e dare fondamento alla legislazione positiva, circoscrivendo tali teorie in volumi a questo deputati.

A parere di Rosmini, ciò comporta l'ammettere che un'autentica scienza del diritto naturale – già *in nuce* nelle menti degli uomini in seguito alla predicazione del Vangelo – è evidente e ben compaginata nella *Summa Theologiae* di san Tommaso; e che sulle tracce dell'Aquinate si posero successivamente altri «scrittori ecclesiastici»,¹¹ tra i quali menziona soltanto, per l'età moderna, il Lessio e il de Lugo. In questo senso, dunque, i teologi non avevano alcun bisogno di indagare le radici del diritto razionale e del diritto canonico in testi 'separati' e (solo a questi argomenti) dedicati: infatti, erano insite nella teologia cristiana. È questa la ragione per cui, nei trattati composti dai teologi, le dottrine giuridiche rimanevano «mescolate»¹² insieme con quelle morali.

Il Roveretano spiega ancora che, per parte loro, invece, i «giurisperiti», dovendo fare i conti con il «pregiudizio» dei legislatori che intendevano far valere nelle leggi «la sola autorità, [e] non la chiara ragione»,¹³ proprio allo scopo di fondare la dottrina del diritto positivo senza alcun riferimento a Dio, giunsero (sempre) ad anticipare gli scrittori ecclesiastici in ordine alla 'forma libraria' o, per meglio dire, ai titoli stessi dei libri, iniziando a scrivere trattati di *ius naturale*, rendendo progressivamente autonomo il diritto rispetto all'etica – o, quanto meno, tentando di profilare una separazione dell'uno dall'altra.¹⁴ Si arrivò così, con Tomasio, a distinguere diritto ed etica sulla base di una «separazione reale» tra azione esterna e azione interna, che Rosmini giudica semplicemente «assurda»: un «peccato», commesso peraltro anche da Kant.¹⁵

Nella parte introduttiva della *Filosofia del diritto*, dopo aver mostrato l'artificiosità della dissociazione tra «intenzione» e «azione», il Roveretano evoca le riflessioni di san Tommaso sul giusto e sulla giustizia, i cui inscindibili legami furono trascurati dagli scrittori moderni. Così, alcuni di essi 'impinguarono' «il Diritto di suoi non elementi» – quanti lo confondevano con la

¹⁰ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 82.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 85.

¹³ Ivi, p. 84.

¹⁴ Secondo Rosmini, questo processo, tendente a elaborare un'autonoma teoria del diritto naturale, non fu inaugurato da Grozio: lo precedettero almeno Oldendorp, Hemming, Stephani e Gentili (ivi, p. 83).

¹⁵ Ivi, p. 87.

morale –; mentre altri lo ‘estenuarono’ e lo ‘dimagrirono’ «col fargli evacuare i suoi proprj succhi», finendo col «dissanguarlo fino all’estremo deliquio»¹⁶ – ancora una volta, da Tomasio in avanti.

Sinteticamente delineato, questo è lo stato delle questioni relative al diritto naturale e, anche, necessariamente, al diritto, nel quale Rosmini si trovava a riflettere: una ‘situazione’ in cui ogni serio pensatore (quasi) si sentiva in dovere di continuare a perfezionare i confini del campo del diritto distinguendolo rispetto all’ambito di altre sfere dell’agire, del sapere e del conoscere. Invece, egli si discosta consapevolmente da questa via (quasi) ‘obbligata’: infatti, a suo giudizio, se non le si vuole far morire, le scienze vanno distinte ‘solo sul piano metodologico’, senza trascurare mai la «loro connessione col tutto del corpo» del sapere.¹⁷

Assecondando questa logica, dunque, la filosofia del diritto rosminiana intende esplicitamente circoscrivere il dominio del diritto, mantenendo tuttavia attivi i suoi nessi con altre regioni del conoscere e dell’agire – la morale *in primis* –, separato dalle quali esso negherebbe il proprio stesso darsi.

Com’è noto, Rosmini si propone di edificare una nuova *summa*, che tenga in sé la filosofia classica insieme con le acquisizioni della conoscenza guadagnate nell’età moderna. In questo senso, quindi, non stupisce che egli faccia riferimento a Cicerone e ad Agostino e, poco dopo, a Suárez o a Grozio o a Hobbes..., quali interlocutori nel suo ricercare.

È utile, ora, soffermarsi sulla concezione rosminiana del diritto per mettere in luce i profili di una possibile influenza – non esplicita nel testo – di alcuni esponenti della Seconda Scolastica.

4. La definizione dell’essenza del diritto

Convieni, a questo fine, riprendere qui alcune delle definizioni che, nella *Filosofia del diritto*, Rosmini offre intorno all’essenza del diritto stesso. Scelgo quattro enunciazioni, tra quelle che compaiono in luoghi differenti della parte introduttiva dell’opera, ivi analizzate attentamente:

1. «Il diritto è una facoltà che l’uomo ha di fare o di patire checchessia a sé utile, protetta dalla legge morale che impone agli altri l’obbligo di rispettarla».¹⁸

2. «Il diritto [...] è una *potestà giuridica*, o sia è un’attività protetta dalla legge, contro quelli che la minacciano».¹⁹

3.1. «Il diritto è una podestà morale, o autorità di operare, o sia

3.2. Il diritto è una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne

¹⁶ Ivi, p. 89.

¹⁷ Ivi, p. 88.

¹⁸ Ivi, p. 76.

¹⁹ Ivi, p. 95. Alla nota (60) precisa che si tratta di una legge moralmente obbligatoria.

ingiunge ad altri il rispetto».²⁰

4. «Il diritto è una facoltà personale o podestà di godere, operando o patendo, un bene lecito, che da altre persone non dee esser guastato».²¹

È bene specificare subito che, in ordine a quest'ultima definizione, più esplicita, il Roveretano scrive che essa «può anche chiamarsi il principio della scienza del diritto».²² Si noterà, inoltre, che non è stata ripresa la più celebre tra le definizioni rosminiane del diritto, quella che prevede la coincidenza dell'essenza della persona con il diritto umano sussistente, e perciò anche come essenza stessa del diritto – sulla quale, in questa sede, si ritiene non conveniente soffermarsi.

Ciò che colpisce immediatamente, in queste espressioni dell'unica essenza del diritto, è che esso non viene fatto coincidere con la legge positiva; che Rosmini non si avvale di parole quali norma, regole, comando o imperativo, sanzione; né menziona la giustizia,²³ nonostante il rilievo assegnatole fin dall'*incipit* della *Filosofia del diritto*. Non solo, e soprattutto: il diritto sembra profilarsi in termini eminentemente soggettivi – considerato che è sempre definito come «facoltà» o «potestà» –, trascurando il momento oggettivo, sicché egli sembrerebbe aderire al paradigma giuridico della piena modernità.

L'elemento oggettivo, tuttavia, non è assente: il Roveretano non separa il diritto dal dovere e anzi concepisce il diritto come «figliato dal dovere»,²⁴ riservando a questo una priorità ontologica – come si è già avuto modo di approfondire altrove.²⁵ In sintesi: la ricorrenza, nelle definizioni, di vocaboli come legge morale, legge, podestà morale e bene lecito mostrano in maniera evidente la primalità, la rilevanza e la superiorità della legge morale rispetto al diritto.

Si aggiunga, come peraltro è già stato rilevato, che, con riguardo all'analisi e alle argomentazioni relative a questi temi, Rosmini non menziona alcun pensatore del *siglo de oro* spagnolo. Di conseguenza, si potrebbe o dovrebbe escludere che egli abbia ingaggiato un confronto – per lo meno diretto – con le concezioni del diritto da (alcuni di) essi elaborate. Poiché non vi sono riferimenti espliciti, al fine di poter valutare se il Roveretano abbia subito un qualche influsso, si rende ora necessario prendere in considerazione alcune delle definizioni del diritto maturate e offerte in quel contesto storico e culturale.

²⁰ Ivi, p. 177.

²¹ Ivi, p. 191.

²² *Ibidem*.

²³ Non è possibile qui analizzare le definizioni. Sia, quindi, consentito rinviare a M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, CEDAM, Padova 1998, pp. 66-84.

²⁴ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 199.

²⁵ Cfr. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, cit., pp. 84-92.

5. *Il diritto come facultas o potestas in alcuni autori della Seconda Scolastica*

La scelta metodologica adottata richiede ora di offrire una rapida rassegna di alcune delle principali definizioni di diritto che si rinvencono nelle opere di taluni esponenti della Seconda Scolastica. Questa breve panoramica,²⁶ va da sé, non ha pretese di esaustività e non si accompagnerà all'analisi contestualizzata delle enunciazioni riportate. Un'ulteriore disamina dovrà auspicabilmente essere compiuta, in futuro, allo scopo di inoltrarsi adeguatamente in un raffronto accurato con la dottrina rosminiana.

Val la pena esordire con Francisco de Vitoria (1483-1546), fondatore della Scuola di Salamanca, riprendendo una delle definizioni che assume occupandosi del «dominio», nell'ambito del commento alla *quaestio* 62 della *II-II* della *Summa Theologiae*. In tale contesto, il Maestro domenicano va oltre la concezione aristotelico-tomista di *iustitia* e dello stesso *ius* che aveva accolto nel commento alla *quaestio* 57, per mostrare, coerentemente con l'obiettivo della nuova indagine, che cosa è «il diritto nel suo aspetto soggettivo, perché il dominio nel suo significato più ampio coincideva con esso».²⁷ Così, ritiene di dover concepire il *ius* nei termini di «potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, verbi gratia mihi a lege ad quancumque rem opus sit».²⁸ Si tratta di un enunciato che, in realtà, attinge a una definizione di Jean Gerson,²⁹ nella versione riportata da Conradus Summenhart.³⁰

Luis de Molina (1535-1600), nel *De iustitia et iure* (1593-1609), non si avvale del termine *potestas* per la sua definizione di *ius*, da lui inteso come «*facultas aliquid faciendi sive obtinendi aut in ei insistendi, vel aliquo alio modo se habenti, cui si, sine legitima causa, contraveniatur, injuria*

²⁶ Sul punto, cfr. A. GUZMÁN BRITO, *Los orígenes del concepto de «relación jurídica»* («*Rechtliches verhältnis*»-«*Rechtsverhältnis*»), in «*Revista de estudios histórico-jurídicos*» (Sección historia de los dogmas jurídicos), XXVIII, 2006, pp. 187-226.

²⁷ S. LANGELLA, *Il dominium in Francisco de Vitoria*, in «*L'Ircocervo*», 2016, p. 4 (https://lircocervo.it/wp-content/uploads/2018/04/2016_II_Fondo_Langella.pdf, consultato il 10/09/2025). Fondamentale, ai fini dello studio su diritto soggettivo nella Scolastica del XVI secolo è l'opera di A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial, Madrid 1960. Naturalmente non si può prescindere nemmeno da M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 294-349.

²⁸ F. DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, ed. preparada por V.B. DE HEREDIA, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca 1934, vol. III, p. 64 (q. 62, a. 1).

²⁹ Gerson (1363-1429) definì il *ius* come «*potestas seu facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis*» (J. GERSON, *Liber de vita spirituali animae, lectio tertia*, in ID., *Opera omnia*, a cura di L. ELLIES DI PIN, sumptibus Societatis, Antwerpiae 1706).

³⁰ Sul tema, cfr. LANGELLA, *Il dominium in Francisco de Vitoria*, cit., p. 5.

fit eam habenti»,³¹ concepito dunque in un senso soggettivo. Tale dottrina, sebbene non possa essere considerata una completa rottura nei confronti della tradizione tomista,³² tuttavia presenta alcune sfumature che sono sintomo di un passo avanti nel cammino verso un indirizzo individualista.

È, invece, il gesuita Fernando Pérez (1530-1595) che esprime apertamente la definizione di *ius* in termini di «potestas seu moralis facultas legitima ad aliquid»,³³ in un manoscritto del 1587 relativo a un corso tenuto a Evora sul tema *de restitutione*, anticipando la visione suareziana, che escluderà la *potestas*.

Infatti, e infine, nel *De legibus ac Deo legislatore* di Francisco Suárez (1548-1617), il *ius* è concepito come «facultas quaedam moralis quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debita»,³⁴ svelandone «il significato di diritto soggettivo». Come spiega Michel Villey, il teologo gesuita, che elabora un'originale ontologia, non rinuncia a designare con *ius* anche la legge³⁶ ma, rifacendosi alla tradizione occamista e grazie a 'intermediari' quali Gerson, Driedo, Brissonius, Juan García de Saavedra e Vitoria, giunge in termini nuovi a distinguere la nozione di *ius* da quella di *potestas*, in quanto «nel termine *ius* c'è qualcosa in più, c'è un potere di dominare»,³⁷ tanto che *ius* «diventa quasi un sinonimo di *dominium*». Nonostante ciò, Villey chiarisce e sottolinea che, «nel sistema di Suárez, il diritto soggettivo è sottomesso, come costitutivo materiale, al diritto considerato come legge», cosicché «il senso principale della parola diritto è quello di legge». Il che, *mutatis mutandis*, non può non evocare un'assonanza con la concezione rosminiana secondo cui la legge (morale) è anteriore rispetto al diritto come facoltà.

³¹ L. DE MOLINA, *De iustitia et iure*, De Tournes, Coloniae Allobrogum 1759, Tract. I, disput. I, n. 1, p. 15.

³² Come è stato chiarito da FOLGADO, *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo*, cit., pp. 191-211.

³³ F. PÉREZ, [*de restitutione*], cod. 3860, n. 8 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, citato in D. COMPOSTA, *La moralis facultas nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», 1957, 1, p. 20.

³⁴ F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricæ 1612, l. I, c. 2, n. 5. Per un'introduzione all'opera del *Doctor Eximius* si veda F. TODESCAN, «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro primo*, a cura di O. DE BERTOLIS, CEDAM, Padova 2008, pp. IX-LVI.

³⁵ VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 326.

³⁶ Ivi, p. 327.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 328.

³⁹ *Ibidem*.

6. Conclusioni

Le ultime considerazioni rispetto a Suárez consentono di far emergere due elementi meritevoli di un certo interesse. Anzitutto, abbiamo a che fare con lo stesso profilo del (diritto come) *dominium*: esso aveva consigliato a Vitoria di rivedere la definizione di *ius*, concependolo proprio come «potestas vel facultas»; lo stesso motivo spinge invece Suárez ad accentuarne la dimensione di *facultas moralis*, trascurando la *potestas*.

In secondo luogo, tornando a Rosmini e alla sua scelta di definire il diritto come facoltà o potestà, è doveroso riflettere sulla seguente circostanza, che ci permette di ricongiungerci con la parte iniziale del presente contributo. Nell'accostarsi alla «Partizione del diritto naturale»,⁴⁰ egli spiega che è proprio dal concetto del diritto come facoltà che deve muovere ogni trattazione inerente all'esame del diritto come scienza.⁴¹ Precisa, poi, che facoltà non è «una mera attitudine fisica di operare», bensì un «permesso ovvero un'autorità procedente dalla legge giuridica»; chiarisce, inoltre, che la parola «facoltà», «usata comunemente nella definizione del diritto»,⁴² dà adito ad alcuni equivoci, tanto che nella *Filosofia del diritto* ritiene preferibile avvalersi «quasi sempre» del vocabolo «podestà», grazie al quale si comprende più agevolmente il fatto che non si tratta di una mera 'potenza' di operare, ma di una vera e propria 'autorità' di agire, che include anche le 'passioni', la quale esprime pure «l'autorevolezza che viene dalla legge». ⁴³ Quindi, in termini rosminiani, il diritto è una podestà o potestà giuridica, vale a dire una «attività protetta dalla legge»,⁴⁴ contro tutti coloro che la minacciano o potrebbero minacciarla, limitarla, danneggiarla – lederla, insomma.

Tali argomenti possono anche offrire uno spunto sul quale riflettere per cercare di comprendere come mai, malgrado alcune assonanze con le sue definizioni di diritto, Rosmini non ritenga di nominare Suárez o altri esponenti della 'Scuola' ma, anzi, si senta – tacendo ogni richiamo – di doverne prendere le distanze.

Da ultimo, rileva mettere in luce che, tra le fonti della *Filosofia del diritto*, sono annoverati i

⁴⁰ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 93. È questo il titolo del paragrafo V dell'«Introduzione» all'opera.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 94.

⁴³ *Ibidem*. Poco più avanti, nella medesima pagina, Rosmini aggiunge: «Non è già il diritto qualche cosa di potenziale, ma egli è una qualità delle azioni; il che indica assai bene l'italiana parola *diritto*, che risponde alla latina *rectum*, e vedesi essere originariamente un traslato. Poiché, siccome la rettitudine o sia dirittura in senso proprio è la qualità d'una linea, così il diritto è la qualità d'un'azione. [...] e vogliamo significare per qualità giuridica, la relazione che la legge naturale o positiva ha con quella azione».

⁴⁴ *Ivi*, p. 95.

Commentarii de iure civili di Hugo Donellus e un'opera di Barnabé Brisson,⁴⁵ di cui il Roveretano si avvale per discutere alcune questioni inerenti alla successione tra i coniugi.⁴⁶ Tale menzione, seppure in nota, risulta significativa perché i due giuristi umanisti sviluppano, nell'ambito della 'Scuola culta' o del *mos gallicus*, una concezione del diritto – ancora una volta – nei termini di *potestas* o *facultas*. In particolare, Donellus così si esprime: «Tertio modo [...] ius dicitur [...] specialiter facultas et potestas iure tributa».⁴⁷

In sintesi, ci pare che tutte le definizioni richiamate generino suggestioni e consentano di individuare appigli che meriteranno ulteriori ricerche e indagini, da condurre esplorando più in profondità le molte opere di Rosmini e, soprattutto, come è già stato opportunamente rilevato, ricorrendo al suo ricchissimo epistolario.⁴⁸

marta.ferronato@unipd.it

(Università degli Studi di Padova)

⁴⁵ H. DONELLUS (1527-1591), *Commentarii de iure civili* (Francoforte sul Meno 1595) e B. BRISSON (1531-1591), *Ad legem Iuliam de adulteriis* (Lione 1558), citati in ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A, p. 326, nota (79).

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A, pp. 323-327.

⁴⁷ H. DONELLUS, *Commentarii de iure civili*, lib. I, cap. 3, n. 3, ad signum Clius, Florentiae 1850, I, p. 17, citato in GUZMÁN BRITO, *Los orígenes del concepto de «relación jurídica»*, cit., p. 196. Si tratta di giuristi forse 'minori' che, pur rifacendosi a un orizzonte aristotelico-tomista, introdussero la nozione di *facultas* o *potestas* nella definizione di diritto. In merito, si vedano, *ex multis*, le già citate opere di Dario Composta, Avelino Folgado, Michel Villey e Alejandro Guzman Brito.

⁴⁸ Cfr. SOLIANI, *Rosmini e la Seconda Scolastica*, cit., p. 254.



Excursus

Nell'importante articolo Hegel à Jena, pubblicato sulla «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» nel 1934, Alexandre Koyré descrive gli anni trascorsi da Hegel in Turingia come un periodo di travaglio intellettuale straordinariamente intenso e fertile, in cui l'elaborazione sistematica si intreccia inscindibilmente all'attività didattica. Tra il 1801 e i primi mesi del 1807, in questo senso, Hegel forgia l'armamentario concettuale fondamentale del proprio sistema e, al contempo, scorge nell'inquietudine, intesa come processualità e movimento, la vera essenza della realtà. Entrando nel laboratorio filosofico jenese, i contributi ospitati in questa sezione individuano ed esaminano in dettaglio alcuni snodi cruciali dell'accidentato cammino di Hegel nella vivace scena culturale della città che, tra fine '700 e inizio '800, rappresenta l'«Eldorado filosofico» europeo, secondo l'efficace definizione di Karl Rosenkranz.

Assumendo come principale terreno d'indagine le pagine manoscritte su logica e metafisica legate ai corsi del 1804-1805, per poi estendere l'analisi ad altri versanti della produzione hegeliana, l'articolo di Stefania Achella ripercorre la trasformazione del pensiero metafisico dello Hegel jenese, mettendo in luce la ridefinizione complessiva del rapporto tra logica e ontologia. Pur prendendo le distanze tanto dalla metafisica classica quanto da quella dogmatica, Hegel non rinuncia alla possibilità di una conoscenza razionale dell'essere ma propone una logica speculativa capace di superare i limiti metodologici sia della metafisica tradizionale che della critica kantiana. Mediante una riconfigurazione del sapere in chiave genetica e processuale, Hegel propone una metafisica intesa come discorso immanente, radicata nell'attività produttiva del pensiero. Questa prospettiva culmina nella concettualizzazione di una 'ontologia vivente', in cui le categorie logiche non sono più formalità inerti, ma risultano dinamicamente intrecciate con la realtà stessa. Lo studio ricostruisce dunque il percorso hegeliano dalla critica della ragione astratta all'elaborazione di un sistema in cui l'impulso metafisico viene conservato, trasformato e riformulato entro un quadro speculativo che giunge infine a fondare una rinnovata scienza filosofica dell'essere.

Federica Pitillo, esaminando la declinazione dell'intelletto (Verstand) come senso comune, pone in evidenza come lo Hegel jenese non sostenga una forma di sapere esclusiva o esoterica, bensì cerchi di scardinare la possibilità di attribuire dignità scientifica a posizioni fondate sul pregiudizio e su un sapere non verificato. Prendendo le mosse dal saggio di Niethammer Sulle pretese del senso comune nei confronti della filosofia, l'articolo si sofferma poi sulla critica del senso comune contenuta nella Differenzschrift, approdando infine al saggio del 1802 Come il senso comune comprende la filosofia, scritto in polemica con Wilhelm Traugott Krug. L'analisi di Pitillo mostra così come Hegel attribuisca alla filosofia il compito di mettere in questione ciò che è noto e di collocarci nel non-noto, nell'inospitale, costringendo il soggetto conoscente a riformulare le proprie categorie in un esercizio critico incessante.

Sull'originale e significativa presa di posizione di Hegel nell'ambito dello Skeptizismusstreit, affidata al celebre testo del 1802 su Il rapporto dello scetticismo con la filosofia (1802); è incentrato il contributo di Gaia Cavallin. Coinvolgendo nella sua analisi anche la Differenzschrift, Cavallin delinea l'affiorare, nei due lavori jenese, di alcuni dei presupposti metodologici e teoretici della riflessione storico-filosofica di Hegel, con particolare riferimento alle modalità di concatenazione tra i sistemi filosofici e al ruolo decisivo svolto, in tal senso, dalla negazione. La critica allo scetticismo di Schulze e l'attribuzione di un preciso valore allo scetticismo antico giungono così a identificare una tappa decisiva nel percorso di elaborazione della dialettica speculativa che troverà un suo primo approdo nella Fenomenologia dello spirito.

A un altro, cruciale versante del laboratorio filosofico jenese è dedicato l'articolo di Federica Biscardi, che si sofferma specificamente sul rapporto tra Hegel e Schelling così come si profila, in primis, nelle dense pagine della Differenzschrift, poste a confronto con alcuni precedenti testi schellinghiani (in particolare l'Esposizione del mio sistema filosofico del 1801). Partendo dalla delineazione dello sfondo problematico in cui si sviluppa la riflessione dei due autori, viene così ripercorsa la genesi di alcuni strumenti elaborati da Hegel e Schelling per affrontare i comuni interrogativi, con riferimento soprattutto al rapporto tra l'incondizionato e la mediazione e, di conseguenza, tra l'assoluto e la filosofia.

Nel loro complesso, i contributi qui raccolti offrono numerosi elementi utili ad una riconsiderazione di alcune questioni cardine nel panorama degli studi sul pensiero di Hegel e, più in generale, sulla complessa fisionomia della filosofia classica tedesca nel primo decennio del XIX secolo.



STEFANIA ACHELLA

TRA LOGICA E METAFISICA: IL RIPOSIZIONAMENTO ONTOLOGICO HEGELIANO NEGLI ANNI DI JENA

BETWEEN LOGIC AND METAPHYSICS:
HEGEL'S ONTOLOGICAL REPOSITIONING IN THE JENA YEARS

This paper examines the transformation of metaphysical thinking in Hegel's Jena years, highlighting its role in redefining the relationship between logic and ontology. While distancing himself from both classical and dogmatic metaphysics, Hegel does not reject the possibility of a rational knowledge of being. Instead, he proposes a speculative logic that transcends the methodological limitations of traditional metaphysics and Kantian critique. Through a genetic and processual reconceptualization of knowledge, Hegel reclaims metaphysics as an immanent discourse rooted in the productive activity of thought. This approach culminates in the notion of a "living ontology," in which logical categories are no longer inert formalities but dynamically intertwined with reality itself. The study traces Hegel's trajectory from a critique of abstract reason to the elaboration of a system wherein the metaphysical impulse is preserved, transformed, and rearticulated within a speculative framework that ultimately grounds a renewed philosophical science of being.

Gli anni di Jena segnano per Hegel il momento del congedo da alcuni modelli metafisici che avevano fino ad allora dominato la scena filosofica. Questo congedo, tuttavia, non implica né la negazione della pretesa di conoscibilità della verità della realtà, né il disconoscimento del valore che il discorso metafisico continua ad avere per la filosofia. Al contrario, la messa in crisi della metafisica da parte di un pensiero che resta sulla superficie senza addentrarsi nel lato oscuro e profondo del reale, viene guardata dal filosofo con una certa preoccupazione per la sua imponente ricaduta politica. Qualche anno più tardi, introducendo la prima edizione della *Scienza della*

logica,¹ Hegel renderà esplicita la sua preoccupazione, mettendo in guardia contro il pericolo che corre un popolo quando «perde la sua metafisica», ossia quando «presso di esso non ha più alcun real esistere lo spirito che si occupa della sua propria pura esistenza».² Tale condizione – e sta qui l'elemento di preoccupazione – non può non riflettersi sul piano della vita comune: rinunciare a conoscere l'essere nelle sue “tenebre” significa lasciare il mondo e l'esistenza alla sola felicità, cancellandone i *fiori neri*.³ La felicità moderna viene intesa cioè come uno stato d'animo superficiale, privo di profondità e il cui progetto morale viene descritto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* attraverso la figura del *Nipote di Rameau*.⁴

Lo stesso destino della metafisica, commenta Hegel preoccupato, potrebbe toccare anche alla logica. Sebbene essa non sia stata ancora estromessa dalle scienze, di fatto anche a lei è stato riservato un trattamento affine: la si è resa un sapere astratto e superato, depotenziato di ogni forza critica rispetto alla realtà.

Ecco perché occorre rilanciare una logica speculativa come istanza critica che però non perda lo stretto ancoraggio alla realtà. Il progetto hegeliano intende pertanto superare l'astrazione in cui paiono ricadere i concetti nella metafisica critica kantiana, prigionieri di una dimensione intramentale, e ricollegarli al mondo concreto nella sua effettualità.⁵ In questo senso, la logica deve assumere su di sé il compito di quella parte della metafisica che può essere individuata nell'ontologia. Che Hegel aderisca al superamento della metafisica dogmatica non significa, tuttavia, che egli intenda rinunciare a ogni forma di ontologia o, più in generale, alla

¹ «Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice [mit Stumpf und Stil ausgerottet worden], ed è scomparso di fra le scienze», G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di A. MONI, rived. da C. CESA, Laterza, Roma-Bari 2001, 2 voll. (d'ora in avanti SL), qui, I, 3.

² Ivi I, 3.

³ Ivi, I, 4. Cfr. F. DUQUE, *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Lanfranchi, Milano 1995.

⁴ Per una ricostruzione della ricezione del romanzo di Diderot in Germania e l'influenza di esso su Hegel, cfr. L. POZZI D'AMICO, *Le Neveau de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 35, n. 3, 1980, pp. 291-306. Il “nipote” incarna per Hegel la coscienza alienata e rovesciata della modernità: un soggetto che ha interiorizzato i codici morali e culturali dominanti, ma li capovolge ironicamente. Egli vi si adatta con furbizia, senza una vera eticità (*Sittlichkeit*). Il nipote è quindi un prodotto della cultura scissa, in cui la ragione si è separata dalla vita concreta, producendo un soggetto riflessivo, ma frammentato e cinico. Per Hegel, questa figura è sintomatica della decadenza della cultura borghese: la ragione, invece di riconciliarsi con l'etica, si perde in giochi di apparenza, parodia, ironia. Nella figura di Rameau non c'è sintesi, ma solo consapevolezza della scissione, rivelando la mancanza di profondità e radicamento del suo tempo.

⁵ C. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, in «Verifiche», XXXIV, 1-4, 2007, pp. 34-60, qui p. 47 ss.

possibilità di conoscere l'essere delle cose.

1. *Ripensare la logica: lo scarto di Jena*

È noto che nel periodo giovanile Hegel si era posto criticamente nei confronti della tradizione metafisica. Le ragioni dell'assenza o del rifiuto hegeliano rispetto alla metafisica che, lungo la linea della tradizione settecentesca, viene intesa come conoscenza scientifica di Dio, dell'uomo e del mondo, entra profondamente in contrasto con l'ideale pratico di religione che il giovane filosofo persegue negli anni della sua formazione. In particolare, il connubio consolidato, presso lo *Stift* di Tubinga, tra l'atteggiamento del criticismo, si pensi ad esempio all'insegnamento di Flatt, e la vecchia metafisica, aveva avallato sul piano pratico un sistema della tranquillità e una sottomissione al dispotismo. Un sistema basato su una ragione astratta sembrava offrire la soluzione a tutti i problemi sollevando l'uomo da ogni preoccupazione, rendendolo al tempo stesso docile a ogni forma di assoggettamento.

Nel passaggio dal soggiorno bernese a quello francofortese il concetto di metafisica rifà la sua comparsa nelle riflessioni hegeliane come strumento teorico per tenere insieme individualità e totalità. In uno degli ultimi frammenti francofortesi Hegel scrive: «è chiaro; la ricerca intorno a questo punto, se dovesse essere condotta a fondo per concetti, finirebbe nell'esame metafisico del rapporto tra finito e infinito».⁶ La metafisica viene pertanto intesa in questa fase come la scienza dell'unificazione.

Questo ripensamento della metafisica viene testimoniato anche dagli annunci dei corsi di Jena, incentrati sul rapporto tra logica e metafisica in relazione alla costituzione del sistema scientifico della filosofia. Ma tale metafisica, reintrodotta pochi mesi prima dell'arrivo a Jena, lascerà nella città turingia, proprio come l'esercito prussiano sui campi di battaglia, il suo corpo esangue. Negli anni jenesi, che conducono Hegel alla stesura della sua *Fenomenologia*, il concetto di metafisica sembra infatti cancellato. Resta però da capire se si tratta di una vera e propria cancellazione, o non piuttosto di una rielaborazione o soltanto di una ridenominazione.

Per provare a dare una risposta a questa domanda, occorre tornare a leggere i manoscritti dedicati a *Logica e Metafisica*, oggi editi con il titolo di *Systementwürfe II*.⁷ Essi rappresentano la

⁶ G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, E. MIRRI (ed.), Orthotes, Napoli-Salerno 2015 (d'ora in avanti SG) qui, p. 631, testo 65.

⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, R.-P. HORSTMANN UND J.H. TREDE (eds.), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Meiner, Hamburg 1971 (d'ora in avanti JSII). Si tratta di un manoscritto incompleto - forse a causa della burrascosa fase storica in cui l'autore lo concepì. Esso manca della parte relativa alla *Filosofia dell'organico* (nella sezione dedicata alla *Filosofia della natura*), e dell'intera *Filosofia dello spirito*. Dopo varie datazioni si ritiene che sia stato redatto tra l'estate del 1804 e l'inizio del 1805. A conferma la lettera del 29 settembre 1804 inviata da Hegel a Goethe in cui, dichiarando di non avere lavori letterari da mandargli, in vista di una nomina a professore di filosofia, Hegel decide di sottoporgli un suo progetto di lavoro «una trattazione puramente

base dei corsi di lezione del 1804-1805, e quindi l'ultima tappa della *Entwicklungsgeschichte* della riflessione di Hegel di Jena, in cui il filosofo si confronta direttamente con la metafisica e con il rapporto tra logica e metafisica, alle quali dedica rispettivamente la prima e la seconda parte di questi abbozzi.

Nella prima parte viene affrontata la logica, che non ha più la funzione di introdurre alla metafisica, ma rappresenta già la prima parte del sistema,⁸ sebbene qui la logica sia ancora dominata dallo spirito del *Verstand* e dalle forme del giudizio. Come è stato osservato, la logica degli anni di Jena «punta alla determinazione di una relazione formale e non all'elaborazione di una processualità logica. In questo modo viene a mancare l'unità dialettica delle categorie nello svolgimento del concetto».⁹ Questo aspetto ci fa capire che ci troviamo all'ultimo gradino precedente alla formulazione della logica soggettiva, così come sarà presentata nella *Scienza della logica*. L'intera logica jenese è quindi un esame e una critica dei diversi modi in cui si può presentare quell'originario dirimere (*urteilen*), quel discriminare, che è l'atto fondamentale del *Verstand*. La proposizione che scaturisce ancora dall'intelletto costituisce dunque solo una *formale Bestimmung*, una determinazione puramente formale che non corrisponde al movimento del contenuto (*Bewegung des Inhalts*). La forma del giudizio appare come un'articolazione che il pensiero impone dall'esterno, una *Form der Setzung* che riflette l'atteggiamento riflesso dell'intelletto, incapace di cogliere l'unità originaria di pensiero ed essere. È significativo che Hegel, in questo periodo, non cerchi ancora di riformare la struttura della proposizione, ma piuttosto di mostrare come essa sia il prodotto di un contenuto concettualmente depotenziato: il soggetto della proposizione è ancora pensato come *Substrat*, come qualcosa di già posto, e il predicato come *Bestimmung*, una qualificazione derivata che non scaturisce dal soggetto stesso.

Da un lato quindi lo sguardo viene rivolto alle 'cose', separate e indifferenti; dall'altro, grazie alla critica, subentra invece il rapporto posto dal differire delle cose, essa è quindi consapevolezza della differenza, ed è questo il senso in cui Hegel fa propria l'istanza trascendentale kantiana. Questo rapporto rimette in discussione la relazione tradizionale tra forma e contenuto. Sebbene non ci sia ancora la dimensione di un concetto autoponentesi, fin dalle prime pagine della *Logica* di Jena il conoscere viene definito come un movimento circolare («das Erkennen ist an und für sich ein reiner sich selbstgleicher Kreislauff»), un circolo puro, uguale a se stesso.¹⁰ Questa descrizione, apparentemente semplice, racchiude già una importante rivisitazione del rapporto tra forma e contenuto: la forma non è un involucro neutro, né uno schema vuoto che

scientifica della filosofia – che spero di ultimare entro quest'inverno in vista delle mie lezioni», G.W.F. HEGEL, *Lettere*, a cura di P. MANGANARO, introd. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 62.

⁸ Si veda l'interpretazione di Heinz Kimmerle che considera la produzione hegeliana successiva al 1804 come appartenente ad una nuova fase. H. KIMMERLE, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in «Hegel-Studien», 4, Bouvier, Bonn 1967, p. 141 s.

⁹ E. MAGRÌ, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017, p. 63.

¹⁰ JSII, p. 121.

precede o struttura in modo esteriore la materia dell'esperienza, ma un processo vivente che, nel suo stesso svolgersi, genera e trasforma il contenuto. Per questo Hegel insiste nel dire che il conoscere presuppone un contenuto inteso come uno negativo («negatives Eins»),¹¹ diversamente dalla forma che costituisce invece l'unità positiva. Il contenuto non è dunque un dato immediato o un materiale esterno che viene poi ordinato dalla forma: è piuttosto un momento interno della stessa attività del concetto, un elemento negante che interrompe l'identità formale e introduce la determinazione. Ma questa negatività iniziale non resta tale: Hegel precisa infatti che il contenuto, se considerato nel suo vero essere, non è «das negative Eins, die gleichgültige Bestimmtheit sondern die negative Einheit, die Unendlichkeit, die absolute d. h. sich selbstaufhebende Bestimmtheit, die sich selbst, als das was sie ist [bestimmt hat]»,¹² vale a dire non è più l'uno negativo, ma l'unità negativa, l'infinità, la determinazione assoluta. Vale a dire che il contenuto autentico è la forma stessa nel suo farsi concreta, la negatività che si raccoglie in sé e si determina come unità.

Nella sezione dedicata al giudizio e al sillogismo, la relazione dinamica tra forma e contenuto diventa ancora più evidente. Il giudizio, che nella logica tradizionale rappresentava una semplice forma dell'intelletto, appare qui come un contenuto determinato del concetto: il rapporto tra soggetto e predicato non è un'operazione meramente formale, ma una figura necessaria del movimento dialettico. Di conseguenza anche il sillogismo non viene più inteso come una regola astratta, bensì come la struttura stessa della realtà oggettiva, il luogo in cui la forma si realizza come contenuto e il contenuto si comprende come forma mediata. Questa trasformazione che già avviene nella sezione dedicata alla logica trova un'ulteriore affondo nella parte iniziale della *Metafisica* dedicata ai principi dell'identità, della non-contraddizione e del fondamento, dove Hegel ribadisce che ciò che tradizionalmente era considerato una forma vuota del pensiero è in realtà un contenuto determinato, un momento del concetto che, lungi dall'essere una struttura meramente soggettiva, dà forma alla realtà.

Già nella sezione sulla metafisica di questo manoscritto, dunque, il rapporto tra forma e contenuto assume la struttura di una dialettica immanente: la forma si determina come contenuto e il contenuto si rivela come forma realizzata. Come qualche anno dopo Hegel chiarirà nella *Scienza della logica*, non è possibile accettare alcun presupposto estraneo al pensiero: ciò che appare come contenuto è un risultato del movimento formale; ciò che appare come forma è una determinazione concreta che ha già attraversato la negatività. Per questo, nella dinamica circolare descritta in queste pagine jenesi, forma e contenuto non possono essere pensati separatamente: essi sono l'uno il diventare dell'altro, e il concetto è il processo in cui questa identità nella differenza si manifesta. Aspetto che renda ancora più visibile il momento in cui la filosofia hegeliana abbandona definitivamente la distinzione kantiana tra forma a priori e materia empirica, e apre la via alla concezione speculativa matura della *Wissenschaft der Logik*.

Tuttavia il distacco da Kant, come appare evidente in tutte le opere hegeliane, non intende porsi come un rifiuto, ma piuttosto come la prosecuzione di un movimento avviato dal filosofo

¹¹ Ivi, p. 78.

¹² Ivi, p. 38.

del criticismo. Anche in questo manoscritto Hegel parte perciò dal confronto con le posizioni kantiane (che rientrano nell'esposizione della prima parte dedicata alla logica), in cui il materiale viene organizzato secondo una successione che, riprendendo proprio la tavola kantiana, va dal «rapporto semplice» (*einfache Beziehung*) alla «relazione», suddivisa in «relazione dell'essere» (*Verhältniss des Seins*) e del «pensare» (*Verhältniss des Denkens*), fino alla «proporzione» (*Proportion*). Se il rapporto semplice riguarda le determinazioni di qualità e quantità, la relazione dell'essere affronta le categorie di relazione e di modalità (sostanza, causa e azione reciproca). La relazione del pensare, invece, sviluppa l'esposizione di concetto, giudizio e sillogismo; infine, la proporzione — articolata in definizione, divisione e conoscere — offre un'analisi dei procedimenti e del metodo della riflessione, «in un serrato confronto con la manualistica settecentesca»¹³ dalla quale traspare la novità della proposta hegeliana. La proporzione qui viene intesa infatti come analogia (e del resto nella *Scienza della logica* Hegel introdurrà proprio l'analogia matematica). Essa non si limita a descrivere una semplice relazione costante tra elementi differenti. Piuttosto, implica un tipo di relazione in cui il termine centrale, il termine medio, può assumere il ruolo di ciascuno dei due estremi e viceversa. Questo scambio reciproco fa sì che tutti i termini si identifichino tra loro. Tale passaggio riflette una concezione profonda dell'analogia non come mera similitudine, ma come struttura dinamica dell'identità nella differenza. Un aspetto tipico della tradizione neoplatonica e più in generale dell'ontologia speculativa, dove la molteplicità si risolve nell'unità attraverso relazioni interne di reciproco riconoscimento, dove l'unità non annulla i termini, ma li lega proprio grazie alla loro possibilità di scambiarsi di posto: un'unità strutturale e non uniforme.¹⁴

¹³ Cfr. F. PITILLO, *Alla ricerca di un linguaggio vivente*, in «I castelli di Yale online. Annali di filosofia», X, n. 1, 2022, pp. 32-44.

¹⁴ Questa considerazione dimostra però la presa di distanza hegeliana da concezioni come quella plotiniana. Per Plotino, nella metafisica dell'Uno l'unità non nasce dalla relazione, ma è anteriorità, trascendente e ineffabile. L'Uno non è una relazione tra termini: è al di là dell'essere, del pensiero e della molteplicità. Esso, pertanto, non si definisce per confronto o proporzione con altri, perché è assolutamente al di sopra di ogni dualità o articolazione. E infine genera per sovrabbondanza (si veda PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. REALE, Mondadori, Milano 2008, in particolare I.6, V.1-3, VI.9). Il rapporto analogico è tematizzato a partire dal Nous, al di sotto del quale il filosofo riconosce nelle analogie un mezzo per comprendere l'ordine del molteplice in relazione all'Uno. Le realtà inferiori partecipano all'Uno, e la loro relazione con esso può essere pensata per analogia, sebbene sempre in termini asimmetrici. Su questo aspetto Hegel sembra dunque allontanarsi da Plotino per avvicinarsi più al neoplatonismo cusaniano. Sulle fonti medioplatoniche e neoplatoniche del giovane Hegel, si rimanda a J. HALFWASSEN, *Die Rezeption des Neuplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, hrsg. v. M. BONDELI und H. LINNEWEBER-LAMMERSKITTEN, Fink, München 1999, pp. 105-126. Ma cfr. anche V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992; G. MOVIA (ed.), *Hegel e il neoplatonismo*, AV, Cagliari 1999; W. BEIERWALTES, *Hegel e Plotino*, in *Hegel e il*

La logica procede così dalle più semplici determinazioni della coscienza empirica, dove si manifesta il massimo di irrelatività e di indifferenza, alle relazioni tra termini reciprocamente implicantisi all'interno di un più elevato grado di fluidità e di dinamismo della coscienza, per approdare infine alla «proporzione», in cui i termini rapportati perdono totalmente la loro reciproca separatezza e confluiscono in una interscambiabilità, che prelude alla circolarità e all'assoluta autosufficienza che è propria della trattazione metafisica.

Tuttavia, sebbene la valenza ontologica sia sottesa in questi passaggi, non è ancora del tutto sviluppata e sembra piuttosto affermarsi ancora una concezione strumentale della logica, quale la si ritrova nei *Topici* (I, 11) di Aristotele, in cui appare evidente che i problemi logici non sono discussi di per se stessi, ma in ragione della loro utilità in vista della conoscenza di verità superiori quali quelle morali e speculative. In questo senso la logica si presenta ancora come uno 'strumento' grazie al quale si può arrivare a verità di ordine sovraordinato, di qui la ragione della sua 'dissoluzione' nella metafisica.

La logica resta cioè analisi delle parti, mentre solo l'approdo alla metafisica le consentirà il rapporto con la totalità. Scrive infatti Hegel, nella spiegazione del passaggio alla metafisica: «il conoscere in quanto trapassa nella metafisica è il togliere la logica stessa, quale dialettica o idealismo».¹⁵ La metafisica consente di superare sia l'idealismo soggettivo di matrice kantiana sia la logica classica, orientandosi verso una forma di conoscenza capace di confrontarsi con gli oggetti in quanto tali. La logica, prosegue Hegel, «cessa là, dove cessa la relazione, ed i suoi membri come essenti per sé si sfaldano».¹⁶ In questo momento l'altro diventa non più altro per noi, ma per se stesso. È questo lo spazio della metafisica.

La conoscenza si qualifica come soglia d'accesso alla metafisica solo a condizione di una radicale sospensione del dispositivo metodologico tradizionale: essa deve operare una tabula rasa rispetto a definizioni, partizioni concettuali, dimostrazioni logico-formali, operazioni analitiche e sintetiche. Solo in seguito a questa destituzione metodica, la metafisica può configurarsi come sapere immanente, emancipato dalle sovrastrutture intellettualistiche e matematiche presenti in Hobbes e Spinoza.

Tale riconfigurazione del sapere si articola come riattivazione e compimento della tensione moderna verso una logica genetica, orientata non alla classificazione statica dei concetti, ma alla loro produzione interna. Il metodo metafisico così inteso non è né sintetico né analitico, bensì espressione della autoproduzione del concettuale, ovvero dello sviluppo della ragione come processo, in quanto essa genera da sé i propri contenuti.

La metafisica, in questa accezione, si configura come una liberazione dalle presupposizioni: non si tratta di negare il dato, ma di risignificarlo attraverso la ricostruzione del suo processo genetico. Così, ogni subordinazione al fatto inteso come immediato viene messa in discussione,

Neoplatonismo, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 27-47; M. SCHIAVONE, *Plotino nella interpretazione dello Hegel*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 44, 1952, pp. 97-108.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Chiereghin et al., Verifiche, Trento 1982 (d'ora in avanti LMJ), qui p. 123.

¹⁶ Ivi, p. 122.

e si afferma la libertà dell'atto: la capacità del pensiero di cogliere l'essere come diveniente, e quindi l'essere del mondo non come dato da contemplare, ma come prodotto di un'attività – come atto di produzione. È evidente allora che il contributo che Hegel stesso considererà come il più originale da lui offerto per l'elaborazione della forma scientifica della filosofia ha nella metafisica il suo luogo di nascita: qui infatti le singole essenzialità, di cui s'intesse il discorso metafisico, spiegano geneticamente da se stesse il movimento che le porta a compimento, ci si imbatte cioè in quell'automovimento dei concetti che costituisce l'invenzione metodologica più rilevante che Hegel mette in opera fin dalle prime riflessioni jenesi.

2. Dalla metafisica classica alla metafisica della soggettività

Da quello che si è detto, appare dunque chiaro come già nello Hegel dei primi anni di Jena, la metafisica non sia più una fondazione sulla base di principi primi dati, ma attività costitutiva del pensiero che genera le proprie condizioni. L'atto conoscitivo non ha più lo statuto di registrazione passiva del dato, ma si struttura come produzione immanente del senso. Come ora vedremo meglio, questo dinamismo si mostra anche nell'esigenza hegeliana di rompere con la metafisica dell'oggettività esterna (come in Hobbes o Spinoza), per pensare una metafisica del divenire, dove il reale è intelligibile solo se compreso come atto, non come struttura fissa. In questo senso, si profila un modello di metafisica genetico-processuale, in cui pensiero ed essere non sono due piani separati, ma due facce di un'unica dinamica di autoproduzione del reale.

Tale capacità dell'intero di pensarsi nella sua differenza si raggiunge però solo alla fine di un percorso che in una ricostruzione anche storica della metafisica nella filosofia occidentale, Hegel riassume in tre tappe: dalla 'metafisica come conoscenza' alla 'metafisica della soggettività',¹⁷ passando per la *metafisica dell'oggettività*. In questo modo, Hegel ripercorre la storia della metafisica occidentale dall'esperienza presocratica alla modernità.

Il primo momento è connotato da una 'metafisica come conoscenza', «*das Erkennen als System von Grundsätzen*» – come 'sistema di principi' – in cui accanto ai due principi tradizionali, dell'identità o della contraddizione e del terzo escluso, Hegel inserisce il 'principio del fondamento'. Questa forma di conoscenza metafisica si pone ancora dal punto di vista dei presupposti epistemologici. In questa sezione, il 'principio del fondamento' diventa quello su cui riposa la vera infinità: in esso gli opposti si presentano come uniti, come aventi in sé la riflessione di sé. L'approdo non è ancora alla coincidenza tra conoscenza e contenuto della conoscenza, in quanto il conoscere conosciuto è ancora affetto dall'opposizione. Per ora, quindi, la conoscenza o l'assoluto in quanto fondamento è posta ancora come una cosa, una sostanza, cioè come un *oggetto*. Questa forma di metafisica che rimane astratta perché le manca il lato oggettivo, passa – è necessitato a passare – nella 'metafisica dell'oggettività' propria dell'età moderna, il cui spazio di analisi riguarda l'anima, il mondo, l'essenza assoluta, ma il cui limite è l'incapacità di confrontarsi con le strutture del soggetto conoscente.

¹⁷ Ivi, pp. 134-149.

Tuttavia, qui Hegel non presenta i 'contenuti' nel senso tradizionale del termine: anima, mondo e Dio non sono entità indipendenti da una parte formale del pensiero, ma figure che, nel loro differenziarsi, mostrano come la forma si oggettivi e come il contenuto sia sempre l'esito di questo processo. Per questa ragione, nell'*anima* la separazione tra conoscente e contenuto esclude ogni opposizione, annullando ogni esteriorità, e riproducendo, alla fine del suo percorso, l'indifferenza iniziale. Scrive Hegel: «l'anima, come quest'uno negativo che si esclude ed è nel suo escludere uguale a se stesso, è sostanza, la quale non è però solo la differenza degli accidenti, che sarebbero posti in essa solo come rapportantisi l'uno all'altro, ed aventi nell'essere posti la loro possibilità fuori di sé; ma la loro possibilità è posta in essi stessi, ovvero essi son posti come ideali, tolti; e la sostanza è piuttosto soggetto, nel quale la determinatezza non è come una determinatezza reale bensì come una determinatezza particolare, cioè sottratta al suo rapporto con quella che le è opposta». ¹⁸ Si avvia così un ciclo che tende a riprodursi infinitamente, in cui ogni anima diventa contenuto e conoscente delle altre anime in una catena infinita che genera il secondo momento della metafisica dell'oggettività, il *mondo*. Qui Hegel opera una distinzione tra una parte relativa alla conservazione di sé dell'anima singola, e una parte analizzata in rapporto al genere universale. Ma anche il genere si dimostra insufficiente in quanto in esso non è ancora posta la conoscenza come assoluta semplicità. È a questo punto che si mostra la necessità del terzo momento, quello dell'essenza assoluta. Nel genere avviene il passaggio del singolare nell'universale e viceversa, dove i due elementi vengono considerati come indifferenti, in cui però il legame, la relazione tra gli opposti, non è ancora manifestata in sé. Quell'unità che non trova espressione nel processo del genere dà vita alla categoria del genere assoluto, *das höchste Wesen* (l'essenza suprema). ¹⁹ In esso si sopprimono tutte le opposizioni caratteristiche del mondo, così che l'universale è immediatamente unito al particolare, e la conoscenza si coglie come fondamento assoluto. In questo momento si compie il passaggio dalla metafisica dell'oggettività a quella della soggettività. Si tratta di un passaggio molto rapido, in cui l'essenza assoluta viene presentata nella sua più assoluta semplicità, nella riflessione dell'essenza su se stessa.

Qui il rapporto tra totalità esterne l'una all'altra si sposta all'interno stesso dell'unica totalità della sostanza. Se la nuova forma di metafisica deve costituire un modello di integrazione, essa non può essere né la sostanza spinoziana, che risente dell'assenza della singolarità, né quella leibniziana che, sebbene recuperi la componente individuale, non riesce ad andare oltre se stessa. ²⁰

Il distacco dalla metafisica classica avviene tuttavia su un punto molto determinato. Come Hegel afferma nella *Logica*, la metafisica a un certo punto della storia del pensiero ha reso le categorie oggetti rigidi, «morte ossa di uno scheletro, gettate [...] qua e là in disordine», così che «da quell'onore di essere considerate per se stesse, [le categorie] vengono riabbassate a servire nell'esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle

¹⁸ Ivi, p. 135.

¹⁹ Ivi, p. 145.

²⁰ Si capisce allora la critica nella *Logica* alla monade leibniziana come *integrità sparpagliata*, SL, II, 607.

rappresentazioni che vi si riferiscono».²¹

Siamo ad un ritorno alla soggettività, sebbene, ovviamente, ad un gradino superiore, nella perfezione del suo compimento. La 'metafisica della soggettività' si articola, a sua volta, nell'io teoretico (o coscienza), nell'io pratico e nello spirito assoluto. L'io teoretico è dato a sé senza essersi ancora dato, si pensa cioè come oggetto e non come soggetto che riflette su se stesso, riceve in pratica la sua infinità come un semplice fatto di cui gli sfugge la provenienza. La riflessione assoluta compiuta nell'io teoretico, che si riconosce come assoluta presenza di sé nell'altro, è però ancora formale perché coincide immediatamente con la sua esistenza singola. In altre parole, non è ancora uscita dall'astratta relazione con sé, ecco perché le deve subentrare l'io pratico il cui ruolo consiste proprio nella soppressione dell'io teoretico. In esso la soggettività riflette sulla sua determinatezza, facendosi spirito assoluto. «L'io è, come teoretico, spirito in generale, come io pratico realizzato, per il quale la determinatezza stessa è assoluta determinatezza, infinità, è spirito assoluto».²² Alla fine di questo percorso Hegel arriva a riconoscere, nella metafisica della soggettività, l'io come auto-conoscenza e dunque come assoluto, sciolto quindi da ogni presupposto. Si tratta di un risultato innovativo che mette in discussione la vecchia concezione metafisica. Mentre, infatti, la tradizione si arrestava alla metafisica dell'oggettività, in cui la sostanza restava concepita come sostanza assoluta alla maniera spinoziana Hegel, introducendo la metafisica della soggettività, riconduce all'io le determinazioni dell'essere della sostanza, compiendo un passo decisivo verso il problema della fondazione di una metafisica critica.

Facendosi conoscenza del mondo, la metafisica nella sua ultima tappa diventa storica e, riflettendo sulla sua determinatezza, si trasforma in spirito assoluto. L'io si muta in soggetto assoluto, segnando così la strada verso l'idea di sostanza della *Fenomenologia dello spirito*.

Hegel mette in luce i limiti di questo processo, rilevando un'insufficienza anche nella forma più emancipata della metafisica della soggettività. La metafisica degli anni jenesi, infatti, risulta ancora parziale; da qui l'esigenza del passaggio alla filosofia della natura, che segna il momento in cui gli enti di ragione giungono all'esistenza.

3. "Dissoluzione" della metafisica e ontologia vivente

È questo risultato a mettere definitivamente in discussione la vecchia concezione metafisica. Mentre, infatti, la tradizione si fermava alla metafisica dell'oggettività, Hegel, nell'introdurre la metafisica della soggettività, arriva a predicare l'essere della sostanza con le determinazioni dell'io, compiendo un passo decisivo verso una forma nuova di metafisica, che l'anno successivo prenderà il nome di *filosofia dello spirito*. Nella metafisica della soggettività la conoscenza resta separata, appannaggio di un luogo proprio, ancora distinto dalla realtà, nella filosofia dello spirito le categorie si fanno carne e ossa, e diventano concetti *viventi*.

Lo spirito assoluto, che conclude il percorso della metafisica della soggettività deve quindi

²¹ Ivi, I, 13.

²² LMJ, p. 159.

esprimere, secondo Hegel, un salto ad un'altra sfera che vada oltre l'io teoretico e l'io pratico, e quindi approdare alla sfera della totalità: «La totalità è l'assoluto» e la metafisica rappresenta ora il sapersi dello spirito in sé, nel suo essere altro. Quest'idea di metafisica approda però ad una sostanza che non è ancora pienamente intesa come spirito, e nel suo essere altro non è colta a pieno come soggettività, come accadrà di lì a poco nella *Fenomenologia*. Le singole scienze quindi non riescono a fondersi e rimangono discipline isolate, sebbene lascino già intravedere la via che Hegel intende seguire: lo spirito non è più il puramente indifferente, ma comincia a essere articolato nelle sue parti, seppure in modo ancora provvisorio.

A partire da questa prospettiva, diventa possibile delineare una filosofia dello spirito assoluto che includa sia una dottrina della conoscenza di Dio sia una filosofia di Dio come oggetto del pensiero rappresentativo, ora ricondotto entro l'attività del soggetto. In questo modo si evita di riproporre la separazione soggetto-oggetto implicita nella concezione dell'*ens rationis*: tale filosofia insegna infatti a pensare razionalmente ciò che la metafisica onto-teologica aveva concepito come 'Dio'. La logica hegeliana si dimostra così, alla fine di questo percorso, come metafisica in senso forte. In questo processo essa si fa filosofia prima, non intesa più come disciplina particolare, ma piuttosto come vera filosofia dell'intero. Tale percorso, importante ai fini di una ricostruzione genealogica, si interrompe però nei *Systementwürfe* III (1805/06), in cui non si trova più alcuna metafisica, mentre di contro viene tracciato uno sguardo complessivo sulla filosofia dello spirito.

Esito di questo processo è l'uscita definitiva dalla "metafisica di una volta" in direzione di quella che potremmo chiamare un'*ontologia vivente*.²³

Criticando la dimensione trascendentale e l'origine soggettiva delle categorie cui si sarebbe arrestata l'analisi kantiana, Hegel mostra la necessità, per la deduzione categoriale della logica speculativa, di inserire nella logica del concetto una riflessione sull'oggettività. Come scrive Illetterati: «Dire pensiero oggettivo significa, per Hegel, dire che il mondo non è l'altro rispetto alla ragione, ovvero che tra pensiero e mondo non vi è una frattura che debba essere sanata attraverso una sorta di adattamento dell'uno all'altro. Dire pensiero oggettivo significa, per Hegel, dire che il mondo, per quanto non sia il prodotto o il precipitato dell'attività pensante del soggetto e sia dunque in questo senso indipendente rispetto al soggetto (*mind independent*), ha però in sé e non in altro le condizioni della propria pensabilità»²⁴.

Per Hegel può valere quanto affermato da Jacobi nel suo tentativo di riabilitazione del realismo: «L'oggetto contribuisce tanto alla percezione della coscienza quanto la coscienza alla percezione dell'oggetto».²⁵ E cioè, nella conoscenza l'oggettività ottiene lo stesso rango della soggettività; essa non deve aspettare la soggettività per essere strutturata e ottenere così il suo valore

²³ Cfr. S. ACHELLA, *Pensiero vivente. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019.

²⁴ L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (eds.), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261, qui p. 251.

²⁵ F.H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, con la coll. di C. Goretzki, a cura di W. JAESCHKE E I.-M. PISKE, Meiner, Hamburg 2004, p. 37.

epistemologico.²⁶ Il fine della logica hegeliana si presenta quindi non come una descrizione della varietà dell'esistente, quanto come «un sapere integrale dei contesti e delle condizioni complessive (intrascendibili) della comprensione del reale».²⁷ Questo significa che accanto al rapporto con la realtà esterna, in gioco sono i discorsi sul sapere della realtà.

Occorre ovviamente rimarcare che, come la soggettività del concetto non è la soggettività psicologica, né quella dell'io trascendentale, così l'oggettività in questione nella dottrina del concetto non si riferisce all'oggettività che si contrappone alla soggettività. L'idea hegeliana di una logica speculativa cerca di superare *ab origine* la separazione tra piano logico e piano del reale. Certo, il pensiero non pensa qualcosa che «precede il pensiero stesso e si pone come indipendente rispetto ad esso – lo *ens* in generale, appunto –, ma si configura piuttosto come la scienza del pensiero che pensa se stesso nella dimensione della pura verità»²⁸. Ciò non toglie però che Hegel non ponga una coestensività tra pensiero e realtà, rendendo perciò possibile ripensare la sua logica come un'ontologia. Cercando di proporre cioè una conoscenza delle cose da parte del soggetto che però si ponga oltre il realismo e l'idealismo, a suo modo facendosi carico di entrambi i punti di vista.

Le indagini sul rapporto tra logica e metafisica svolte in questi anni passati a Jena portano dunque Hegel a una duplice consapevolezza: che la critica kantiana alla metafisica era carente nell'individuare un metodo fondativo della conoscenza oggettiva della realtà, e che la logica, nel momento in cui si confronta con un pensiero della sostanza intesa come soggetto, deve cambiare forma, deve farsi ragione speculativa.²⁹

Come chiarirà nell'annotazione al § 9 dell'*Enciclopedia*: «La logica speculativa contiene la logica e la metafisica precedenti, conserva le stesse forme di pensiero, le stesse leggi e gli stessi oggetti, ma, al tempo stesso, li elabora ulteriormente e li trasforma con altre categorie».³⁰

L'esito è l'assorbimento della metafisica in parte nella logica oggettiva, in parte nella logica dello spirito. Perciò, può scrivere Hegel nella *Scienza della logica*, «la logica oggettiva prende piuttosto il posto della *metafisica* di una volta, come di quella che era l'edifizio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di *pensieri*».³¹ Il riferimento alla metafisica è qui ricondotta

²⁶ L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, cit., p. 251.

²⁷ P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 26.

²⁸ A. NUZZO, *La logica*, in C. CESA (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 55-56.

²⁹ Per una ricostruzione del ruolo della metafisica nell'idealismo tedesco si rimanda al volume monografico: *Metaphysik im Deutschen Idealismus / Metaphysics in German Idealism*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism», V, 2008.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte di L. VON HENNING, K.L. MICHELET e L. BOUMANN, a cura di V. VERRA e A. BOSI, Utet, Torino 1981-2000, 3 voll., § 9 ann., p. 134.

³¹ *SL*, I, 47.

al senso che Kant stesso le aveva dato nelle opere successive alla *Critica della ragion pura*, nei saggi dedicati alla morale o alla natura, una metafisica³² intesa come scienza di concetti che richiedono un contenuto empirico. Tale contenuto è per Hegel la vita, con tutte le implicazioni che questa affermazione comporta sul piano della strutturazione della conoscenza.

In questo senso, intendere l'ontologia come vivente e dinamica consente a Hegel di superare il problema kantiano della scienza dell'empirico, sulla base di una relazione biunivoca tra realtà e concetti che rende la formulazione dei concetti rivedibile alla luce dell'esperienza della coscienza. In questo caso, non si tratta di una semplice verifica empirica dei concetti: ciò che viene messo alla prova è piuttosto il modo in cui i concetti sono applicati alla realtà, il loro impiego concreto, la prospettiva da cui si guarda il mondo. Il concetto di scienza che anima la *Scienza della logica* non è altro, in definitiva, che il processo stesso di apprendimento dall'esperienza. Questo processo fa sì che venga superata una dimensione di astrattezza del sapere, che venga posta una conoscenza degli enti, e quindi un'ontologia, e infine si riconosca la natura dinamica, vivente, di tale ontologia.

stefania.achella@unich.it

(Università degli Studi "G. d'Annunzio", Chieti – Pescara)

³² J.W. BURBIDGE, *Hegel's Logic as Metaphysics*, in «Hegel-Bulletin», 35/1, 2014, pp. 100-115, qui p. 107.

BIBLIOGRAFIA:

- S. ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2019.
- W. BEIERWALTES, *Hegel e Plotino*, in *Hegel e il Neoplatonismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 27-47.
- J.W. BURBIDGE, *Hegel's Logic as Metaphysics*, in «Hegel-Bulletin», 35/1, 2014, pp. 100-115.
- F. DUQUE, *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Lanfranchi, Milano 1995.
- P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Ch. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, in «Verifiche», 34, 1-4, 2007, pp. 34-60.
- J. HALFWASSEN, *Die Rezeption des Neuplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, a cura di M. BONDELI e H. LINNEWEBER-Lammerskitten, München, Fink 1999, pp. 105-126.
- G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte di L. VON HENNING, K.L. MICHELET e L. BOUMANN, a cura di V. VERRA e A. BOSI, Utet, Torino 1981-2000, 3 voll.
- G.W.F. HEGEL, *Lettere*, a cura di P. Manganaro, introd. di E. GARIN, Laterza, Roma-Bari 1972.
- G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. BIASUTTI et al., Trento, Verifiche, 1982.
- G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di A. MONI, rived. da C. CESA, Laterza, Roma-Bari, 2001, 2 voll.
- G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, a cura di E. MIRRI, Orthotes, Napoli- Salerno 2015.
- L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (eds.), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261.
- L. ILLETTERATI, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, in F. CHIEREGHIN, F. BIASUTTI, L. BIGNAMI, P. GIUSPOLI, L. ILLETTERATI, F. MENEGONI e A. MORETTO (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- F.H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, con la coll. di C. GORETZKI, a cura di W. JAESCHKE e I.-M. Piske, Meiner, Hamburg 2004.
- H. KIMMERLE, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in «Hegel-Studien», 4, Bouvier, Bonn 1967.
- F. PITILLO, *Alla ricerca di un linguaggio vivente*, «I castelli di Yale online. Annali di filosofia», X, n. 1, 2022, pp. 32-44.
- E. MAGRÌ, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017.
- Metaphysik im Deutschen Idealismus / Metaphysics in German Idealism*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism», V, 2008.
- G. MOVIA (a cura di), *Hegel e il neoplatonismo*, Cagliari, AV, 1999.
- A. NUZZO, *La logica*, in C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma- Bari 2004.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2008.
- L. POZZI D'AMICO, *Le Neveau de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 35, n. 3, 1980, pp. 291-306.
- M. SCHIAVONE, *Plotino nella interpretazione dello Hegel*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 44, 1952, pp. 97-108.
- V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

FEDERICA PITILLO

L'INOSPITALITÀ DELLA FILOSOFIA. INTELLETTO E SENSO COMUNE NEGLI SCRITTI JENESI DI HEGEL

THE INHOSPITALITY OF PHILOSOPHY.
INTELLECT AND COMMON SENSE IN HEGEL'S JENA WRITINGS

One of the forms the concept of understanding (Verstand) takes in Hegel's Jena writings is that of common sense. Hegel criticizes those philosophies that seek to popularize philosophical ideas. The aim of this essay is to show that Hegel does not advocate an exclusive and esoteric form of knowledge, but rather refuses to ascribe scientific dignity to positions based on prejudice and untested knowledge. For Hegel, the task of philosophy is to question the known and to place us in the unknown, the inhospitable, forcing us to constantly reformulate our categories in a relentless critical exercise. In this paper, I will first analyse Friedrich Immanuel Niethammer's essay On the Claims of Common Sense to Philosophy (§ 2). I will then focus on the Hegelian critique of common sense in the Differenzschrift (§ 3) and finally in the essay against Wilhelm Traugott Krug (§ 4).

1. Introduzione

Tra le diverse accezioni che il concetto di intelletto (*Verstand*) assume nella riflessione hegeliana degli anni jenesi,¹ un ruolo non secondario è svolto dal *gemein* o *gesund Menschenverstand*,

Le opere di Hegel sono citate dall'edizione critica tedesca: G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg 1968 ss., abbreviate in GW e seguite dal numero del volume e dalla traduzione italiana. Laddove non altrimenti indicato, s'intende che la traduzione è mia.

ovvero dal comune o sano intelletto umano.² A essere messo sotto accusa da Hegel è quell'atteggiamento che si adopera per rendere popolari le idee filosofiche. Nel saggio *Sull'essenza della critica filosofica*, pubblicato nel primo numero del «Kritisches Journal der Philosophie» (1802), Hegel sostiene che la filosofia non deve prestare il fianco a questi tentativi di volgarizzare i concetti: «essa è filosofia solo per il fatto di essere direttamente contrapposta all'intelletto e ancor più al buon senso» e, anzi, in riferimento a quest'ultimo, «il mondo della filosofia è in sé e per sé un mondo invertito [*eine verkehrte Welt*]».³

Con un'espressione che verrà ripresa, ma con un significato diverso, nella *Fenomenologia dello spirito*,⁴ Hegel denuncia l'atteggiamento degli epigoni kantiani, i quali, riavvicinando filosofia e buon senso, hanno reso «l'ottimo servizio» di aver conferito legittimità filosofica anche alla «non-filosofia» e alla «non-scientificità».⁵ Così, in un'epoca che ha banalizzato la serietà della filosofia e che, anzi, ha reso meritoria una tale opera di banalizzazione,⁶ Hegel afferma che «la

¹ In questa sede, riprendo e sviluppo alcune riflessioni presentate in un più ampio studio dedicato al tema dell'intelletto nel pensiero di Hegel a Jena, a cui rinvio: F. PITILLO, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna 2022.

² «Si chiama *intelletto comune, sano intelletto* [den gemeinen Verstand, gesunden Menschenverstand]» – scriverà Hegel in un testo del periodo berlinese – «l'intera estensione di ciò che è per noi consueto nel nostro modo di pensare, da una parte, frasi generiche, il contenuto – fatti di coscienza –, dall'altra, forme. I principi così adoperati, in base ai quali l'essere umano si dirige *nella vita quotidiana* e giudica, sono una sorta di *pregiudizi* [Vorurteilen]; ed è un grande vantaggio per l'essere umano, per il sano intelletto, dover giudicare e fare qualcosa [...] – secondo ciò che ha validità nella realtà, e perciò è realizzabile e opportuno. Ma il sano intelletto ha i suoi *limiti* [Grenze]. Esso non è sufficiente in filosofia; piuttosto la filosofia rinuncia a tutti questi punti di appoggio, a queste abitudini, alle consuete concezioni del mondo, a cui generalmente il sano intelletto si rivolge nella vita e nel pensare» (HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, in GW 18, hrsg. von W. JAESCHKE, Meiner, Hamburg 1995, pp. 9-32: 29-30).

³ ID., *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, in GW 4, hrsg. von H. BUCHNER, O. PÖGGELER, Hamburg, Meiner 1968, p. 125; tr. it. di J.H. MASCAT, *Sull'essenza della critica filosofica in generale e sul suo rapporto con lo stato attuale della filosofia in particolare*, in J.H. MASCAT, C. BELLÌ (eds.), *Il bisogno della filosofia (1801-1804)*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 64.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in GW 9, hrsg. von W. BONSIEPEN, R. HEEDE, Meiner, Hamburg 1980, pp. 96 ss.; tr. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 114 ss.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, cit., p. 122; tr. it., p. 61.

⁶ «Tuttavia, in questi tempi di libertà e uguaglianza, nei quali si è costituito un pubblico così vasto, che non intende considerare nulla come escluso da sé, ma che si ritiene buono per tutto,

filosofia deve sì contemplare la possibilità che il popolo si elevi ad essa, ma non deve abbassarsi al popolo».⁷

L'obiettivo di questo saggio è quello di mostrare come la critica hegeliana non abbia di mira il buon senso in quanto tale, quanto piuttosto le sue forme di intellettualizzazione. Hegel non si fa portavoce di una forma esclusiva ed esoterica di sapere, accessibile soltanto a chi ne padroneggi il complesso linguaggio, piuttosto rifiuta di attribuire dignità scientifica a posizioni basate su pregiudizi e conoscenze non adeguatamente verificate. Per Hegel, il compito della filosofia è quello di mettere in discussione il noto («ciò che in generale è noto, proprio perché è noto, non è conosciuto»)⁸ e di collocarci nell'ignoto, nell'*inospitale*, costringendoci a riformulare continuamente le nostre categorie in un inarrestabile esercizio critico.⁹

L'inospitalità della filosofia consiste nell'assunzione radicale del negativo all'interno del processo conoscitivo. Si tratta, dunque, di presentare una forma di sapere capace di riflettere su ciò che è in grado di realizzare e, perciò, di modificare, di volta in volta, le stesse condizioni che presiedono alla sua realizzazione. L'idea di ripensare continuamente ciò che è noto e di confrontarsi con l'ignoto rivela che non possiamo sottrarci ai limiti della nostra razionalità. Possiamo però trasformarli in punti di forza per sviluppare un'autocoscienza critica.

In questo saggio, ricostruirò, per rapidi cenni, il contesto storico-filosofico entro cui sorge

ritiene tutto sufficientemente buono per sé, <anche> ciò che è più bello e migliore non è potuto sfuggire al destino di essere manipolato dal volgo – incapace di elevarsi a ciò che vede librarsi al di sopra di sé – fintanto che esso non divenga sufficientemente volgare da poter essere assimilato, e <così> la banalizzazione è assurta a un tipo di lavoro riconosciuto come meritorio» (ivi, p. 125; tr. it., p. 64).

⁷ *Ibidem*. Hegel segue qui Kant, il quale, nella *Prefazione ai Prolegomeni* aveva osservato, a proposito dell'appello al comune intelletto umano e con riferimento ad autori quali Reid, Beattie e Oswald, che «è [...] un gran dono del cielo possedere un intelletto diritto [...]. Ma lo si deve dimostrare con i fatti, con ciò che di meditato e ragionevole si pensa e si dice; e non con lo invocarlo come un oracolo, quando a propria giustificazione non si sa addurre nulla di buono. Appellarci al comune intelletto umano solo quando fan difetto intelligenza e scienza, e non prima, è una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli» (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, tr. it. di P. Carabellese, Laterza, Bari-Roma 2019, p. 11).

⁸ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 26; tr. it., p. 23.

⁹ Come ha suggerito Bodei, per Hegel «conoscere realmente qualcosa vuol dire attraversare le aporie che si generano dai sensi e dalle credenze del senso comune, nonché dai “sistemi” scientifici vigenti, ed esporla in un modello di pensiero che inquadri i fenomeni in misura sempre più estesa, “salvandone” un maggior numero. Ma nel momento stesso in cui la nuova struttura concettuale allarga il raggio dell'esperienza, la filosofia diventa sempre meno intellegibile al senso comune» (R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014², p. 193).

la peculiare figura del *gemein Menschenverstand*. Tale contesto, che richiama evidentemente la problematica di una fondazione del sapere lasciata aperta da Kant, sarà esemplificato attraverso la posizione di Friedrich Immanuel Niethammer e, in particolare, del suo saggio *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie* [Sulle pretese del senso comune nei confronti della filosofia], pubblicato nel 1795 sulle pagine del «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» (§ 2).¹⁰ Mi concentrerò poi sulla critica hegeliana all'intelletto di buon senso nelle pagine introduttive della *Differenzschrift* del 1801¹¹ (§ 3) e, infine, nel saggio *Come il senso comune comprende la filosofia* (1802), scritto in polemica con Wilhelm Traugott Krug (§ 4).¹²

2. Niethammer e le pretese del senso comune

Al fine di comprendere la posta in gioco nella critica hegeliana, è necessario chiarire la curvatura teorica assunta dal *gemein* o *gesund Menschenverstand* nel panorama filosofico tedesco tra Sette e Ottocento. Anzitutto, va precisato che questo concetto rappresenta una particolare declinazione della più generale nozione di *Gemeinsinn* o *sensus communis*,¹³ di cui possiamo individuare almeno tre accezioni, corrispondenti a tre diverse tradizioni filosofiche: a) in un primo significato, il *Gemeinsinn* evoca il concetto aristotelico di *koinè aisthesis*, ovvero di quel senso comune che coordina e porta a unità le singole percezioni provenienti dagli altri sensi. Ripresa anche dalla Scolastica, questa accezione di senso comune possiede una chiara matrice psicologico-conoscitiva. b) Il secondo significato di *Gemeinsinn*, che si richiama alla tradizione culturale tedesca, indica una primaria capacità intellettuale comune agli esseri umani (*gemein Menschenverstand*), che consente un accesso immediato al reale senza il ricorso a procedimenti discorsivo-

¹⁰ F.I. NIETHAMMER, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», Bd. 1, 1795, Heft 1., pp. 1-45.

¹¹ HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in GW 4, cit.; trad. it. di R. BODEI, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

¹² HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, in GW 4, cit., pp. 174-187; tr. it. di J.H. MASCAT, *Come il senso comune comprende la filosofia – esposto sulla base delle opere del signor Krug*, in *Il bisogno della filosofia*, cit., pp. 69-84. Oltre a questa traduzione, segnaliamo anche l'edizione italiana curata da L. Azzariti-Fumaroli, *Come il senso comune debba comprendere la filosofia*, ETS, Pisa 2017.

¹³ Cfr. il lemma *Gemeinsinn* nel dizionario dei fratelli Grimm: http://woerterbuch-netz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG07583#XGG07583 (ultimo accesso 6.5.2025).

inferenziali; per tale ragione si connette all'uomo di buon senso che, se tale, deve essere dotato di un sano intelletto umano (*gesund Menschenverstand*). c) Vi è, infine, un significato etico-politico del *Gemeinsinn* come *Gemeingeist*, *public spirit*, *esprit public*, che si richiama alla tradizione latina (Cicerone) e che, mediato da Giambattista Vico, viene ripreso dai moralisti inglesi (Shaftersbury, Hutcheson, Hume) e dalla Scuola scozzese del *common sense* (Reid, Beattie, Oswald).¹⁴

Concentriamoci sul secondo significato di *sensus communis* e, più esattamente, sulle conseguenze della riduzione del *Gemeinsinn* a *gemein* o *gesund Menschenverstand*, che si realizza nella cultura tedesca e che la differenzia dalla tradizione inglese e francese. Infatti, se per i protagonisti dell'Illuminismo inglese e francese, che si richiamano alla lezione di Vico e alla sua polemica con il razionalismo cartesiano,¹⁵ l'accezione critica del concetto di senso comune era strettamente connessa al suo significato etico-politico, «la metafisica wolffiana e la *Popularphilosophie* del XVIII secolo, per quanto si sforzassero di imparare e imitare i paesi guida dell'Illuminismo, Inghilterra e Francia, non potevano operare in sé una trasformazione per cui le mancavano completamente le condizioni politiche e sociali».¹⁶

Nel mondo tedesco, dunque, il concetto di senso comune va incontro a un progressivo processo di *intellettualizzazione*, perdendo così l'accezione storico-politica di derivazione latina. Questa rottura del nesso fra sfera teoretica e sfera pratica fa sì che il concetto di *Gemeinsinn* venga ricondotto, con pochissime eccezioni, al tema dell'articolazione delle facoltà fondamentali dell'essere umano e, perciò, inteso soltanto come una facoltà teoretica, ovvero la facoltà di giudicare (*Urteilkraft*), posta accanto alla coscienza morale e al gusto¹⁷. Questa peculiare piega teorica consente di spiegare le ragioni per le quali nel Settecento tedesco il concetto di senso comune fosse connesso alla facoltà di giudicare e fosse qualificato, anzitutto, come *gemein Verstand*.

In questo *milieu* filosofico si colloca anche la figura di Niethammer col suo saggio *Sulle*

¹⁴ Riprendiamo questa scansione da F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in «Verifiche», XIX, 1990, pp. 13-50: 16-21. Per una panoramica generale sul concetto di senso comune, cfr. E. AGAZZI (ed.), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004.

¹⁵ Giarrizzo qualifica il *sensus communis* nel pensiero vichiano come una *metodologia*: «la polemica contro 'Cartesio' è la polemica contro una civiltà sazia e sterile, che consuma e non inventa, una società destinata a perire al primo assalto. Epperò 'verosimile' e senso comune sono riproposti non come alternativa logica, ma come metodologia permanente, a garanzia d'una condizione intellettuale che consenta alla società di *nova invenire*: il loro contenuto pertanto non è dato (come nel caso del *vérum* e dell'*error*), ma definisce di volta in volta gradi diversi di sviluppo di una società. Il 'sensus communis' è quindi una piattaforma su cui, ed entro cui si costruisce incessantemente» (G. GIARRIZZO, *Del «Senso Comune» in Vico*, in ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 125-141: 135-136).

¹⁶ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2001, in particolare pp. 60-107: 77.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

pretese del senso comune nei confronti della filosofia, su cui Hegel ebbe a lungo modo di meditare. Questo testo gioca, infatti, un ruolo decisivo per comprendere la genesi delle pagine introduttive della *Differenzschrift* dedicate al *Rapporto della speculazione con il buon senso*.¹⁸ Com'è noto, negli anni trascorsi assieme allo *Stift* di Tubinga, Hegel e Niethammer entrarono in contatto con intellettuali come Christian Garve, Johann Georg Heinrich Feder, Christoph Meiners, Johann Georg Zimmermann, Friedrich Nicolai e Jakob Friedrich Abel.¹⁹ Quest'ultimo, in particolare, che fu insegnante di Hegel a Stoccarda e poi professore all'università di Tubinga, svolse una significativa opera di mediazione fra la filosofia scozzese del *common sense*, rappresentata da pensatori quali Reid, Oswald e Beattie, e le omologhe correnti tedesche.²⁰

Tale mediazione si inseriva nel quadro di una più ampia discussione incentrata sul concetto di scetticismo o, più esattamente, su ciò che potesse definirsi autentico scetticismo. Fra coloro che presero parte a questo dibattito vanno menzionati Carl Immanuel Diez e Johann Friedrich Flatt,²¹ che esercitarono una profonda influenza sul giovane Niethammer. Questi aveva rivolto,

¹⁸ Nel seguito, riprenderemo la tesi sostenuta da Vieweg, secondo il quale, in riferimento alla tematica del *common sense*, «il percorso del pensiero hegeliano può essere letto anche come una reazione *indiretta* al saggio di Friedrich Immanuel Niethammer “Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia”» (K. VIEWEG, «Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia». Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer, in M. CINGOLI (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 253-262: 253).

¹⁹ Per un approfondimento sull'ambiente dello *Stift* di Tubinga, cfr. C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 133 ss.; K. VIEWEG, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, pp. 59-99.

²⁰ «La vera filosofia» – afferma Abel – «è la filosofia del buon senso, così com'è stata presentata per esempio da Reid e da parecchi inglesi» (J.F. ABEL, *Theses philosophicae*, 1776, in Jacob Friedrich Abel, hrsg. von W. Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, p. 31). Sulla nozione di *common sense* nella filosofia scozzese cfr. F. RESTAINO, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, in particolare pp. 203-322. Sulla ricezione della filosofia del senso comune in Germania, si veda M. KUEHN, *Scottish Common Sense in Germany 1768-1800*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montréal 1987.

²¹ La *Kostellationsforschung* ha consentito di ricostruire dettagliatamente lo scenario delle controversie dell'epoca, aggiungendo tasselli decisivi al mosaico della filosofia classica tedesca. Cfr. D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004. Per le linee programmatiche di questa metodologia storiografica rinviando a Id., *Konstellationen. Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; M. MULSOW, M. STAMM (eds.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005. In ambito italiano, si vedano anche F. MICHELINI, “Ricerca per costellazioni”: aspetti e problematiche di una metodologia storiografica, in L. MALUSA (ed.), *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica italiana*,

infatti, grande attenzione al tema dello scetticismo, come testimonia una sua traduzione parziale degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico del 1792,²² tanto da poter essere annoverato, assieme ad altri allievi di Reinhold, nella cerchia dei cosiddetti «scettici del principio del fondamento [Grundsatz-Skeptiker]», i quali avevano mostrato il fallimento cui erano andati incontro i tentativi di Reinhold e Fichte di fondare il sapere in un principio superiore garantito da una evidenza immediata.²³

Proprio dalla difficoltà di pensare il fondamento del sapere come certezza immediata che non richiede alcuna ulteriore dimostrazione prende le mosse il saggio di Niethammer del 1795, che si propone di rispondere all'obiezione scettica secondo la quale un fondamento di questo tipo non sarebbe in grado di garantire universalità e necessità al conoscere. Ma come restituire al senso comune un fondamento che lo ponga al sicuro dalla critica dello scettico? Riconoscendo al cuore di quell'evidenza immediata una mediazione.

A questo scopo, Niethammer introduce due istanze: da un lato la filosofia, dall'altro l'intelletto comune, il quale esige che «la filosofia debba rispettare le sue pretese» e ritiene che i risultati di quest'ultima «non appena entrano in contraddizione con tali pretese, non possono essere in alcun modo valide».²⁴ Per uscire da questo circolo, la filosofia dovrebbe non soltanto mostrare di concordare con il senso comune, ma anche di essere immune all'obiezione scettica che abbiamo appena delineato. In altre parole, dovrebbe farsi carico di dimostrare *immediatamente* l'universalità e la necessità delle pretese dell'intelletto comune.

Niethammer ritiene che una tale dimostrazione riposi «nelle condizioni necessarie del soggetto», ovvero nelle «leggi originarie dello spirito umano [ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes]»,²⁵ che si configurano come un fatto, un dato imprescindibile, di cui neppure lo scettico può mettere in dubbio l'esistenza: «di ciò che non si può dimostrare filosoficamente non si può neppure dubitare filosoficamente».²⁶ Ponendo queste condizioni al di là del circolo della riflessione, Niethammer pensa così di aver fornito una dimostrazione che consente di riconciliare filosofia e senso comune mediante il riconoscimento di un'immediatezza collocata *prima* della riflessione in una dimensione connaturata, intrinseca allo spirito umano. Tuttavia, nel far ciò, «Niethammer si pone nella tradizione, che prima aveva attaccata con argomenti scettici, del

Franco Angeli, Milano 1999, pp. 51-59; M. TEDESCHINI (ed.), *La ricerca per costellazioni. Metodo, scostamenti, casi di studio*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2020.

²² F.I. NIETHAMMER, *Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empirikus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker*, «Beyträge zur Geschichte der Philosophie», 1792, Heft 2.

²³ K. VIEWEG, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skeptizismus‘*, Fink, München 1999, p. 100.

²⁴ NIETHAMMER, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, cit., p. 7.

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ Ivi, p. 25.

common sense e del suo concetto di fatti di coscienza dati, ‘innati’». ²⁷

3. Speculazione e buon senso nella *Differenzschrift*

Hegel aveva probabilmente in mente l'aporia cui conduceva l'argomentazione di Niethammer, ²⁸ quando nella *Differenzschrift* distingue anch'egli filosofia e senso comune: «la speculazione comprende [...] bene il buon senso, ma il buon senso non comprende il fare della speculazione». ²⁹ È possibile, dunque, conciliare queste due istanze, stante la loro iniziale disparità? Hegel sostiene che la soggettività ha fiducia nei confronti delle verità del senso comune, poiché *sente* in esse «l'assoluto che lo accompagna, e questo solo dà loro significato». ³⁰ L'assoluto è presente nel buon senso nella forma di un sentire, di un sentimento che la filosofia va ad intaccare con il suo portato di verità. Allora il buon senso non soltanto non comprende la speculazione, «ma deve anche odiarla, se ne fa esperienza; e detestarla e perseguitarla, se non si trova nella completa indifferenza della sicurezza». ³¹ Con espressioni che caratterizzeranno il percorso della coscienza fenomenologica, Hegel descrive l'ostinazione dell'intelletto comune, il quale si mostra non soltanto incline a rifiutare la comprensione delle verità filosofiche, ma si sente attaccato da queste ultime, nella misura in cui esse rovesciano il suo mondo di certezze immediate e lo gettano nella «via del dubbio e della disperazione».

Ciò appare evidente, se si confronta il differente rapporto che speculazione e buon senso intrattengono con l'assoluto: mentre per la prima «la conoscenza ha realtà solo in quanto è nell'assoluto», per cui «il conosciuto e il saputo, quali vengono espressi per la riflessione ed hanno quindi una forma determinata, sono per essa nello stesso tempo annullati», «il buon senso non può comprendere come ciò che è immediatamente certo per esso sia nello stesso tempo un niente per la filosofia; sente infatti nelle sue verità immediate solo il loro rapporto con l'assoluto, ma non distingue questo sentimento dalla loro manifestazione». ³² Se, dunque, la speculazione

²⁷ VIEWEG, «Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia», cit., p. 258.

²⁸ In una lettera a Schelling del 30 agosto 1795, Hegel così si esprimeva a tal riguardo: «spero di ricevere tutti i giorni il “Journal” di Niethammer e mi rallegro soprattutto per i tuoi contributi», riferendosi alla pubblicazione dei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* che Schelling gli aveva annunciato in una sua lettera precedente del 21 luglio 1795 (*Briefe von und an Hegel*, 4 voll., hrsg. von J. HOFFMEISTER, F. NICOLIN, Hamburg 1952-1960, Vol. I, pp. 28-29; tr. it. di P. MANGANO, *Epistolario*, vol. 1 (1785-1808), Guida, Napoli 1983 p. 22).

²⁹ HEGEL, *Differenz*, cit., p. 20; trad. it., p. 22.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 21; tr. it., p. 23.

³² Ivi, p. 20; tr. it., p. 23.

assume il carattere limitato della manifestazione, la quale acquista un significato veritativo soltanto in rapporto all'assoluto, il senso comune, pur *presentando* questo sentimento della totalità, non è in grado di staccarsi dalla certezza delle proprie verità immediate e continua, perciò, a rimanere arroccato ad esse.³³

A ben vedere, però, il confronto qui non è fra due termini, speculazione e buon senso, bensì fra tre e include anche il concetto di riflessione, che va a complicare il quadro sinora delineato. Hegel sottolinea il disorientamento che colpisce il buon senso quando entra in contatto con la riflessione:

il buon senso può essere disorientato dalla riflessione; non appena si abbandona alla riflessione, ciò che ora esprime come principio per la riflessione, ha la pretesa di valere per sé, come un sapere, come conoscenza, e il buon senso ha rinunciato alla sua forza che è quella di appoggiare le proprie pretese solo sulla totalità oscuramente presente in esso come sentimento e di opporsi unicamente così all'instabilità della riflessione.³⁴

La riflessione investe la certezza immediata delle verità del buon senso, inserendo in esse una pericolosa mediazione: mentre le pretese del buon senso, prese per sé, sono sostenute dall'idea di totalità, seppure avvertita soltanto oscuramente nella forma del sentimento, la riflessione assolutizza quelle pretese, le quali reclamano ora per sé autonomia e indipendenza. Agendo come «*intentio obliqua*» dell'intelletto,³⁵ la riflessione cristallizza le determinazioni del senso comune sulla base di una completa astrazione dal concetto di totalità cui esse afferivano, eliminando quel residuo empirico che ancora sussisteva nell'astrazione operata dall'intelletto.

Abbiamo qui a che fare con un «astratto perfettamente astratto» che è diventato «puro concetto».³⁶ Per tale ragione, quelle verità che, in prima istanza, erano innervate dal sentimento della totalità, appaiono ora, isolate intellettualisticamente, «come mezze verità».³⁷ Subentra, a questo punto dell'argomentazione hegeliana, un livello superiore di astrazione che non si limita alle pretese dell'intelletto di buon senso, ma che include anche quelle pseudo-filosofie che hanno elevato a seconda potenza tali pretese, infondendo in esse l'idea che potessero aver valore prese

³³ «Infatti come per il buon senso è assoluta l'identità dell'essenza e della contingenza delle sue pretese e non può separare dall'assoluto i limiti fenomenici, così anche ciò che il buon senso separa nella coscienza è assolutamente opposto e ciò che riconosce come limitato non può unificarlo nella coscienza con l'illimitato. Identici in esso, tale identità tuttavia è e rimane un interiore, un sentimento, un non-riconosciuto e un inespresso» (ivi, p. 21; tr. it., p. 23).

³⁴ Ivi, p. 20; tr. it., p. 22.

³⁵ W.C. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie*, cit., p. 96, che la riprende da N. HARTMANN, *La fondazione dell'ontologia*, trad. it. di F. BARONE, Milano 1963, il quale, a sua volta, traduce con *intentio recta* e *intentio obliqua* le espressioni della Scolastica *intentio prima* e *intentio secunda*.

³⁶ G. DOZZI, *La «riflessione» negli scritti jenesi di Hegel*, cit., p. 433.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Differenzschrift*, p. 20; tr. it., p. 22.

nella loro unilateralità e indipendenza.

Secondo Hegel, però, questa operazione di potenziamento dell'astrazione ha l'indubbio vantaggio di aver radicalizzato a tal punto la scissione da richiedere l'affermazione di un bisogno di unificazione. Certamente la pervicacia del sano intelletto umano preferisce mantenersi nella propria inerzia, tuttavia tale inerzia necessita di essere sbloccata sul suo stesso terreno, fino al punto in cui «l'intelletto umano si smarrisce sempre di più nelle sue imprese e nel sapere intellettualistico, fino a che si rende capace di sopportare il togliere questo smarrimento e l'opposizione stessa».³⁸ Hegel auspica, dunque, che lo smarrimento del *gesund Menschenverstand* si traduca in un suo autosuperamento riflessivo, di modo che esso non abbia di fronte soltanto «il lato distruttivo della speculazione», ovvero quell'aspetto che lo conduce a dubitare di tutte le sue certezze immediate, bensì sia capace di comprendere anche il lato costruttivo della speculazione, la quale «richiede nella sua più alta sintesi del cosciente e del non-cosciente anche l'annientamento della coscienza stessa».

Così – prosegue il testo hegeliano – «la ragione precipita nel suo proprio abisso e la sua riflessione dell'assoluta identità e il suo sapere e se stessa, e in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, che è il mezzogiorno della vita, possono incontrarsi tutti e due».³⁹ Si tratta di una conclusione piuttosto criptica che richiama alcuni termini noti della *Differenzschrift* impiegati qui non senza qualche ambiguità: si dice, anzitutto, che la ragione deve precipitare nell'abisso (*Abgrund*), di contro alla consueta affermazione secondo la quale la ragione coincide con l'assoluto e, dunque, rappresenta il culmine dell'edificio del sapere; poi, entrano in scena la riflessione e l'intelletto raziocinante; si auspica, infine, una conciliazione fra queste due istanze.

Senza soffermarci oltre sulle metafore della notte e del mezzogiorno, la cui presenza è attestata in diversi luoghi del saggio del 1801, il punto chiave di queste righe è costituito dalla congiunzione che lega sapere razionale e intelletto riflettente, che va ricondotta al compito della speculazione di annientare la coscienza per tenere insieme i termini dell'opposizione. Come la totalità si ristabilisce dalla più grande scissione, parimenti la notte dell'intelletto raziocinante si rovescia nel mezzogiorno della vita, vale a dire la separazione è, al contempo, anche mediazione, nella misura in cui l'assoluto stesso presiede al proprio processo di automanifestazione. Questo processo non esclude neppure la speculazione, che deve riconoscere il proprio limite, ovvero togliere sé stessa come comprensione dell'assoluto (anch'essa, dunque, è soggetta al processo che abbiamo appena delineato). Forse, può essere interpretata in questa direzione l'affermazione hegeliana secondo la quale anche la ragione precipita nel suo proprio abisso.⁴⁰

³⁸ Ivi, p. 23; tr. it., pp. 25-26 (traduzione leggermente modificata).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Sulla scorta dell'interpretazione di Jean Wahl, Merker legge queste righe conclusive del paragrafo sul *Rapporto della speculazione con il buon senso* in connessione con la *Fenomenologia* e, in modo particolare, con la figura della coscienza infelice, il cui stato di infelicità «è destinato ad essere contemporaneamente e immediatamente il rovesciamento nella *certezza dell'autocoscienza*» (N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 204 ss.).

4. La penna di Krug

Il saggio *Come il senso comune comprende la filosofia*, scritto in polemica con Krug,⁴¹ consente di ampliare la prospettiva della *Differenzschrift* e di mettere al centro della discussione uno snodo teoretico fondamentale per la riflessione hegeliana di questi anni: il ruolo della contingenza nel quadro di un'immunizzazione della filosofia dall'illusione e dall'errore attraverso una teoria che sia capace di assegnare loro una funzione nel sistema del sapere. In una lettera a Mehmel del 26 agosto 1801, Hegel, dopo aver accomunato la figura di Krug a quelle di Reinhold e Bouterwek, dichiarava caustico che ciascuno di costoro «qualifica di originalità la propria forma di ragionamento insignificante e particolarmente casuale, e si comporta come se fosse realmente un filosofo; il perno attorno al quale dobbiamo senza dubbio ruotare è l'affermazione che questi signori non hanno filosofia alcuna».⁴² Infine, annunciava a Mehmel che si sarebbe occupato presto di Krug e Werneburg.

L'annuncio si concretizza qualche mese più tardi nel saggio contro il dogmatismo dell'intelletto comune, apparso sul primo fascicolo del «Giornale critico» nel gennaio del 1802. Agli occhi di Hegel, Krug incarna una tradizione di pensiero che prende le mosse da Kant, il quale, di fronte ai tentativi idealistici, aveva difeso la necessità per la filosofia trascendentale di non escludere il comune intelletto di buon senso, «purché sufficientemente coltivato per affrontare queste ricerche astratte».⁴³ Al contempo, però, Kant aveva criticato l'appello al comune intelletto nell'ambito metafisico.⁴⁴

⁴¹ Wilhelm Traugott Krug era stato professore di filosofia e teologia presso l'università di Francoforte (1801) prima di occupare la cattedra di Kant a Königsberg (1804). La sua attività di docenza si era poi conclusa presso l'università di Lipsia (1809). Il saggio hegeliano si concentra, in particolare, su tre opere di Krug: *Lettere sulla dottrina della scienza* (1800); *Lettere sul più recente idealismo* (1801); *Disegno di un nuovo organon della filosofia* (1801). Cfr. *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 174; tr. it., p. 69. Per un'analisi della figura di Krug in relazione al tema del passaggio dal rappresentazionalismo a un diretto realismo sensista, cfr. B. BOWMAN, *Glauben und Wissen. W.T. Krug im Übergang vom Repräsentationalismus zum „direkten“ Wahrnehmungsrealismus*, in ID., K. VIEWEG (eds.), *Wissen und Begründung, Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext der neuzeitlicher Wissenskonzeption*, in «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», VIII, 2003, pp. 141-154.

⁴² *Briefe von und an Hegel*, cit., pp. 63-64; tr. it., p. 47.

⁴³ I. KANT, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, tr. it. di O. MEO, Il Melangolo, Genova 1990, p. 399.

⁴⁴ «È consueto pretesto di cui sogliono servirsi questi falsi amici del comune intelletto umano [...] il dire, che pur devono alla fine esserci delle proposizioni che sian certe immediatamente, e di cui non si ha bisogno non solo di dare alcuna prova ma neppure di addurre affatto una ragione, giacché altrimenti non si arriverebbe mai alla fine nel dar le ragioni dei propri giudizi; ma a prova di questo diritto essi non possono mai addurre, all'infuori del principio di contraddizione [...], qualcosa di indubitato, che essi possono attribuire immediatamente al comune intelletto umano, fuorché le proposizioni matematiche [...]. Ma questi son giudizi che sono immensamente

Il saggio hegeliano si articola attorno a due punti fondamentali: a) l'incapacità delle filosofie del senso comune di comprendere i sistemi di impronta idealistica, nella fattispecie i sistemi di Fichte e Schelling; b) la speculazione come antidoto contro la limitatezza di tale posizione pseudofilosofica che afferma l'indipendenza della realtà oggettiva e la datità dei fatti di coscienza. Ciò che Krug contesta all'autore della *Wissenschaftslehre* è l'autonomia dell'Io, vale a dire l'atto originario mediante il quale l'Io si pone in modo assoluto. Dal suo punto di vista, questa autolimitazione originaria sarebbe assimilabile alla coscienza empirica, da cui, invece, Fichte voleva affrancare la soggettività speculativa: «per <quanto riguarda> l'interesse di questa autonomia [...]» – così Hegel che parafrasa Krug – «è completamente indifferente se l'Io agisca necessariamente nel modo in cui agisce a causa della sua natura esteriore o di una <natura> interiore». E però – ribatte Hegel – «nonostante l'interesse dell'autonomia non sia sufficientemente soddisfatto per mezzo dell'idealismo trascendentale, si è ottenuto tuttavia moltissimo per l'interesse speculativo della ragione; qui tutto è luce e chiarezza, l'Io lascia e vede sorgere tutto davanti ai suoi occhi». ⁴⁵ Krug non avrebbe colto, quindi, l'interesse speculativo che riposa nell'autoposizione dell'Io fichtiano.

Analoga nei contenuti appare anche la polemica contro la filosofia trascendentale di Schelling, al quale Krug rivolge due ordini di accuse. In primo luogo, egli contesta la *petitio principii* nella quale cadrebbe il sistema schellinghiano, il quale, dopo aver dichiarato che la filosofia non deve avere presupposti, presuppone l'assoluto come $A=A$, come identità e differenza:

questa contraddizione – sottolinea Hegel – è esattamente quella che il senso comune [*der gemeine Verstand*] risconterà sempre nella filosofia; il senso comune colloca l'assoluto esattamente sullo stesso piano del finito ed estende all'assoluto i requisiti che vengono fatti valere rispetto al finito. Così in filosofia è richiesto di non porre niente di indimostrato; il senso comune trova immediatamente l'inconsequenza che è stata commessa: scoprire che non si è dimostrato l'assoluto. ⁴⁶

Schelling penserebbe, dunque, nei termini di un presupposto quel principio assoluto da cui dedurrebbe poi la totalità delle rappresentazioni fenomeniche, inficiando così il proprio sistema. Hegel risponde a questa critica, osservando che l'assoluto ha in se stesso il proprio fondamento e non in un postulato posto al di fuori di esso, poiché si produce a partire da se stesso, ovvero è ragione diveniente. In secondo luogo, nel sistema schellinghiano Krug denuncia l'assenza di una

diversi da quelli della metafisica [...]. Nella metafisica, adunque, come scienza speculativa della ragion pura, non possiamo mai appellarci al comune intelletto umano» (KANT, *Prolegomeni*, cit., pp. 269-270). Sul concetto di senso comune in Kant, si veda, oltre allo studio di Menegoni richiamato in precedenza, anche M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano 1998. Più recentemente, questo tema è stato affrontato anche da S. FELOJ, *Il dovere estetico. Normatività e giudizi di gusto*, Mimesis, Milano-Udine 2018; Z. ZHOUHUANG, *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, De Gruyter-Brill, Berlin-Boston 2016.

⁴⁵ HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand*, cit., p. 176; tr. it., p. 72.

⁴⁶ Ivi, p. 178; tr. it., p. 73.

deduzione della realtà delle determinazioni fenomeniche. Si tratta, dal punto di vista hegeliano, di un'obiezione di impronta squisitamente empirista. Con una celebre battuta, Krug pretenderebbe, infatti, «che venga dedotto ogni cane e ogni gatto e perfino la sua penna e poiché questo non accade, egli pensa che [...] non si sarebbe dovuta dare l'impressione di voler dedurre l'intero sistema delle rappresentazioni».⁴⁷

Hegel controbatte che una tale deduzione non è appannaggio dell'idealismo, bensì della filosofia della natura. Ciò che Krug pretende dall'idealismo è, in realtà, «qualcosa da poco», poiché, nella prospettiva hegeliana, la singola rappresentazione, lungi dall'essere concreta, rappresenta piuttosto un'astrazione dalla concretezza della totalità razionale. Si può certamente mettere sullo stesso piano, come fa Krug, la propria penna, le forme organiche e le grandi individualità come Ciro, Mosè, Alessandro Magno e Gesù, tuttavia, così facendo, per Hegel, non si coglie un punto fondamentale, non si comprende cioè che fra questi enti sussiste una gerarchia ontologica basata sul grado di soggettività che li contraddistingue, la quale soltanto appare in grado di giustificare la necessità di una loro deduzione.

5. «L'ignoranza della filosofia» e la verità del buon senso: verso la Fenomenologia dello spirito

Che la questione sul ruolo della contingenza e dell'empirico nel sistema del sapere non possa essere risolta con poche battute mordaci come avviene nel saggio del 1802, ma richieda una più profonda riflessione,⁴⁸ emerge dal fatto che Hegel stesso sentirà l'esigenza di ritornare sulla pretesa avanzata da Krug in diversi luoghi della sua riflessione successiva. Anzitutto nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, quando, dopo aver denunciato il pregiudizio della sua epoca secondo cui si può filosofare soltanto mediante il possesso della ragione naturale, Hegel si rivolge criticamente alle verità del buon senso,⁴⁹ di cui «non è difficile cogliere

⁴⁷ Ivi, p. 178; tr. it., p. 74.

⁴⁸ Henrich fa giustamente notare che, se per ricostruire la teoria hegeliana della contingenza si facesse riferimento soltanto ai primi anni jenesi e, dunque, al solo testo contro Krug, non si potrebbe che rimanere delusi a causa della mancanza del «concetto di contingenza necessaria». Nel saggio del 1802 Hegel sminuirebbe, infatti, il compito che Krug assegna all'idealismo, quello cioè di dedurre una rappresentazione materiale concreta come la sua penna, senza tuttavia respingere con argomenti solidi questa obiezione, ma limitandosi ad assumere un atteggiamento derisorio e canzonatore. Ciò avviene, secondo Henrich, perché lo Hegel di questi anni non dispone degli «strumenti concettuali» adeguati per liquidare definitivamente questa pretesa (D. HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186: 160).

⁴⁹ In tal senso, fin troppo nota è l'immagine della cicoria come surrogato del caffè: «riguardo alla filosofia propriamente detta, vediamo come la rivelazione immediata del divino e il sano buon senso – che non si è mai sforzato di coltivarsi né con la filosofia vera e propria, né con qualche

l'indeterminatezza e la stortura». Una coscienza abituata a tali verità, afferma che «le cose stanno esattamente così e così, e che tutto il resto sono *sofisticherie*: una parola d'ordine che il comune buon senso usa contro la ragione coltivata, allo stesso modo in cui, per designare la filosofia, l'ignoranza di essa s'è annotata una volta per sempre l'espressione *fantasticherie*».⁵⁰ L'atteggiamento di chi afferma che «le cose stanno così e così», senza argomentare ulteriormente, evoca le movenze della certezza sensibile che si limita ad *indicare* mediante l'uso di segni indessicali.

E tuttavia le cose non stanno precisamente così: Hegel critica qui non tanto la coscienza comune, di cui la *Fenomenologia* è chiamata a ricostruire le differenti declinazioni in rapporto all'assoluto, quanto piuttosto, di nuovo, l'atteggiamento pseudofilosofico di matrice empirista – non a caso Hegel lo qualifica come «ignoranza della filosofia [*Unwissenheit der Philosophie*]» – che vuole rivestire di scientificità le proprie «*fantasticherie*». Esso, infatti, «appellandosi al sentimento, all'oracolo interiore» – agendo così analogamente a chi pretende di cogliere il vero mediante “un salto mortale” o un “colpo di pistola”, per riprendere altre celebri immagini della *Prefazione* – «la fa finita con chi non sia d'accordo con lui; deve dichiarare di non aver altro da dire a colui che non ritrovi e non senta dentro di sé la medesima cosa».⁵¹ Nella prospettiva hegeliana, l'assenza di universalità nell'ambito del vero si traduce in una perdita dell'umanità – se con essa si intende «la comunanza delle coscienze» – e in un ricadere della soggettività nel regno animale, in cui domina soltanto il sentimento.⁵²

Ma è nell'*Enciclopedia* che il tema della contingenza viene nuovamente ridefinito con esplicito riferimento a Krug: «l'accidentalità [...]» – si legge nel § 250 – «ha il suo diritto nella sfera della natura», soprattutto nelle «formazioni concrete, che però, come cose di natura, sono concrete solo *immediatamente*», vale a dire sono dotate di una serie di proprietà ciascuna delle quali è indifferente alle altre e rispetto alle quali la stessa soggettività è indifferente, la quale le lascia sussistere nella loro estraneità e accidentalità.⁵³ Questa «*impotenza* [*Ohnmacht*] della natura»,⁵⁴

altra sorta di sapere – si reputino senz'altro un perfetto equivalente e un surrogato altrettanto buono del lungo cammino della formazione culturale e del movimento, ricco quanto profondo, tramite cui lo spirito giunge al sapere: quasi al modo in cui si decanta la cicoria come surrogato del caffè» (HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 46-47; tr. it., p. 49).

⁵⁰ Ivi, p. 47; tr. it., pp. 50-51.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW 20, unter Mitarbeit von U. RAMEIL, hrsg. von W. BONSIEPEN, H.-C. LUCAS, Meiner, Hamburg 1992, p. 239; tr. it. di B. CROCE, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 224.

⁵⁴ Ivi, p. 240; tr. it., p. 224. Come rileva Illetterati, «l'impotenza della natura – che secondo Hegel si manifesta in modo evidente in quegli *aborti della natura* che sono i prodotti ibridi e le mostruosità – e il conseguente riconoscimento dei limiti della filosofia costituiscono perciò anche

lungi dall'essere una questione di poco conto, si configura come un limite per la deduzione filosofica. «Tracce della determinazione concettuale» – aggiunge Hegel – «si possono proseguire certamente fin nelle cose più particolari; ma il particolare non si esaurisce con quella determinazione». E però questa traccia non deve essere scambiata «per la totalità della determinazione degli esseri naturali». ⁵⁵ Al concetto è precluso un accesso incondizionato al regno della natura, la quale continua a mantenersi in una zona anfibia tra ciò che può essere compreso *begreiflich*, ovvero le «tracce della determinazione concettuale», e ciò che, invece, è destinato a rimanere *unbegreiflich*.

Dalla conclusione per cui nell'ente empirico naturale permane un'opacità riconducibile a una contingenza, che non si lascia comprendere concettualmente, deriva che sarebbe «quanto di più sconveniente si possa immaginare il pretendere dal concetto che esso debba intendere concettualmente siffatte accidentalità». ⁵⁶ Nella prospettiva hegeliana, questa superiorità ontologica del concetto che, era assente, invece, nel testo jenese contro Krug (sebbene anche lì Hegel avesse abbozzato una sorta di gerarchia ontologica fra i differenti enti), consente, in ultima analisi, di includere quel margine empirico *unbegreiflich* nella totalità dello spirito, senza che l'indipendenza della scienza venga intaccata dalla infinita varietà delle determinazioni naturali. ⁵⁷ Sulla scorta di ciò – per riprendere un aneddoto riportato da Henrich – Hegel poteva rispondere

una sorta di apertura di spazio all'interno della stessa filosofia della natura nei confronti delle scienze empiriche della natura. Proprio in quanto la natura, determinata nel suo modo d'essere innanzitutto come esteriorità, e quindi conseguentemente come accidentalità e mancanza di autodeterminazione dei suoi prodotti, non può essere compresa *concettualmente* nell'infinita varietà e molteplicità, delle sue particolarizzazioni, assume diritto e giustificazione, nella sua indagine, la ricerca empirica» (L. ILLETTERATI, P. GIUSPOLI, G. MENDOLA, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, p. 209, nota 27).

⁵⁵ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 240; tr. it., p. 225.

⁵⁶ «*Jene Ohnmacht der Philosophie setzt Grenze und das Ungehörigste sei es, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen*» (*ibidem*).

⁵⁷ Questo punto è stato ripreso criticamente anche da Meillassoux: «per Hegel, il segno stesso della necessaria imperfezione della natura (un'imperfezione attraverso la quale l'assoluto deve passare per essere davvero ciò che è – l'assoluto) è il suo corrispondere solo parzialmente al concetto hegeliano di natura. Nel seno del processo dell'assoluto, è necessario che sia dato un momento di pura irrazionalità, marginale ma reale, che garantisce al Tutto di non avere l'irrazionale al di fuori di sé e quindi gli consenta di essere autenticamente il Tutto. Ma una contingenza di questo tipo è dedotta da un processo dell'assoluto, che in se stesso, in quanto totalità razionale non ha nulla di contingente. La necessità della contingenza non è insomma ricavata dalla contingenza presa da sola, ma da un Tutto ontologicamente superiore ad essa: in ciò risiede la differenza tra la dimensione del fattuale e la dialettica» (Q. MEILLASSOUX, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, tr. it. di M. SANDRI, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 101).

all'osservazione critica di uno studente, secondo il quale in Sudamerica esistessero generi di piante non corrispondenti al suo concetto di pianta, che «lui non era affatto interessato a tali apparenze false», le quali «meritavano tanta poca attenzione come la penna di Krug».⁵⁸

Il percorso tracciato in questo saggio ha avuto l'obiettivo di mostrare come, nella trattazione hegeliana del senso comune attraverso il confronto con le riflessioni di Niethammer e Krug, sia in gioco molto più che una semplice critica ai tentativi di volgarizzazione della filosofia. Hegel scorge nel senso comune un elemento essenziale e generativo del sapere speculativo. Ecco che allora l'analisi delle diverse forme del *gemein* o *gesund Menschenverstand* assume un carattere fondativo. Proprio come l'intelletto, di cui è espressione, il senso comune, pur essendo all'origine della scissione che, nella prospettiva hegeliana, caratterizza l'epoca moderna, è parte integrante dell'edificio del sapere. Non si tratta, dunque, di dare dignità all'*Unwissenheit der Philosophie* che vuole ammantare di scientificità i propri vaneggiamenti, piuttosto della necessità di mostrare le condizioni che presiedono alla realizzazione del sapere.

Da tale assunzione consegue che il processo della conoscenza non può arrestarsi alla formulazione di categorie fissate una volta per tutte, ma comporta la costante messa in discussione del noto in un incessante esercizio critico che rende la filosofia un luogo inospitale per l'inerzia del pensiero. Questa inospitalità, che Hegel comincia a tratteggiare già nei primi scritti critici jenesi, troverà una più articolata esposizione nel cammino fenomenologico. All'alba del 1807 è l'esperienza della coscienza a garantire alla conoscenza realtà oggettiva. Quando, nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, Hegel affermerà che l'oggetto della trattazione è soltanto «il sapere nel suo apparire (*das erscheinende Wissen*)»,⁵⁹ con l'aggettivo «*erscheinende*» egli non intenderà più il carattere *soltanto* illusorio di quel conoscere, bensì il fatto che esso necessita di essere giustificato nel corso del cammino che conduce al sapere assoluto, offrendo così una prima determinazione metodologica della questione fondamentale che lo aveva impegnato sin dai primi anni jenesi.

federica.pitillo@unina.it

(Università degli Studi di Napoli Federico II)

⁵⁸ HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, cit., pp. 167-168.

⁵⁹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 55; tr. it., p. 60.

GAIA CAVALLIN

SCETTICISMO E STORIA DELLA FILOSOFIA NELLO HEGEL JENESE

SKEPTICISM AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN HEGEL'S JENA YEARS

Although the most famous attempt of theoretical assimilation of skepticism comes from the Phenomenology of Spirit (1807), Hegel's early works from the Jena years – Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy (1801) and the Relation of Skepticism to Philosophy (1802) – provide an important contribution to the understanding of the centrality of concepts as difference and negation in the philosopher's thought. Hegel's involvement in the Skeptizismusstreit was not merely a way to engage in the most renowned debate of his era; rather, it was a testing ground for ideas – more or less aware – to reflect on the relationship between conceptual determinations.

Nonostante il tentativo più famoso di appropriazione teorica e speculativa dello scetticismo sia rappresentato dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807),¹ il *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802) e la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), poiché risalenti ai primi anni di Jena e, più in generale, al terreno accidentato lungo il quale nasce e si sviluppa il sistema, costituiscono un'importantissima testimonianza della centralità del negativo e della differenza, sulla cui base Hegel mostra una spiccata sensibilità storico-filosofica, nel confronto critico con i pensatori a lui precedenti e contemporanei. In particolare, l'intento del presente contributo è mettere in luce come l'intervento hegeliano nello *Skeptizismusstreit* non fu solo l'occasione di prendere parte ad un dibattito che coinvolgeva tutti i maggiori esponenti dell'età kantiana, ma anche la possibilità, più o meno consapevole, di pronunciarsi rispetto ad un certo ideale di filosofia e di storia della filosofia ancora lontano dal metodo dialettico, ma senz'altro orientato verso una riflessione sulla relazione tra determinazioni concettuali.

¹ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, G. Garelli (ed.), Einaudi, Torino 2014, pp. 140-

1. L'avvio dello Skeptizismusstreit

Nella filosofia tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento, dopo la pubblicazione della *Critica della ragion pura* (prima edizione nel 1781, seconda edizione nel 1787), l'interesse per lo scetticismo inizia a strutturarsi nell'ambito del dibattito postkantiano,² che presenta alcune prime forme di allontanamento nei confronti dell'idealismo trascendentale kantiano. Le questioni e i problemi che aveva posto la *Critica*, come l'esistenza della cosa in sé e il suo statuto, i limiti della conoscenza, le prerogative della ragione nella sua autonomia e nel suo rapporto con la fede, diventano il centro d'interesse privilegiato di diversi intellettuali idealisti. Il riferimento continuo a un fatto intellettuale, in questo caso il pensiero kantiano, la condivisione di progetti filosofici e, al contempo, delle biografie sono gli elementi fondamentali che determinano come l'idealismo si sia inizialmente sviluppato a partire dalla pretesa di cogliere gli elementi più importanti della tradizione kantiana al fine di definire, all'interno di essa, il compito del pensiero. La forza attrattiva di questo programma di ricerca ha spesso determinato un'estrema polarizzazione negli studi di questo campo teorico. In questo senso D. Henrich, grazie all'opera *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795), ha avuto il merito di fare luce su alcuni autori cosiddetti "minori", ma che hanno avuto un ruolo importante nel dibattito sullo scetticismo dell'epoca.³

Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), primo autorevole interprete della *Critica della ragion pura*, nelle *Lettere sulla filosofia kantiana* aveva espresso il proprio sostegno al pensiero kantiano, pur ritenendo che il criticismo non fosse stato portato a compimento: nonostante Kant avesse

² Cfr. P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929; V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1957; G. DURANTE, *Gli epigoni di Kant*, Sansoni, Firenze 1943; J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Abteilung III, Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd. I, Stuttgart 1931; D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971; D. BREAZEALE, *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 35, 4, June 1982, pp. 785-821; K. L. REINHOLD, *Concetto e fondamento della filosofia*, F. Fabbianelli (ed.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002; D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena 1790-1794*, Suhrkamp, Frankfurt 2004; L. PAREYSON, *Fichte: il sistema della libertà*, Ugo Mursia Editore, Milano 2012.

³ Fra questi: K. F. Stäudlin con il suo volume *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion* del 1794; W. G. Tennemann, che aveva pubblicato nel 1793 una traduzione del *Treatise* di Hume pubblicata insieme a una dissertazione sullo scetticismo filosofico di Reinhold (*David Humes Unterfuchung über den menschlichen Verstand neu überfezt von M. W. G. Tennemann nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus von Herrn Profeffor Reinhold in Jena Jena, im Verlag der akademischen Buchhandlung* 1793); F. Creuzer, allievo di Reinhold, con le *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe* (1793).

chiarito in che modo l'intelletto costituisse gli oggetti come fenomeni o rappresentazioni, non aveva spiegato, a suo dire, cosa fosse una rappresentazione. Di qui, il tentativo reinholdiano di ripensare la facoltà rappresentativa e il suo unico principio di attività, la coscienza, alla quale ricondurre le varie forme di sapere e le diverse attività spirituali, fra le quali, la storia della filosofia. Reinhold sostiene che in ogni determinazione la materia, ovvero il contenuto della rappresentazione stessa, dev'essere data, mentre la forma dev'essere prodotta e, dunque, posta dalla coscienza.⁴ Di conseguenza, la cosa in sé, non determinabile e non conoscibile, diviene la causa del contenuto della rappresentazione stessa. L'impostazione di Reinhold, agli occhi di Hegel, nonostante lo sforzo di assumere un punto di vista unitario, rimane di carattere dualistico poiché non si eleva al punto di vista sintetico. Questo aspetto è particolarmente degno di nota rispetto alla ragione dell'opposizione di Hegel a Reinhold stesso e, più in generale, alle filosofie della riflessione.⁵ Il noumeno kantiano, infatti, aveva ricondotto i limiti della conoscenza al solo ambito dell'esperienza che, per Reinhold, non può essere considerata il fondamento autentico del conoscere poiché le caratteristiche che le spettano, necessità e universalità, sono tali soltanto in senso derivato, ovvero partendo dal presupposto che il concetto dell'esperienza debba essere assunto. In altre parole, per Reinhold, alcuni concetti della *Critica* come quello di esperienza, di rappresentazione o di oggetto sono stabiliti come fondamenti senza che ciò sia provato.⁶ Il fondamento

⁴ «In ogni rappresentazione, bisogna fornire il materiale nudo e crudo e da esso deve essere prodotta la forma. La rappresentazione sorge *nella e con* la coscienza. La coscienza è possibile solo attraverso la rappresentazione; [...]. Ma la rappresentazione non è possibile nemmeno senza la coscienza poiché la natura della rappresentazione risiede effettivamente in quella relazione reciproca tra soggetto e oggetto mediata dalla materia e dalla forma unite nella rappresentazione [...]. Queste componenti non possono avere la stessa origine. Solo la mera forma, cioè ciò con cui la rappresentazione si riferisce al soggetto, ciò che è inerente a essa rispetto al soggetto, può sorgere attraverso la facoltà del soggetto; la materia, invece, ciò con cui la rappresentazione si riferisce all'oggetto, ciò che è peculiare all'oggetto, non può sorgere attraverso la facoltà del soggetto, ma deve essergli data» (K.L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Widtmann, Praga 1795, pp. 256-257, trad. mia).

⁵ A. BAUSOLA, *Sul criticismo nell'età preromantica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», L, 1958, 5/6, pp. 547-554, pp. 547-548.

⁶ A questo proposito: «Chiamo fondamento della Critica della ragione quei concetti e proposizioni che in quest'opera (poiché in nessun caso tutto può essere provato) sono posti come dati senza prova e sono alla base di tutti gli sviluppi e delle prove contenuti in essa. Tali concetti sono quelli di esperienza, rappresentazione, oggetto, giudizio, inferenza, ecc. [...] Il concetto di esperienza, ad esempio, "come rappresentazione degli oggetti presentati dalla sensibilità o percepiti sensorialmente, in un determinato o necessario collegamento" doveva essere presupposto con tutte le sue caratteristiche come un concetto che non richiedesse ulteriori discussioni, se la possibilità dell'esperienza doveva costituire il principio della deduzione delle forme della rappresentazione» (K.L. REINHOLD, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Vol. I.

del sapere, invece, doveva essere rintracciato nella coscienza in sé, dal momento che essa si compone di parti semplici, nel senso di non ulteriormente analizzabili e, di conseguenza, evidenti.⁷ Il problema della conciliazione tra ragion pura, ragion pratica e fede è, invece, affrontato da F. Creuzer, suo allievo, il quale sostiene come sia necessario:

[...] cercare ancora una teoria che valga sia per le esigenze della ragione pratica sia per le leggi della ragione speculativa nella loro necessaria generalità, e che unisca tra loro i rispettivi risultati, validi di per sé, in modo tale che nessuno dei due subisca la minima diminuzione. Ci restano due vie, quella critica e quella scettica, e la scelta su quale delle due dobbiamo percorrere per prima è presto decisa. Poiché lo scopo dello scetticismo, nel senso proprio e più rigoroso, non è altro che distruggere completamente ogni giudizio decisivo sull'oggetto, e gettarci nell'abisso senza fondo dell'incertezza e del dubbio.⁸

È la facoltà del giudizio, ovvero il «sacro, necessario e operante interesse che l'umanità nutre per certe verità»⁹ a rendere impossibile la sospensione scettica (*epoché*). In altre parole, Creuzer sostiene che sia *moralmente* impossibile ogni tipo di indifferenza o abbandono di tutti quegli interrogativi che stanno alla base della ricerca filosofica. L'individuo, in quanto essere agente, non può voler agire in un mondo di cui dubita l'esistenza. Egli deve, dunque, accettare la realtà di un mondo sensibile poichè le sue azioni morali non possono che riferirsi agli oggetti sensibili. Allo stesso modo, sono le idee intelligibili a cui quest'ultimi sono connessi che suscitano il bisogno di agire moralmente. La fede nel bisogno morale e quella nel mondo sensibile, dunque, sono entrambe necessarie poichè risiedono nella parte più intima di ciascun soggetto.

Le argomentazioni di Reinhold e quelle di Creuzer diverranno non solo il punto di partenza dello sviluppo dell'Io fichtiano, ma anche la base su cui si innesterà la critica scettica di G. E. Schulze. L'enucleazione della critica di quest'ultimo a Kant e Reinhold è condotta all'interno dell'opera *Ensidemo, ovvero sui fondamenti della filosofia degli elementi sostenuta a Jena dal sig. prof. Reinhold, assieme ad una difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione* (1792). Per Schulze, infatti, non è possibile ammettere nulla sulla cosa in sé e sulle origini, le condizioni e i limiti del sapere. Ciò si comprende attraverso un'argomentazione di base che segue tre direttive fondamentali: 1) la *Critica* e la *Filosofia Elementare* sono fondate sull'analisi dell'esperienza, che non può fornire alcun risultato definitivo in quanto particolare e provvisoria e, per tale ragione, sono altrettanto provvisorie la *Critica* e la *Filosofia Elementare* stesse; 2) Se, secondo Kant, alla cosa in sé non può essere applicata la categoria di causalità, in quanto le categorie, funzioni

das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, F. FABBIANELLI (ed.), Meiner, Amburgo 2003, p. 226, trad. mia).

⁷ F. FABBIANELLI, *Sul concetto di fondamento in Karl Leonhard Reinhold (1789-1792). Sei tesi sul passaggio dalla Critica della ragione alla Filosofia elementare*, in «Revista de Filosofia Aurora», XXX, 2018, 51, pp. 613-614.

⁸ F. CREUZER, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, bei Georg Friedrich Heyer, Giessen 1793, p. 65. (trad. mia).

⁹ Ivi, p. 81. (trad. mia).

dell'intelletto, possono operare soltanto nell'ambito dei fenomeni, allora le due opere si rivelano contraddittorie; sostenere come Reinhold la possibilità che la coscienza sia causa della forma e la cosa in sé sia causa della materia della rappresentazione significa ammettere che la coscienza e la cosa in sé sono a loro volta di natura fenomenica oppure significa riconoscere che né l'una né l'altra spiegano in termini causali la rappresentazione; 3) ambedue le argomentazioni si basano su come giustificare l'esperienza dal punto di vista logico-formale e non sul principio reale.

Esiste, a ben guardare, una questione di fondo tanto in Reinhold quanto in Schulze. Entrambi si muovono all'interno di un rinnovato studio dello scetticismo, che Kant stesso aveva reso possibile, ricercando un principio primo che sia al medesimo tempo fondamento, ma che non può essere affermato come incondizionato, poiché legato ad una giustificazione logico-formale di carattere soggettivo (in Reinhold validata fattualmente e, di conseguenza, pur sempre empirica, in Schulze ricercata sul piano della «certezza innegabile nei fatti della coscienza»). Nel 1802, quando pubblica la *Critica della filosofia teoretica*, Schulze radicalizza le posizioni sostenute in *Enesidemo* e, affidando certezza innegabile soltanto ai fatti di coscienza, rende esplicita l'impossibilità di guadagnare un principio primo. La conseguenza è quella di constatare l'incapacità della filosofia teoretica di giungere al vero e risolverla nelle singole scienze di carattere fenomenico.

In questo senso, è possibile comprendere il significato dell'intervento hegeliano all'interno dello *Skeptizmusstreit* attraverso l'opera *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802) e la critica alle filosofie della riflessione, messa a tema nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* e in *Fede e sapere*. L'estensione del trascendentale kantiano dall'ambito dell'a priori all'ambito della facoltà rappresentativa, relazionata tanto alla forma quanto alla materia operata da Reinhold e la radicalizzazione delle sue conclusioni in chiave scettica elaborata da Schulze sono i passaggi che maggiormente condizionano il dibattito in merito al ruolo e allo statuto della filosofia. Il confronto in termini storico-filosofici con lo scetticismo, interesse costante lungo l'intero corso della riflessione hegeliana, nei primi anni jenesi, pur essendo oggetto di uno studio di carattere ancora preliminare, rappresenta uno stadio importante della riflessione di Hegel che, confrontandosi con la tradizione filosofica, definisce e fa emergere, talvolta per continuità, talvolta per contrasto, nuclei concettuali significativi di quella che si sta definendo come la propria elaborazione concettuale.¹⁰ Non a caso, all'inizio della *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, nata allo scopo di definire i punti di distanza tra i due pensatori dopo che Reinhold ne aveva accomunato i principi, Hegel riprende quanto formulato da Reinhold in merito alla storia della filosofia, il cui compito era quello di portare avanti i punti di vista peculiari dei singoli predecessori allo scopo di approfondire la conoscenza umana mediante nuovi punti di vista. Una concezione di tal genere riduce la filosofia a una serie di «esercizi preparatori» e la peculiarità della forma di un sistema filosofico non può essere interpretata come dirimente nello sviluppo del sistema filosofico successivo o come compimento dei sistemi filosofici precedenti. Dal momento che, «in relazione all'intima essenza della filosofia non vi sono né predecessori né successori», i sistemi filosofici che si susseguono nel tempo non sono altro che l'espressione di

¹⁰ R. BODEI, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, R. BODEI (ed.), Mursia, Milano 1971, p. XIII.

un'unica verità. In questo senso, la peculiarità di un sistema filosofico non è l'opera parziale o imperfetta di una particolare tecnica che si affina del tempo, ma una determinata espressione dell'attività universale della ragione e per tale motivo risulta pienamente compiuta. La storia della filosofia:

[...] ha valore e interesse unicamente se si attiene a questo punto di vista; altrimenti essa non ci presenta la storia della ragione eterna ed una che si espone nella molteplicità infinita delle sue forme, ma nient'altro che un racconto di avvenimenti casuali dello spirito umano e di opinioni insensate.¹¹

Come sarà possibile riscontrare nel prossimo paragrafo, la molteplicità di sistemi filosofici insieme all'ideale di progressività del pensiero è ciò che ha condotto allo scetticismo rispetto alla possibilità di conseguire un'idea unitaria di filosofia.

2. Lo scetticismo e la storia della filosofia

Il *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* compare per la prima volta nel 1802,¹² nel secondo fascicolo della prima annata del *Kritisches Journal der Philosophie*, rivista che accompagna l'esordio filosofico e accademico di Hegel in collaborazione con Schelling.¹³ Si tratta di uno scritto particolarmente rilevante in quanto, giudicando positivamente lo scetticismo antico attraverso la polemica con lo scetticismo moderno di Schulze, Hegel individua nel primo un punto di passaggio verso l'ideale di filosofia come ragione speculativa e compie una prima forma di valutazione di sistemi filosofici differenti. Il testo può essere interpretato come una prima tappa di un lungo percorso, nella quale Hegel sperimenta un primo approccio storia della filosofia.¹⁴

L'opera nasce come la recensione critica dell'opera *Critica della filosofia teoretica* (1802) del

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, R. BODEI (ed.), RBA, Milano 2017, p. 29.

¹² Si tratta del terzo articolo in ordine temporale scritto sulla rivista, preceduto da *Sull'essenza della critica filosofica in genere e sul rapporto di essa con l'attuale situazione della filosofia in particolare* e *La filosofia secondo il comune intelletto umano, in riferimento alle opere del signor Krug* e seguito dai saggi *Fede e sapere, ovvero la filosofia della riflessione e della soggettività nella compiutezza delle sue forme, come filosofia kantiana, jacobiana e fichtiana*, e *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*.

¹³ HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, cit., p. 5.

¹⁴ Come rilevato da Karl Rosenkranz, ancor prima di tenere le prime lezioni sulla storia della filosofia (1805-1806), Hegel aveva dimostrato la sua familiarità con questa materia nei saggi del *Kritisches Journal der Philosophie*; cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, R. BODEI (ed.), Mondadori, Milano 2012, p. 485.

coevo filosofo Schulze e la sua messa in discussione della filosofia trascendentale kantiana che aveva obbligato i contemporanei, Hegel compreso, a elaborare strumenti concettuali per combattere quelle considerazioni che prendevano di mira la filosofia teoretica «[...] per appiccarvi il fuoco [...] e per bruciarla fino alle fondamenta».¹⁵ Nella *Vita di Hegel* (1844), Karl Rosenkranz ricorda come Hegel avesse iniziato lo studio dello scetticismo, in particolare quello di Sesto Empirico,¹⁶ già negli anni di Francoforte e come vi avesse affiancato anche lo studio di Platone. Oltre alla lettura dall'originale greco degli *Schizzi Pirroniani* e di J. Brucker, Hegel con ogni probabilità era entrato in contatto con la nuova traduzione tedesca del 1794, a cura di F. I. Niethammer, dei capitoli 1-14 del primo libro degli *Schizzi*.¹⁷ L'importanza di Niethammer per la comprensione hegeliana dello scetticismo è decisiva anche per i suoi resoconti in merito allo scetticismo, come quello dell'opera *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion* (1794) di K. F. Stäudlin.¹⁸ Rispetto a quest'ultima, Niethammer sottolinea, al pari di quanto farà

¹⁵HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, cit., p. 29.

¹⁶ «Hegel [...] al pari di Herbart aveva dedicato uno studio approfondito a Sesto Empirico» (ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, cit., p. 283).

¹⁷ Cfr. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Breitkopf Bernahrd Christoph (ed.), Lipsiae 1744, vol. 6, I; Partendo dalla filosofia antidiluviana, Brucker conclude la sua opera con quella che egli identifica come la vera filosofia, ossia la filosofia wolffiana. Una tale impresa è estremamente innovatrice, dal momento che la sua ricostruzione gli conferisce il potere di mettere in discussione autorità e tradizione. In lui, la preoccupazione della dimostrazione sparisce totalmente a favore dell'affermazione pura e semplice: ogni filosofia può essere ricondotta a un numero più o meno grande di tesi alle quali si riduce. Di conseguenza, la storia della filosofia è la raccolta di affermazioni prive di legame fra loro, ovvero il repertorio degli errori dei filosofi precedenti e lo specchio della follia degli uomini. Al contrario, nella sua storia della filosofia, come sarà possibile riscontrare, Hegel mostra la sua opposizione radicale ai principi di Brucker. La concezione teorica della storia della filosofia di Brucker pone un problema principale: la storia della filosofia è assimilabile a un ammasso di elementi eterogenei così o possiede un'unità fondamentale? In tal caso, tale unità è dovuta ad una semplice ripetizione o si tratta di un'unità evolutiva caratterizzata da una progressiva elaborazione?

¹⁸ All'interno del volume Stäudlin si occupa di delineare il concetto, la genesi e gli effetti dello scetticismo, sentendo l'esigenza di chiarirne le coordinate fondamentali in quanto le sue diverse prospettive e categorie non erano state sufficientemente distinte. Vengono pertanto identificati quattro tipi o gradi di scetticismo. Il primo grado è quello in cui si possono ammettere solo apparenze, fatti di coscienza. Il secondo grado è quando si ammette la verità soggettiva e si dubita di ogni verità oggettiva, indipendentemente dal fatto che gli oggetti siano concepibili attraverso i sensi o la ragione. Il terzo grado è quando si parte da una negazione dogmatica della corrispondenza delle nostre concezioni con la vera natura degli oggetti esterni a noi e si fonda su questa negazione un dubbio sulla verità oggettiva. Il quarto è quando non si nega la possibilità della verità

Hegel in seguito, l'impossibilità di comprendere la profondità concettuale dello scetticismo senza indagare il suo rapporto con il dogmatismo.¹⁹

Prima di entrare nel dettaglio delle argomentazioni dello scetticismo di Schulze, Hegel si confronta, infatti, con lo studio dello scetticismo antico.

È in questo contesto che egli richiama uno dei principali argomenti utilizzati da Schulze per negare alla filosofia la possibilità di pronunciarsi sulla verità e, in un certo senso, sul proprio statuto in quanto disciplina:

Una storia della fonte *soggettiva* dello scetticismo di Schulze ci viene fornita nell'*Introduzione*; essa contiene l'esposizione del seguente pensiero: se la conoscenza, che verrebbe generata dalla ragione, non può produrre alcuna approvazione universale e durevole e coloro che la elaborano si trovano in costante contraddizione reciproca, e ogni nuovo tentativo di dare a questa conoscenza stabilità di una scienza fallisce, se ne può dedurre con sufficiente sicurezza, che alla base della ricerca di una tale conoscenza deve trovarsi un fine irraggiungibile e un inganno comune a tutti coloro che la elaborano [...].²⁰

In altre parole, la confutazione reciproca fra dottrine filosofiche è ciò che viene addotto da Schulze come il motivo più evidente e fondamentale dell'illusione della filosofia di poter produrre una conoscenza stabile, universale e durevole. La contraddizione, di cui si tratterà nel dettaglio in seguito, diviene per il filosofo scettico lo strumento metodologico per dimostrare l'infondatezza della conoscenza filosofica oltre che della sua pretesa di definire il proprio fondamento. Dall'argomentazione di Schulze, dunque, emerge un esito evidente ed esplicito: rifiutare la funzione oggettiva della filosofia. Se si nega alla filosofia la possibilità di raggiungere la verità,

oggettiva per noi, ma solo la realtà della verità oggettiva riconosciuta, in modo tale da sperare che la filosofia possa forse un giorno essere in grado di determinare cosa siano le cose in sé; K. F. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral and Religion, Crusius*, Leipzig 1794.

¹⁹«Tutti questi e simili errori [...] derivano dal fatto che in parte non è riuscito a distinguere correttamente tra gli aspetti soggettivi e oggettivi dello scetticismo, il che ha naturalmente portato alla sua apparenza come qualcosa di soggettivo e oscillante e in parte perché non ha esaminato e spiegato lo scetticismo in contrapposizione al dogmatismo, unica prospettiva da cui è possibile una sua storia. [...] Qui era necessario iniziare con i sistemi dogmatici, poiché lo scetticismo era mosso solo dal dogmatismo. Ma una descrizione completa di questi sistemi non era necessaria; piuttosto, solo una presentazione delle basi su cui si basavano e della natura del procedimento con cui il campo della conoscenza doveva essere ampliato. — Per quanto riguarda gli scettici, si doveva mostrare come fossero spinti i loro dubbi, se fossero fondati su basi e quali fossero queste basi, e quale portata dessero allo scetticismo; infine, come lo scetticismo stesso crescesse in estensione e intensità» (F. I. NIETHAMMER, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 1, 1795, p. 274 e seguenti; trad. mia).

²⁰ HEGEL, *Rapporto sullo scetticismo con la filosofia*, cit., p. 30.

allora la storia della filosofia si riduce, a sua volta, ad una serie di tentativi illusori e fallimentari, che Hegel definirà, in seguito, nelle *Lezioni* come la «galleria degli errori»:

L'epoca moderna è pervenuta alla conclusione che la verità non possa venir conosciuta; tuttavia oggetto della filosofia è il pensiero concreto, che nella sua ulteriore determinazione diviene l'idea, la verità. La tesi secondo la quale non possiamo conoscere la verità è penetrata anche nella storia della filosofia [...]. Ora, se si presuppone questo principio, come fa ad esempio Tennemann, non si capisce a che scopo ci si debba occupare di storia della filosofia. Infatti la storia della filosofia sarebbe allora solo un racconto ed un elenco d'opinioni d'ogni sorta, ognuna delle quali ritiene, a torto, d'esprimere la verità. Richiamo a questo proposito anche l'altro pregiudizio: secondo il quale si può sapere senz'altro ciò che è vero, ma solo in quanto ci si sia riflettuto.²¹

Non solo, lo scetticismo di Schulze, oltre a scagliarsi contro la filosofia e la storia della filosofia, si scaglia, invero, anche contro lo scetticismo stesso. Anch'esso, infatti, possiede una storia composta di dottrine scettiche che si sono avvicendate nel tempo. Secondo quanto affermato da Schulze, queste stesse, in virtù delle loro differenze reciproche si ridurrebbero, a loro volta, ad una serie di opinioni prive di fondamento e che si sono semplicemente susseguite diacronicamente.

La critica che nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* Hegel muove a Schulze richiama quella mossa nella *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801) a Reinhold in quanto ambedue si stagliano sullo sfondo comune della generale critica alle filosofie della riflessione:

Un'epoca che ha dietro di sé come passato una tale abbondanza di sistemi filosofici sembra dover pervenire a quell'indifferenza che la vita raggiunge dopo essersi cimentata in tutte le forme. [...] Ai sistemi filosofici non può concedere alcun'altra relazione con se stessa se non come opinioni, e tali accidenti, come sono le opinioni, nulla possono su di essa. Tale curiosità non ha riconosciuto che la verità esiste.²²

L'operato dell'intelletto o di quelle che egli definisce «filosofie della riflessione» aveva fatto sì che la filosofia smarrisse il rapporto con la verità e fosse considerata, così come Reinhold l'aveva intesa, «[...] una specie di attività artigiana che è possibile migliorare mediante la continua invenzione di nuove tecniche».²³ Per Reinhold, infatti, l'intera conoscenza diviene espressione della facoltà rappresentativa. In altre parole, è il punto di vista trascendentale della coscienza che produce l'unità dello sviluppo della filosofia analizzando i progressi delle diverse dottrine da parte dello spirito umano. In un saggio pubblicato nel 1796 intitolato *Sul concetto di storia della filosofia*²⁴ contenuto nei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* chiarisce in modo significativo il concetto di storia della filosofia che, a lungo interpretata come una storia della follia

²¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, R. BORDOLI (ed.), Laterza, Bari 2013, p. 65.

²² HEGEL, *La differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 8.

²³ *Ibidem*.

²⁴ K. L. REINHOLD, *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, in G.G. FÜLLEBORN, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, I u. II Stück, Frommann, Freystadt 1796, pp. 3-36.

degli uomini, viene ricompresa attraverso la nozione di *Inbegriff*, cioè di concetto inglobante che riesce a raccogliere in unità la molteplicità degli sforzi filosofici. Solo così la storia della filosofia avrebbe potuto accedere allo statuto di scientificità. In questo senso, Reinhold, si inserisce in un contesto particolare, l'ultimo decennio del Settecento, in cui le principali novità della filosofia kantiana venivano utilizzate come strumento per confrontarsi con la tradizione filosofica precedente e, dunque, per produrre storie della filosofia.²⁵ Non a caso, nel volume *Geschichte der Philosophie* W. G. Tennemann, mosso dalle pretese della filosofia di Reinhold di completare la filosofia kantiana, legge tutta la storia della filosofia in chiave sistematica, servendosi di categorie tematiche. Egli svolge la propria analisi attraverso i concetti reinholdiani, primo fra tutti, quello della facoltà rappresentativa, secondo cui l'intera conoscenza diventa un'espressione di quest'ultima. L'unità a cui Reinhold e Tennemann si appellano, tuttavia, è il punto di vista trascendentale della coscienza che produce l'unità dello sviluppo della filosofia analizzando i progressi delle diverse dottrine da parte dello spirito umano. In particolare, Tennemann, mosso dalla convinzione che il criticismo kantiano avesse segnato un passo decisivo nella storia del pensiero, procede in una ricostruzione a priori della storia della filosofia, segnata da tre 'sistemi tipo' (Empirismo o Sensualismo, Idealismo o Razionalismo, Soprannaturalismo o Misticismo), che corrispondono alle diverse facoltà e disposizioni dell'uomo. Tali sistemi si ripetono nel corso della storia secondo un andamento circolare, più che un andamento progressivo, almeno fino al criticismo. Quest'ultimo dimostra, infatti, l'incapacità dei sistemi filosofici di elevarsi alla verità. Sulla scia del kantismo, dunque, la maggior parte degli storici della filosofia a cavallo tra il '700 e l'800, considerano la storia della filosofia in chiave trascendentale, come lo sviluppo della coscienza dell'individuo.

Il compito ultimo della filosofia, ovvero «la fondazione della realtà della conoscenza», non può che esplicarsi nella storia della filosofia in termini:

Anche se *falliti*, almeno i più *notevoli* tra questi tentativi paiono essere stati inevitabili e indispensabili nel provocare, come *esercizi preparatori*, quello che poi in futuro riuscirà, se per l'umanità non è destinato altrimenti. Se il *progresso* del filosofare impegnato nella *ricerca* della filosofia come scienza e lo scopo di questo *progresso* non sono una pura *pretesa*, allora nel *filo conduttore* di quei diversi tentativi debbono preannunciarsi in modo evidente questo progresso e l'approssimazione allo scopo.²⁶

I diversi pensatori dell'epoca sono perfettamente consapevoli dell'infinita processualità della riflessione filosofica e delle continue obiezioni dello scetticismo. Non a caso, all'inizio del 1765, Niethammer stesso col saggio *Sulle pretese dell'intelletto comune* e con l'edizione, assieme a Fichte, del «*Philosophisches Journal Teutscher Gelehrten*», per delineare lo scopo della rivista,

²⁵ Non a caso, a partire dal 1790, per quanto riguarda la pratica della storia della filosofia, in Germania appaiono tre monumentali sommari: *Geist der speculativen Philosophie* (1791 e 1797) di Dietrich Tiedemann (1748-1803), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1804) ad opera di Johann Gottlieb Buhle (1763-1821) e *Geschichte der Philosophie* (1789 e 1819) a opera di Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819).

²⁶ REINHOLD, *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 4-5 (traduzione e corsivi di P. VALENZA).

sottolineava:

Quanto la filosofia abbia ancora da fare, anche per quanto riguarda la fondazione dei suoi fondamenti, lo dimostrano non solo le recenti obiezioni dello scetticismo, che non ha ancora ricevuto una risposta sufficientemente soddisfacente e che afferma le sue affermazioni contro le ricerche della filosofia critica con un'enfasi che mette in imbarazzo i difensori di questa filosofia; ma è ancora più evidente dal metodo di questi stessi difensori, i quali, invece di procedere dai risultati di quella filosofia alla sua applicazione ad altre scienze e per mezzo di queste avvicinarle all'uso della vita comune, si occupano piuttosto esclusivamente di fondare in primo luogo la fondazione di questa filosofia stessa e, con lo zelo con cui lavorano al suo completamento, rendono del tutto chiaro il loro dubbio sulla sua solidità. [...] Anche se l'idea di una scienza delle scienze ci viene presentata come un obiettivo irraggiungibile, l'interesse ad avvicinarci il più possibile al raggiungimento di questa idea non può diminuire non appena siamo certi di non essere sulla strada sbagliata e non dobbiamo temere di non esserci avvicinati affatto alla meta dopo lunghi sforzi infruttuosi.²⁷

Alla luce di ciò, dunque, si comprende bene la critica hegeliana nella *Differenza* all'idea di storia della filosofia di Reinhold, ovvero alla storia della filosofia come successione di punti di vista particolari, come una serie di tentativi di carattere approssimativo.²⁸ La storia della filosofia come progresso e approssimazione al termine ultimo e come espressione della facoltà rappresentativa lascia aperta l'ipotesi scettica che l'ultimo tentativo possa non realizzarsi. Proprio in ciò, è possibile scorgere come, a quest'altezza temporale, Hegel metta a fuoco un valore speculativo dello scetticismo. Si tratta di una tappa fondamentale nel processo di elaborazione della dialettica e del concetto di negazione determinata, che si mostra implicitamente il quel proposito confessato a Schelling nel 1800: «Nella mia formazione scientifica, che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema».²⁹ In questo passaggio, i primi passi della storia della filosofia hegeliana si riscontrano nell'origine storica del materiale elaborato nel confronto con la filosofia del suo tempo, in quanto la maturazione della tradizione filosofica come unitario processo dialettico non è ancora stata compiuta. Nel tentativo di

²⁷ F. I. NIETHAMMER, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, cit., pp. 12-14.

²⁸ «Ma la storia della filosofia acquista un aspetto più utile se le si applica un impulso all'estensione della scienza, poiché secondo Reinhold, infatti, essa deve servire “a penetrare nello spirito della filosofia più profondamente di quanto sia mai avvenuto ed a portare avanti i punti di vista peculiari dei predecessori intorno all'approfondimento della realtà della conoscenza umana mediante nuovi, peculiari punti di vista”; “... solo per mezzo di una tale conoscenza dei tentativi finora preliminarmente fatti per risolvere il problema della filosofia si potrebbe alla fine avere realmente successo, posto che ad esso sia destinata l'umanità”» (HEGEL, *La differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 8).

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, P. MANGANARO (ed.), I, Napoli 1983-1988, pp. 59-60.

illustrare quale sia l'essenza della filosofia, Hegel non può accettare gli esiti scettici scaturiti dal punto di vista trascendentale della coscienza, i quali avevano sostenuto l'unità dello sviluppo della filosofia analizzando i progressi delle diverse dottrine da parte dello spirito umano. La molteplicità dei sistemi filosofici, il fatto che essi si confutino nel tempo e, più in generale, la storicità del pensiero in quanto dotato di una validità determinata nello spazio e nel tempo, aveva finito per dimostrare non l'unità del vero, ma la sua inattingibilità. Nessun sistema filosofico, dunque, poteva reggere alla prova dello scetticismo. Non restava che capire se la filosofia non richiedesse una forma di scetticismo capace di ergersi oltre ogni forma di limitatezza.

3. *Lo scetticismo e la negazione*

La critica allo scetticismo di Schulze, pur inserendosi all'interno della generale critica alle filosofie della riflessione e all'operato dell'intelletto, presenta la peculiarità di risultare il pretesto affinché Hegel utilizzi quanto elaborato in merito allo scetticismo antico negli anni di Francoforte per tentare di mettere a punto una funzione non metodologica, ma speculativa dello scetticismo stesso, che rappresenti il lato più profondo e libero di ogni filosofia.³⁰

Giudicando positivamente la scepsti antica, infatti, Hegel individua in essa lo scetticismo nella sua essenza autentica, che rende la filosofia in grado di ergersi al di sopra di ogni forma di limitatezza, ovvero di pronunciarsi in merito ad un'esperienza oggettiva, di carattere logico-metafisico. Solo in questo senso lo scetticismo avrebbe assolto alla sua funzione più profonda e, invece che arrendersi al dato di fatto empirico così come Schulze aveva dichiarato, avrebbe nutrito un rapporto profondo con la filosofia nel tentativo di costruire un sistema metafisico immanente all'esperienza. Il fatto che quest'ultima si strutturi attraverso l'opposizione di soggetto e oggetto è ciò che viene quantomeno anticipato nel *Rapporto*, nonostante se ne dia un resoconto compiuto nella *Fenomenologia dello spirito*: l'esperienza immediata presenta delle contraddizioni, la cui trama concettuale dev'essere messa in luce dalla filosofia:

Senza la determinazione del vero rapporto dello scetticismo con la filosofia e senza la comprensione che lo scetticismo stesso è, nel suo senso più profondo, una cosa sola con ogni vera filosofia e che dunque vi è una filosofia che non è né scetticismo né dogmatismo, e dunque è le due cose insieme, tutte le storie e le narrazioni e nuove edizioni dello scetticismo non possono approdare a nulla.³¹

In questo senso, quando, all'interno del *Rapporto*, si rifà a quello scetticismo che

³⁰ Cfr. M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli 2005; R. SANTI, *Platone, Hegel e la dialettica*, Presentazione di C. Bo, Prefazione di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 2000; K. VIEWEG, *Il pensiero della libertà: Hegel e lo scetticismo pirroniano*, ETS, Pisa 2007; M. FORSTER, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989; D.H. HEIDEMANN, *Hegel on the Nature of Scepticism*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 2011, 63, pp. 80-99.

³¹ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, cit., p. 48.

rappresenta il lato più profondo di ogni vera filosofia, intende indicare come le contraddizioni debbano presupporre il lato positivo, ovvero come il pensiero proceda effettivamente per opposizioni e sintesi continue, in quanto diviene. In particolare, è allo scetticismo antico che Hegel attribuisce il merito di aver riconosciuto la contraddittorietà dell'esperienza,³² è esso stesso filosofia:

Questo scetticismo, che compare nella sua forma pura ed esplicita nel *Parmenide*, si può trovare *implicita* in ogni sistema filosofico; infatti è il lato libero di ciascuna filosofia; se in qualche proposizione, espressa da una conoscenza di ragione, si isola il lato riflesso di essa, i concetti che in essa sono contenuti, e si considera il modo in cui essi sono connessi, non può non evidenziarsi che questi concetti sono nel contempo tolti o sono riuniti in maniera tale da contraddirsi, altrimenti non sarebbe una proposizione della ragione, bensì dell'intelletto.³³

Il *Parmenide* di Platone rappresenta «il documento più compiuto e solido dell'autentico scetticismo»³⁴ in quanto in esso si trovano relazionate determinazioni concettuali opposte che convivono in unità, esattamente come accade nelle proposizioni filosofiche nelle quali è possibile isolare concetti opposti attraverso l'intelletto, ma che si trovano al contempo posti in relazione ad opera della ragione. La loro connessione, allora, contiene una contraddizione per cui l'uno è determinabile soltanto in quanto opposizione dell'altro. In questo senso, lo scetticismo platonico rappresenta il lato negativo e libero della filosofia, che non dubita di questa o di quella verità dell'intelletto, ma dissolve l'unilateralità e l'assolutizzazione delle determinazioni proprie della conoscenza intellettiva. La filosofia platonica, esattamente come lo scetticismo antico in generale, disgrega i pregiudizi dell'opinione comune e si configura come libera poiché nega i presupposti finiti che condizionano la coscienza naturale. Al pari delle filosofie della riflessione, dunque, lo scetticismo di Schulze rimane isolato nella propria unilateralità, mentre la filosofia ricade inevitabilmente nel dogmatismo. Schulze, infatti, rendendo assoluti i fatti della coscienza, non fa altro che proclamare come assoluto un finito, fraintendendo lo scetticismo antico ed elaborando uno scetticismo di carattere metodologico che si erge contro la filosofia e che si rivela anti-filosofico nei suoi esiti. In realtà, Hegel nota come sia proprio la certezza attribuita ai fatti della coscienza a far sì che lo scetticismo venga meno alla propria funzione, riducendosi ad una forma di dogmatismo in cui la ragione e l'intelletto non hanno voce in capitolo rispetto all'accettazione del corso del mondo.

Ciò che è interessante notare è che, all'interno di un quadro abbastanza chiaro, quello del bisogno di unificazione, emerge un primo tentativo di Hegel di ripensare i concetti di differenza,

³² Gli scettici per riconoscere che la realtà si presentava come contraddittoria affermavano che «si dovesse ugualmente asserire il contrario di ciò che, secondo la sua parvenza, si è detto dell'oggetto, che si dovesse ugualmente asserire che il miele è amaro, quanto che è dolce» (HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, cit., p. 64).

³³ Ivi, p. 51.

³⁴ Ivi, p. 50.

di confutazione, di refutazione o contraddizione attraverso l'analisi dello scetticismo e del dogmatismo e l'abbozzo di un primo tentativo di analisi delle modalità di relazione tra determinazioni concettuali. Lo scetticismo antico e quello moderno divergono, infatti, nel modo di intendere il concetto di negazione. Se quest'ultima viene intesa come ciò che esclude qualcos'altro, essa non può che condurre al puro nulla e alla conseguente rinuncia al sapere. All'interno dello scritto, ciò si evince più nei termini di una *pars destruens* che di una *pars construens*,³⁵ che si ravvisa in pochi luoghi del testo, fra cui il seguente, che vale la pena menzionare:

La visione superficiale delle controversie filosofiche fa vedere soltanto le differenze tra i sistemi, ma già la vecchia regola: «*contra negantes principia non est disputandum*», fa capire che, anche se i sistemi filosofici si combattono (ed è ben altra cosa rispetto a quando la filosofia combatte la non-filosofia), vi è consenso sui principi che sono superiori ad ogni risultato ed ogni destino [...]. Per quanto riguarda i principi o la ragione [...] la differenza è da collocare soltanto nel grado maggiore o minore di astrazione con la quale la ragione si è manifestata in principi e sistemi.³⁶

Per Hegel, invece, «vi è una filosofia che non è né scetticismo, né dogmatismo, e dunque è le due cose insieme»,³⁷ nel senso per cui essa è critica e analisi del noto come presupposto e, dunque, una particolare forma di scetticismo di carattere negativo-razionale, conservata nel suo lato più interno e libero, il cui ruolo è la de-assolutizzazione del finito, ovvero la preparazione di un terreno libero dal dogmatismo. È questa la principale ragione per cui essa può resistere alle obiezioni scettiche.

A quest'altezza temporale, l'attenzione hegeliana nei confronti del negativo si concentra sulla contraddizione, intesa come distruzione della falsa conoscenza e come passaggio ad una conoscenza più adeguata, anche se la concezione di superamento dialettico e di *Aufhebung* non sono ancora state sviluppate. Nonostante ciò, la messa a fuoco di una valenza speculativa dello scetticismo rappresenta una tappa fondamentale nel processo della loro elaborazione. In particolare, la centralità del negativo e l'attenzione nei confronti della differenza, oltre che della relazione tra determinazioni concettuali, lasciano trasparire una prima delineazione del concetto di concatenazione, imprescindibile seppur non di carattere dialettico, per scindere la storicità dei sistemi filosofici dalla curiosità che li degrada a un «universale cumulo di accidentalità», a

³⁵ In questo senso, le battute conclusive dell'opera risultano esemplari per comprendere il tono polemico e la critica serrata nei confronti dell'intelletto: «[...] così allora anche questo intelletto (così come nei primi due alfabeti espositivi esibiva oggetti estranei) nei due alfabeti critici procede nella sua occupazione monotona di spezzare tutto in concetti e cose esistenti all'esterno, senza trovare requie in un'idea di ragione, senza fantasia, senza fortuna, con un tono che rintrona, che annebbia i sensi, che narcotizza e opprime, con un effetto simile a quello che si avrebbe camminando in un campo di *giusquiamo*, al cui profumo stordente non si può resistere, e dove nessun raggio vivificante giunge ad animare, anche solo nella forma di un presentimento» (ivi, p. 110).

³⁶ Ivi, pp. 33-34.

³⁷ Ivi, p. 48.

«esercizi preparatori» dei grandi pensatori. Si tratta di una posizione che lo Hegel maturo riar-ticola proprio alla luce della dialettica ormai pienamente delineata quando, introducendo il corso di storia della filosofia semestre invernale 1825/1826, prima di delineare lo statuto della storia della filosofia, individua il principale errore dei suoi predecessori: l'incapacità di cogliere il nesso tra i diversi sistemi di pensiero con esiti a volte scetticheggianti. All'interno delle coordinate dello sviluppo dialettico della storia della filosofia, lo studio dello scetticismo si rivela un punto di svolta rispetto alla possibilità di ripensare, alla luce del confronto con quest'ultimo, l'enucleazione della dialettica. Quest'ultima è portata a compimento nella *Fenomenologia dello Spirito*, nella quale il tema scettico viene esplicitamente proposto per mostrare in che termini si caratterizza l'esperienza della coscienza, introdotta da Hegel come:

[...] la via del *dubbio*, o più propriamente come la via dell'ambage e della disperazione; lungo tale percorso infatti non avviene ciò che solitamente si intende per "dubitare", ossia uno scossone assestato a questa o a quella presunta verità, cui fa opportunamente seguito un nuovo dissiparsi del dubbio e un ritorno a quella verità, cosicché alla fine la cosa viene presa come prima. Quel cammino è invece lo sguardo che penetra consapevole nella non verità del sapere apparente, secondo cui è reale al massimo grado ciò che in verità, piuttosto, non è altro che il concetto non realizzato.³⁸

In altre parole, l'atteggiamento scettico guida la coscienza attraverso una serie di tentativi che la conducono alla conoscenza assoluta. La coscienza, infatti, a partire dall'inizio del proprio cammino è essenzialmente inquietudine scettica in quanto designa l'oggetto che le sta dinnanzi sulla base dell'immediatezza delle proprie strutture conoscitive e, ogni qualvolta ne constata l'inadeguatezza, le supera. Presente sin dal principio del cammino fenomenologico, il sapere assoluto, che essa costudisce al proprio interno, la induce a costituire la realtà come trama complessa di relazioni razionali. Tale movimento, che costituisce l'esperienza della coscienza da coscienza naturale a coscienza filosofica, è sorretto da una logica specifica, quella della negazione determinata, concetto che permette ad Hegel di considerare il negativo come ciò che produce un risultato positivo e che esclude non solo dal cammino fenomenologico, ma anche da quello della storia della filosofia, quello scetticismo limitato e intellettualistico che si risolve nel puro nulla:

Lo scetticismo, che si conclude con l'astrazione del nulla, ossia del vuoto, non può procedere oltre da questa astrazione; ma è costretto ad attendere se gli si presenti qualcosa di nuovo, e che cosa mai gli si offra, per poi gettarlo in quel medesimo abisso vuoto. Se invece il risultato viene colto per come esso è in verità, quale *negazione determinata*, con ciò è allora immediatamente scaturita una nuova forma, e nella negazione si è realizzato il passaggio attraverso cui il processo risulta spontaneamente dalla serie completa delle figure.³⁹

Lo scetticismo autentico rappresenta, quindi, il lato negativo della filosofia speculativa, che lo conserva al proprio interno e al contempo lo supera nella sua unilateralità. Esso ha il valore propedeutico di liberare il campo dalle determinazioni finite e, in questo senso, apre la strada

³⁸ HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 61.

³⁹ Ivi, p. 62.

alla ragione, quasi come fosse la condizione di possibilità del suo stesso operare. Si tratta dell'autentica scepse che, nella *Fenomenologia*, rappresenta l'esposizione scientifica del cammino percorso dalla coscienza, un cammino scettico che si compie da sé e logico in virtù della negazione determinata, il quale apre al fine, il sapere assoluto.

gaiaacavallin@gmail.com

(Università degli Studi di Trento)

BIBLIOGRAFIA

- A. BAUSOLA, *Sul criticismo nell'età preromantica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», L, 1958, 5/6, pp. 547-554, pp. 547-548.
- D. BREAZEALE, *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 35, 4, June 1982, pp. 785-821.
- D. H. HEIDEMANN, *Hegel on the Nature of Scepticism*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 2011, 63, pp. 80-99.
- D. HENRICH, *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt, 1971; D. Breazeale, *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 35, 4, June 1982, pp. 785-821.
- D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794, Suhrkamp, Frankfurt 2004.
- F. CREUZER, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, bei Georg Friedrich Heyer, Giessen 1793.
- F. FABBIANELLI, *Sul concetto di fondamento in Karl Leonhard Reinhold (1789-1792). Sei tesi sul passaggio dalla Critica della ragione alla Filosofia elementare*, in «Revista de Filosofia Aurora», XXX, 2018, 51, pp. 597-620.
- F. I. NIETHAMMER, *hilosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Vol. 1, 1795.
- G. DURANTE, *Gli epigoni di Kant*, Sansoni, Firenze 1943.
- G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, R. Bodei (ed.), RBA, Milano 2017.
- G.W.F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, R. PETTOELLO ed E. COLOMBO (ed.), ELS LA SCUOLA, Brescia 2018.
- G.W.F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, di N. MERKER (ed.), Laterza, Bari 1970.
- G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, G. GARELLI (ed.), Einaudi, Torino 2014.
- G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, BORDOLI (ed.), Laterza, Bari 2013.
- J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Breitkopf Bernahrd Christoph, Lipsiae 1744, Vol. 6, I.
- J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Abteilung III, Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd. I, Stuttgart 1931.
- K. L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Widtmann, Praga 1795.
- K. L. REINHOLD, *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, in G.G. FÜLLEBORN, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, I u. II Stück, Frommann, Freystadt 1796,-
- K. L. REINHOLD, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Vol. I. *das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, F. FABBIANELLI (ed.), Meiner, Amburgo 2003.
- K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, R. Bodei (ed.), Mondadori, Milano 2012.
- K. F. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral and Religion*, Crusius, Leipzig 1794.
- K. VIEWEG, *Il pensiero della libertà: Hegel e lo scetticismo pirroniano*, ETS, Pisa 2007.
- L. PAREYSON, *Fichte: il sistema della libertà*, Ugo Mursia Editore, Milano 2012.
- M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli 2005.
- M. FORSTER, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989.

P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929;

V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1957.

R. BODEI, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, R. Bodei (ed.), Mursia, Milano 1971, p. XIII.

R. SANTI, *Platone, Hegel e la dialettica*, Presentazione di C. Bo, Prefazione di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 2000.

V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1957.

FEDERICA BISCARDI

INCONDIZIONATO, MEDIAZIONE, PROCESSO. SCHELLING E HEGEL A JENA

UNCONDITIONED, MEDIATION, PROCESS. SCHELLING AND HEGEL IN JENA

The Jena years mark the period of most intense intellectual exchange between Schelling and Hegel; therefore, they constitute a crucial locus for examining both the genesis of Hegelian philosophy and the earliest critical engagements with Schelling in Germany. Through a comparative analysis of Hegel's Differenzschrift and Schelling's preceding works, the study elucidates their shared systematic concerns, the conceptual frameworks mobilised to address them, and the points of tension that emerge – with particular regard to the relation between the unconditioned and mediation, and thus to the status of the absolute within philosophical reflection. The analysis also reconsiders Schelling's notion of absolute identity and its modal implications through the scholastic concept of 'reduplicatio', revealing a line of continuity, though subject to later transformations, within Schelling's subsequent thought.

Wilhelm Dilthey, in uno scritto pubblicato postumo,¹ sottolinea come la filosofia che Schelling sviluppa negli anni che precedono la sua convergenza con Hegel a Jena indichi la strada a quest'ultimo e gli fornisca molti dei «concetti-guida»² per avanzare oltre i tentativi del periodo francofortese. Più radicale – seppur sulla stessa linea – è il parere di Schelling stesso che, in

¹ W. DILTHEY, *La filosofia tedesca e la posizione di Schelling in essa prima del suo sodalizio con Hegel*, in W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986, pp. 286-294, p. 289.

² W. DILTHEY, *La collaborazione di Hegel e Schelling e la formazione del sistema della intuizione intellettuale*, in DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., pp. 294-295.

alcune lettere³ dai toni estremamente polemici, così come nelle lezioni, utilizzerà con riferimento alla filosofia di Hegel, l'immagine del 'furto' e dell'«appropriazione» – e poi dell'applicazione indebita – del metodo della propria filosofia della natura. Anche nella prolusione inaugurale che tiene a Berlino il 15 novembre del 1841 – chiamato dal Re di Prussia a ricoprire la cattedra del suo predecessore per estirpare «il seme del panteismo hegeliano»⁴ – Schelling se ne attribuisce la fondazione.⁵ Opposto è, invece, il parere dei giovani hegeliani che vedono non solo un procedere autonomo e originale di Hegel negli anni jenesi, ma anche una distanza tale tra i due pensatori da influenzare, *viceversa*, lo sviluppo e le successive deviazioni che prenderà la filosofia schellinghiana⁶. La posizione di Tilliette, tra le altre, media tra le due 'fazioni', mostrando come tra i due pensatori ci fosse una vicinanza «meno intima» di quella che si potrebbe credere e – a dispetto della narrazione che fa di Hegel un «cugino povero» aiutato dalla benevolenza del prodigioso e più affermato Schelling – una sostanziale autonomia, pur nella collaborazione, tra i due pensatori.⁷

Al di là dell'esteso dibattito sulle reciproche influenze,⁸ gli anni del sodalizio jenesi

³ «Voi non avete cominciato a conoscere il sistema derivante da me che nel senso che gli davano alcune persone malinformate e di debole giudizio e nella forma che aveva ricevuto nel passare nella testa stretta di un uomo, che ha creduto di impadronirsi delle mie idee come l'insetto strisciante può credere di appropriarsi della foglia di una pianta, che ha attorcigliato col suo filamento». F.W.J. SCHELLING, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Hirzel, Leipzig 1869-1870, vol. III, pp. 39-40. Per la traduzione cfr. G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 183.

⁴ X. TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, in X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 141-161, p. 142.

⁵ «Non si dovrà perdere attraverso di me nulla di ciò che a partire da Kant venne conquistato come genuina scienza: come dovrei proprio io rinunciare a quella filosofia ch'io stesso un tempo fondai, l'invenzione della mia giovinezza? Non porre un'altra filosofia al suo posto, bensì aggiungerle una nuova scienza, sinora ritenuta impossibile, per riconsolidarla attraverso ciò nei suoi veri fondamenti (...)». Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sui principi sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42*, Bompiani, Milano 2016, pp. 713-717. Questo giudizio era d'altronde già stato espresso nel 1834 nella prefazione apposta da Schelling alla traduzione tedesca dei *Fragments Philosophiques* di Victor Cousin cfr. F.W.J. SCHELLING, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin* in SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti, Lezioni monachesi e altri scritti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 235-252.

⁶ Circa il dibattito sulle influenze reciproche tra Schelling e Hegel negli anni jenesi cfr. TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit.

⁷ TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit., p. 145.

⁸ La bibliografia sul tema è estremamente ampia; ci limitiamo perciò a segnalare alcuni dei contributi più rilevanti in materia, tra cui quelli di K. Düsing: K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in «Hegel-Studien», 4, 1969, pp. 95-128; Id., *Die*

rappresentano un angolo prospettico privilegiato da cui, da un lato, osservare il «laboratorio filosofico»⁹ della riflessione hegeliana e, dall'altro, riflettere sui momenti iniziali della ricezione, dell'assimilazione critica e trasformazione della prima filosofia di Schelling in Germania. Ciò consente di inquadrare lo sfondo problematico in cui la comune riflessione si sviluppa in questa fase e con essa gli strumenti concettuali che i due filosofi elaborano per tentarne una risoluzione. Per analizzare elementi di prossimità e tensione tra i due autori, in questa fase di apparente vicinanza, risulta utile accostare lo scritto hegeliano sulla *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* ai testi schellinghiani di poco precedenti. Alla luce delle tensioni così individuate, questo contributo si propone di considerare la concezione schellinghiana dell'identità assoluta alla luce della nozione scolastica di *reduplicatio*. Quest'ultima, utilizzata da Schelling stesso per rileggere la propria filosofia e valorizzata dai contributi di Manfred Frank, consente di guardare alla nozione di identità assoluta proposta da Schelling negli scritti considerati in termini di possibilità e virtualità: come «libertà d'essere». In ciò può essere individuato un motivo di continuità, pur suscettibile di modificazioni e sviluppi, con la riflessione schellinghiana più tarda.

1.

Nel 1798 Schelling è chiamato a insegnare accanto a Fichte a Jena, dove resterà fino al 1803, per poi trasferirsi a Würzburg. Questa fase è caratterizzata da polemiche con il circolo romantico e dalla rottura con Fichte, con il quale tramonta il progetto di co-direzione del *Kritisches Journal der Philosophie*.¹⁰ Nel 1801, confidando nel supporto di Schelling, arriva a Jena anche Hegel, dopo gli anni a Berna e Francoforte. Dal 1802 lavoreranno insieme proprio alla direzione del *Kritisches Journal*. Quando Hegel arriva a Jena, Schelling aveva già pubblicato molti dei suoi scritti di filosofia della natura e di filosofia trascendentale che caratterizzano quella 'fase' a cui si fa riferimento

Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels in «Hegel-Studien», 9, 1973, pp. 53-90; oltre che: W. Hartkopf, Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 30, 1976; W. Zimmerli, Schelling in Jena. Zur Potenzenmethode in Hegels 'System der Sittlichkeit' in L. Hasler, Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Stuttgart/Bad Canstatt, 1981; si veda in generale il volume D. Henrich, K. Düsing (ed.), Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Meiner-Verlag, Hamburg 2016.

⁹ R. BODEI, *Introduzione*, G.W.F. HEGEL *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. V-XXIII, p. XIV.

¹⁰ Non è possibile in questa sede ricostruire le fondamentali variazioni nel rapporto intellettuale e personale tra Schelling e Fichte in questi anni, si rimanda a J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. MOISO, Prismi, Napoli 1986.

con l'espressione 'filosofia dell'identità';¹¹ Hegel è invece alle prese con la sistematizzazione di quell'«ideale degli anni giovanili»¹² che aveva occupato le sue riflessioni francofortesi, intenzione che si concretizzerà nel 1807 con la pubblicazione della 'sola introduzione'¹³ al proprio sistema: la *Fenomenologia dello Spirito*.

I rapporti tra Schelling e Hegel negli anni che precedono il sodalizio jenese – così come le istanze filosofiche su cui si confrontano – sono testimoniati da un fitto scambio epistolare che si interrompe con una lettera scritta da Schelling a Hegel la sera dell'Epifania del 1795. In questo testo, polemico nei confronti delle interpretazioni in chiave teologica della filosofia kantiana che proliferavano allo *Stift* di Tübingen, è espressa chiaramente l'urgenza filosofica di portare a compimento la rivoluzione soltanto iniziata dalla filosofia di Kant:¹⁴ l'idea che di questa si avessero solo i «risultati» ma mancassero ancora «le premesse», che fosse necessario andare oltre la «lettera» dei testi kantiani e portarne a compimento l'istanza radicale.¹⁵

La filosofia non è ancora giunta alla fine. Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse. E chi può comprendere i risultati senza le premesse? – Un Kant sicuramente, ma di ciò che dovrà farne la massa? [...] Dobbiamo ancora avanzare con la filosofia! – Kant ha spazzato via tutto, – ma come faranno ad accorgersene quelli? Dinanzi ai loro occhi bisogna sbriciolare tutto in pezzettini in modo che essi possano afferrarlo con le mani! O i grandi kantiani che ora sono dappertutto! Essi sono rimasti fermi alla lettera [...].¹⁶

Se in questa fase le speranze sono riposte in Fichte che, con toni enfatici, viene presentato in questa lettera come colui che avrebbe «compiuto l'opera»,¹⁷ l'adempimento del compito

¹¹ In questa sede non è possibile affrontare la questione dibattuta circa la frammentarietà o, viceversa, l'unitarietà del pensiero schellinghiano nel suo sviluppo complessivo. Per una ricognizione dell'itinerario filosofico di Schelling e delle 'fasi' del suo pensiero cfr; X. TILLIETTE, *Schelling: une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1970; ID., *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012; SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, cit.; A. BOWIE, *Schelling and modern European philosophy: an introduction*, Routledge, London-New York 1993.

¹² G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, Guida, Napoli 1983, pp. 155-157.

¹³ Ivi, pp. 277-278.

¹⁴ Ivi, pp. 114-116.

¹⁵ Ivi, pp. 106-108.

¹⁶ Ivi, pp. 106-108.

¹⁷ «Fichte solleverà la filosofia ad un'altezza tale che farà girare la testa perfino alla maggior parte degli attuali kantiani [...] Ricevo adesso l'inizio delle esposizioni di Fichte, il Fondamento dell'intera dottrina della scienza. (...) L'ho letto e ho trovato che le mie profezie non mi avevano ingannato [...] Mi sentirei ben felice di essere uno dei primi a salutare il nuovo eroe, Fichte, nella terra della verità! – Sia benedetto il grande uomo! Egli compirà l'opera! [...]» (*Ibidem*).

sembrerebbe poi affidato, nella *Differenzschrift*, proprio a Schelling.

2.

Le questioni condivise nello scambio epistolare menzionato fanno da sfondo ai primi scritti schellinghiani, come *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* e *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*.¹⁸ L'orizzonte problematico della ricerca schellinghiana riguarda il rapporto tra incondizionato e sapere: se ci deve essere un principio incondizionato del sapere che fondi la filosofia come scienza questo non può essere né oggetto né soggetto. In quanto concetti reciproci – un oggetto è tale soltanto in relazione e in opposizione a un soggetto e viceversa – ‘oggetto’ e ‘soggetto’ sono infatti condizione l'uno dell'altro e dunque *condizionati* l'uno dall'altro.¹⁹

Nella *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses*, pubblicata sulla «Zeitschrift für spekulative Physik»²⁰ nel pieno dei suoi anni jenesi, Schelling elabora – secondo il punto di vista della natura – la continuità del mondo organico con l'inorganico²¹. L'inizio di questa indagine era stato tracciato – dal punto di vista della filosofia trascendentale – con il *Sistema dell'idealismo trascendentale*:²² la «sequenza di gradi di continuità»,²³ che costituisce la storia dell'autocoscienza, corrisponde ai momenti della autocostruzione della materia, così come ai tre livelli del ‘processo dinamico’. Questi due lati della medesima riflessione erano volti a mostrare come «sotto queste forme differenti, si ripresenti sempre soltanto un'unica e medesima triplicità». ²⁴ La materia, dunque, non è «nient'altro che lo spirito intuito nell'equilibrio delle sue attività». L'esito di questa operazione teoretica è da ultimo la «soppressione di ogni dualismo o di ogni reale opposizione tra spirito e materia»²⁵ e il raggiungimento del vero incondizionato.

Nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801 Schelling aveva descritto la Ragione assoluta come «indifferenza totale del Soggettivo e dell'Oggettivo». Per poterla pensare come tale è necessario astrarre completamente da ogni oggettività e soggettività – persino quella del

¹⁸ Negli scritti di quegli anni, lavorava infatti, proprio a questo “compimento”. Nello scritto *Dell'Io come principio della filosofia*, dello stesso anno, Schelling scriveva, ad esempio, che i seguaci di Kant «hanno inteso soltanto la lettera e non lo spirito del loro maestro», esprimendo l'esigenza di «principi superiori» che fondino la filosofia come scienza. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Dell'Io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, pp. 15-16.

¹⁹ Ivi, pp. 35-38.

²⁰ F.W.J. SCHELLING, *Deduzione generale del processo dinamico*, ETS, Pisa 2012.

²¹ Ivi, p. 42; p. 115.

²² Ivi, pp. 42-43.

²³ F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell'Idealismo Trascendentale*, Bompiani, Milano 2006, p. 591.

²⁴ Ivi, pp. 257-263.

²⁵ *Ibidem*.

soggetto pensante e, finanche, dalla mediazione del linguaggio.²⁶ La Ragione è, dunque, l'assoluto in cui ricade ogni cosa: «Tutto ciò che è è quanto all'essenza uguale alla ragione e con essa una sol cosa».²⁷ Essa è descritta come infinita e ineliminabile, «semplicemente una» e «semplicemente uguale a se stessa». Così come, nell'ambito naturale, «ogni materia è uguale a se stessa all'interno [secondo l'essenza] e differisce solo per il polo, che va all'esterno [secondo la forma d'esistenza]»,²⁸ l'identità assoluta è parimenti descritta come «l'indifferenza quantitativa [qualitativamente omogenea *ad intra*] della soggettività e dell'oggettività»,²⁹ un «equilibrio» del polo soggettivo e di quello oggettivo (reale e ideale), che poi nell'essere singolo si esprime attraverso una «preponderanza» dell'uno o dell'altro lato. La stessa differenza tra soggetto e oggetto, necessaria affinché l'identità assoluta riconosca se stessa, è meramente quantitativa; Schelling aggiunge persino in nota: «se questa sia reale, è qui del tutto incerto».³⁰ Dal punto di vista della ragione, dunque, non c'è nulla che, considerato in sé, sia finito, nessuna differenza o varietà *realiter*.³¹ Solo in questo modo l'identità può costituirsi come incondizionata: nessuno dei due poli può essere dedotto a partire dall'altro, anzi «l'errore dell'Idealismo è quello di ammettere una potenza originaria».³² Ne consegue che «l'Identità assoluta È dunque solo come l'Identità di una Identità».³³

Nella proposizione $A=A$, il soggetto così come il predicato, fa parte dell'«essere» dell'Identità assoluta, ma non della sua «essenza».³⁴ Nell'«essenza» dell'identità assoluta non c'è né contraddizione né differenza: entrambi sono lo stesso³⁵ e la differenza (quantitativa) riguarda

²⁶ F.W.J. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari 1969, p. p. 31. È interessante rilevare a questo proposito che, nella descrizione della ragione, Schelling aggiungerà che non occorre giustificare il termine utilizzato che serve solo a descrivere quanto con quella parola si intende indicare. L'assoluto di Schelling precede qualunque mediazione linguistica; basti confrontare questo passaggio con la *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel chiarisce che dare un nome all'assoluto è già una forma di mediazione che «ha luogo» nell'assoluto, per notare la differente impostazione su questo punto. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2016, pp. 70-73.

²⁷ Ivi, pp. 32-33.

²⁸ Ivi, p. 121.

²⁹ Ivi, pp. 46-47.

³⁰ Ivi, p. 42.

³¹ Ivi, p. 38; 46-47.

³² Ivi, p. 55.

³³ Ivi, p. 39.

³⁴ Ivi, p. 39.

³⁵ Ivi, p. 42.

soltanto l'essere singolo in cui prevale uno dei due poli e non la totalità.³⁶ Pertanto, la legge di tutto l'Essere, che è la legge dell'identità³⁷, espressa mediante la proposizione $A=A$,³⁸ sancisce una verità «senza alcun rapporto al tempo» e dunque «eterna, non nel senso empirico, ma nel senso dell'Assoluto».³⁹ Rispetto all'identità assoluta – la cui verità è l'identità eterna con se stessa, «niente è nato», essa stessa è senza esser mai nata: è fuori dal tempo come una verità eterna.⁴⁰

Ciò implica una concezione della filosofia come «attributo»⁴¹ dell'identità stessa: «non vi è nessuna filosofia se non dal punto di vista dell'Assoluto».⁴² Il compito della filosofia è dunque stare in questa identità: considerare le cose come sono «in sé» e perciò dimostrare «che l'Identità assoluta (l'Infinito) non sia uscita mai fuori di se stessa, e che tutto ciò che è, in quanto è, sia l'infinità stessa».⁴³ L'errore fondamentale di ogni filosofia è il presupposto che l'Identità sia uscita fuori di sé,⁴⁴ così come un sistema è compiuto – aveva scritto Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, «quando è ricondotto al suo punto d'avvio».⁴⁵ L'identità non è un «prodotto» – essa appare come tale soltanto dal punto di vista di chi da essa si è separato – e può essere prodotta – o riprodotta – soltanto in quanto essa è come l'originario.⁴⁶

3.

Nel luglio 1801, dopo essere arrivato a Jena pochi mesi prima, Hegel pubblica lo scritto che inaugura la sua attività scientifica: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*.⁴⁷ I problemi che fanno da sfondo a questa riflessione sono i medesimi affrontati da Schelling: superare le angustie del criticismo, separando lo «spirito» dalla «lettera» dei testi, per «estrarre» da questa filosofia, così come da quella di Fichte, lo «speculativo»: «l'identità di

³⁶ Ivi, pp. 44-47.

³⁷ Ivi, p. 35.

³⁸ Ivi, pp. 33-34.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

⁴¹ Ivi, p. 40.

⁴² Ivi, p. 32.

⁴³ SCHELLING, *Esposizione*, cit., p. 38.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ SCHELLING, *Sistema dell'Idealismo Trascendentale*, cit., pp. 579-581.

⁴⁶ Ivi, pp. 46-47.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in HEGEL *Primi scritti critici*, cit., pp. 3-120.

soggetto e oggetto».⁴⁸ Kant intende questa identità in modo meramente «subordinato», segnata da una residuale e «assoluta aposteriorità». Un esito in ultima istanza dualistico: la «non-identità»⁴⁹ viene innalzata a principio assoluto. Analogamente Fichte, pur intravedendo l'identità di soggetto e oggetto – principio della speculazione – lo fa in modo meramente 'soggettivo'.⁵⁰ Un assoluto così caratterizzato da determinatezza – e quindi opposizione e finitezza –, non può costituirsi come «identità» e «vera infinità». ⁵¹ In questi anni, tanto per Hegel quanto per Schelling, è essenziale l'istanza – già fichtiana e jacobiana – che l'assoluto, per essere tale deve essere incondizionato e dunque – come già menzionato – nessuno dei due concetti reciproci di soggetto e oggetto può costituirsi come tale.⁵² È questo il guadagno che Hegel valorizza, nella *Differenzschrift*, come la vera specificità del sistema schellinghiano: grazie all'«accordo tra ragione e natura», in cui la prima «non rinunci a se stessa [...], ma si plasmi in natura per una sua forza interna»,⁵³ Schelling mette a tema la continuità qualitativa – con una variazione soltanto quantitativa – tra natura organica e inorganica, essenziale a una vera identità incondizionata. Lo «speculativo» è l'identità di soggetto-oggetto soggettivo e di soggetto-oggetto oggettivo.

Hegel aveva elaborato a suo modo questo quadro di problemi negli anni francofortesi, in cui al centro della sua riflessione vi era soprattutto il tema dell'«amore»; in questo contesto la ragione ricopriva una funzione ancora esclusivamente negativa.⁵⁴

Nelle pagine iniziali della *Differenzschrift*, Hegel torna sulla tensione tra unificazione e scissione, riflettendo sul legame tra assoluto e sapere. In polemica con Reinhold, chiarisce che nel sapere speculativo non c'è niente che abbia a che fare con le peculiarità individuali: al sapere speculativo si accede innalzandosi dalle «finitezze della coscienza» – o, come scriveva Schelling nella *Darstellung*, «astraendo» da tutto, persino dal soggetto pensante. Alla filosofia come sapere speculativo si giunge soltanto buttandovisi «à corps perdu», se per corpo si intende l'insieme di ciò che è individuale e peculiare.⁵⁵ Razionale e peculiare sembrerebbero dunque, in prima battuta, inconciliabili: il problema, così come la soluzione di una «vera filosofia» sono sempre «lo stesso in ogni tempo»,⁵⁶ per questo in filosofia, non possono esservi «né predecessori né

⁴⁸ Ivi, pp. 3-4.

⁴⁹ Ivi, p. 4.

⁵⁰ Ivi, pp. 4-5.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² HEGEL, *Epistolario*, cit., pp. 126-127.

⁵³ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 6.

⁵⁴ L. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione* in L. RUGGIU, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 297-348, pp. 297-303 e 309-319.

⁵⁵ Ivi, p. 12.

⁵⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 11.

successori». ⁵⁷

Sin qui il discorso sembra riprendere ed esplicitare i nessi dell'impostazione schellinghiana eppure, già in queste prime considerazioni, è possibile individuare alcuni elementi di novità. Se è vero che la verità è incondizionata rispetto a ogni particolarità, questa però si estrinseca – storicamente – in un prodotto individuale in cui essa possa intuirsi: «spirito del suo spirito», «carne della sua carne». Così, la dimensione della storia, e inscindibilmente da essa quella della storia della filosofia, non sono relegate a un'umbratile apparenza, la Ragione si veste dei «materiali da costruzione» che ogni epoca determinata ha da offrire e si organizza in «figure». La filosofia – al pari dell'intuizione artistica, per come era stata articolata da Schelling nelle pagine finali del *Sistema dell'idealismo trascendentale*⁵⁸ – consente di oggettivare, e dunque estrinsecare, l'identità della ragione con se stessa, di tradurla dalle altezze dell'immediatezza al piano storico della mediazione.⁵⁹

Così, la filosofia ha origine dal bisogno di restaurare la totalità originaria.⁶⁰ Ciò presuppone da un lato che la coscienza – limitata – sia fuori dalla totalità,⁶¹ da cui pure è scaturita, dall'altro che l'assoluto si dia come ciò che «c'è già» e che può essere prodotto dalla ragione per la coscienza – limitata – «togliendo» le limitazioni che lo esprimono. La separazione è necessaria alla filosofia che, mediando,⁶² ha il compito di riunificare questi due presupposti: «porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita». ⁶³ La filosofia costruisce, dunque, «l'assoluto per la coscienza». ⁶⁴

La riflessione, in quanto facoltà *razionale* del finito, ha in questo processo, dunque, un

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 573-575. Sull'intuizione artistica cfr. L.V. DISTASO, *The paradox of existence. Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004 e G. DI TOMMASO, *Intuizione intellettuale e intuizione estetica in Schelling* in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LXI, 2022, 1, pp. 107-123.

⁵⁹ HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 12-13.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 16-17

⁶¹ Il motivo della filosofia che inizia con la separazione da un precedente stato di natura è già schellinghiano; cfr. F.W.J. SCHELLING, *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura* in *Id.*, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze 1967. Cfr. anche RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione.*, cit., pp. 305-312 e L. RUGGIU, *Nulla negativo negazione*, in RUGGIU, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, cit., p. 255-257.

⁶² HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 16-18.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.* I medesimi motivi troveranno uno sviluppo compiuto nella *Fenomenologia*, cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 69 e ss.

duplice aspetto: positivo e negativo.⁶⁵ Da un lato sintetizza e unifica la scissione di finito e infinito⁶⁶ (questa identità portata a coscienza è il «sapere»); dall'altro diviene ragione annientando ogni limitazione finita, compresa se stessa. La riflessione – e dunque la filosofia, suo prodotto – è così regolata dalla «legge della contraddizione» e dell'«autodistruzione».⁶⁷

Circa queste riflessioni, che enfatizzano il ruolo negativo della riflessione e la necessità della separazione per la costruzione del sapere,⁶⁸ il punto di maggior tensione con Schelling può essere rintracciato nel concetto di «sapere trascendentale», il cui *organon* corrispondente è l'«intuizione trascendentale». Se nell'intuizione meramente empirica vi è ancora la separazione di soggettivo e oggettivo (intuente e intuito), e questo perché la sintesi di opposti è in essa «non cosciente» ed empiricamente «data»; di contro, «il sapere trascendentale unifica entrambi, riflessione e intuizione; è ad un tempo concetto ed essere». L'intuizione trascendentale porta alla coscienza l'identità di soggettivo e oggettivo. Il sapere trascendentale è così un sapere mediato o, meglio, che unifica mediazione e immediatezza: riflessione e intuizione.⁶⁹

Hegel sottolinea la dimensione attiva e costruttiva del sapere, in questo testo, anche mediante la critica al «vero-originario» di Reinhold: se un «vero-originario pronto» è dato come assoluto la ragione non può avere nei suoi confronti alcun «rapporto attivo»; dalla filosofia è così bandito «il creare e il costruire faticoso», questa è ridotta a un «comodo metodo» che ha soltanto da «aprire la bocca» per ricevere un boccone «già masticato e digerito»: mera passività.⁷⁰

In questi passaggi preliminari possiamo notare due aspetti: da un lato una vicinanza – forse più formale che essenziale – con la concezione schellinghiana dell'assoluto e del suo rapporto con la ragione e dunque con la filosofia; dall'altro l'esigenza di tradurre «lo speculativo», inteso come unità di soggetto e oggetto oggettivo e soggettivo – vero punto di prossimità con la filosofia schellinghiana – sul piano della storia e, consequenzialmente, della storia della filosofia. L'esigenza manifestata da Hegel, in una lettera a Schelling che precede di poco il suo arrivo a Jena, di

⁶⁵ Sulla polisemia del concetto di «riflessione», così come del duplice ruolo, positivo e negativo, che ricopre in questo contesto cfr. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione*, cit. e RUGGIU, *Nulla negativo negazione*, cit.

⁶⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 20.

⁶⁷ *Ibidem*. Cfr. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione*, cit., p. 324-326.

⁶⁸ Anche nelle pagine dedicate esplicitamente al confronto tra la filosofia schellinghiana e quella di Fichte, Hegel insiste sul motivo della separazione (*Trennung*): l'opposizione, che ha luogo solo grazie all'identità, è necessaria all'identità stessa. Sono le pagine in cui viene delineata la famosa formulazione dell'assoluto come «l'identità dell'identità e della non-identità». Nell'assoluto così concepito stanno insieme identità e separazione «opporre ed esser-uno». Cfr. HEGEL, *Differenza*, pp. 78-79. Cfr. anche DILTHEY, *L'itinerario verso il proprio sistema*, cit., p. 304.

⁶⁹ Ivi, pp. 31-32.

⁷⁰ Ivi, pp. 104-105. Altrettanto criticamente su questo punto si esprimerà nella *Fenomenologia*, cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 65.

rispondere ai «bisogni più subordinati degli uomini» e «incidere sulla loro vita» non poteva essere evasa da quella ragione descritta nelle pagine della *Darstellung* schellinghiana, in cui l'identità dell'assoluto è sancita da una proposizione $A=A$ «fuori dal tempo»; il bisogno era quello di una filosofia non «dal punto di vista dell'assoluto», ma dal punto di vista del finito.

4.

Qualche riflessione più esplicita sul tema della separazione e della differenza – assenti *realiter* nell'impostazione della *Darstellung* – può essere rintracciata, invece, nel testo di Schelling, di poco precedente, che tratta la questione dal punto di vista della filosofia della natura, *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses*. In questo testo, l'identità assoluta viene descritta parimenti come il punto di equilibrio, pari allo zero. Affinché da essa possa sorgere qualcosa di reale e di finito è necessaria una scissione dei due fattori che compongono lo Zero iniziale (1-1), due forze, ovvero: quella «espansiva», che è puro produrre senza distinzioni, e quella «attrattiva» o «ritardante» che «porta la scissione in questa universale identità». Alla separazione infinita subentra una terza attività, sintetica, che esprime l'aspirazione della natura a tornare all'identità originaria da cui è stata strappata mediante la scissione. Grazie alla scissione e all'attività sintetica può avere origine una qualche realtà.⁷¹ Dal punto di vista della filosofia della natura, dunque, la scissione è necessaria per la produzione di alcunché di reale: è la «prima condizione della produzione effettiva».⁷² In aggiunta, la forza sintetica «media ma non sopprime» l'opposizione:⁷³ i fenomeni naturali aspirano dunque a tornare allo zero originario ma riescono a raggiungere soltanto identità relative. Sono queste riflessioni, tratte soprattutto dall'ambito della filosofia della natura, a mostrare l'altro volto della speculazione schellinghiana in questi anni, attento a quei motivi che muovono anche l'attenzione hegeliana: l'incondizionato, la scissione e lo sviluppo da essa di un procedere 'inquieto', attraverso identità relative.

5.

Le considerazioni che Schelling svolge, durante il suo secondo soggiorno a Monaco, nelle *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* del 1827, valutando retrospettivamente la propria filosofia della natura – cioè il proprio sistema come è apparso «nella sua totale indipendenza da Fichte»⁷⁴ –, forniscono una chiave di lettura che può aiutare a sciogliere la dissonanza che si avverte, circa il ruolo della separazione, tra la *Deduktion* e la *Darstellung*, e che non

⁷¹ Ivi, pp. 44-45.

⁷² Ivi, p. 43.

⁷³ Ivi, p. 73.

⁷⁴ F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna (dal lascito manoscritto)* in FW.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti*, cit., pp. 55-231; p. 141

può essere imputato soltanto a una distanza diacronica (di circa un anno) tra i due testi o a un disallineamento del punto di vista (da un lato la filosofia della natura, dall'altro lo speculativo).

In questo contesto, Schelling chiarisce la teoria delle potenze, elaborata in quella fase precedente, attraverso la nozione scolastica, e poi leibniziano-wolffiana, di *reduplicatio*. Manfred Frank, illustra come – alla luce di questo concetto – una differenza esclusivamente quantitativa o, riguardante l'«esistenza», come pure Schelling si esprime, sia da intendere come una specificazione circa uno dei rispetti che pertengono all'identità del soggetto a cui ci si riferisce.⁷⁵ Se l'indifferenza è da intendersi «prima di oggi atto»,⁷⁶ come «completa nudità» di proprietà e «totale libertà» da ogni essere, in questo senso (come possibile o virtuale) rappresenta un'uguale possibilità di A quanto di B. Nello specificarsi *come* A, il «come» costituisce una specificazione di cui l'identità si «riveste».⁷⁷ Tramite questo rivestimento la pura essenzialità diventa un «altro» pensato come qualcosa di «accidentale»: il *primum Existens* è il «primo accidentale».⁷⁸ La costruzione della realtà ha inizio, dunque, con questa «dissonanza»⁷⁹ di una libertà d'essere che si esprime attraverso posizioni e specificazioni. L'indifferenza originaria si realizza da un lato come B – e «non può essere B senza essere *uno eodemque actu* come A, non in quanto è B, ma in tutt'altra conformazione della sua essenza»⁸⁰ – e dall'altro come A che è «decisamente A» (cioè esclude da sé la possibilità di essere non-A) e dunque è «A duplicato con se stesso»: A². In questa duplicità è «posto il fondamento del successivo e necessario progresso».⁸¹

Questa precisazione permette di comprendere alcuni dei motivi ricorrenti nella «controversia postuma» e «a senso unico»⁸² che Schelling intraprenderà con Hegel a partire proprio dalle *Lezioni monachesi*. Schelling si riferisce, infatti, alla propria filosofia come a quella che aveva introdotto, per prima, il metodo di un «processo reale». Il «soggetto-oggetto *infinito*», che si sviluppa in una potenza di volta in volta superiore, costituiva il «principio del progresso necessario». In questo stava tutta la «vitale comprensione e della realtà» che c'era in quella filosofia:⁸³

⁷⁵ M. FRANK, «Identity of identity and non-identity»: Schelling's path to the «absolute system of identity» IN L. OSTARIC, *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 120-144; p. 132.

⁷⁶ SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, cit., p. 142.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 143.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 144.

⁸¹ *Ibidem*.

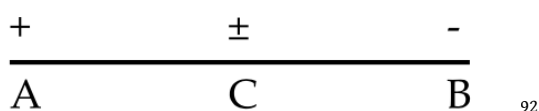
⁸² X. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, in TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 163-180, pp. 285-301, p. 163.

⁸³ F.W.J. SCHELLING, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin* in SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti*, cit., pp. 235-252; p. 242.

Nel suo soggetto-oggetto *infinito*, cioè nel soggetto assoluto che, secondo la sua natura si oggettivizza (si trasforma in oggetto), ma esce di nuovo vittorioso da ogni oggettività (finitezza) e ritorna soltanto in una superiore potenza della soggettività, fino a che essa, dopo l'esaurimento di ogni sua possibilità (di diventare oggettiva), questa soggettività resta salda, *come* soggetto vittorioso su tutto; in questo, dunque, quella filosofia aveva assolutamente un principio del progresso necessario.⁸⁴

Questo metodo – in cui Schelling vede il vero elemento di novità della propria filosofia – viene poi deviato e indebitamente applicato «al concetto logico»: ⁸⁵ qui il riferimento evidente è proprio a Hegel. Quest'ultimo, eliminando l'«elemento empirico», aveva tolto dal processo non solo tutta la «vitalità» ma anche tutta la «realtà». ⁸⁶ In queste battute può riassumersi l'andamento della critica di Schelling a Hegel, soprattutto dopo la morte di quest'ultimo: l'appropriazione indebita di un metodo ⁸⁷ applicato surrettiziamente all'automovimento del concetto, che rende il passaggio dalla logica alla natura – dal piano negativo e razionale, a quello positivo ed empirico – ingiustificato. ⁸⁸

Nonostante questa interpretazione sia viziata dal risentimento e dal tono polemico e oppositivo che la anima e che pure anima la lettura retrospettiva che Schelling propone della propria filosofia della natura, l'insistenza sui motivi del processo e del progresso, sull'elemento empirico, così come la lettura che Frank propone della «identità reduplicativa» possono gettare luce su alcuni elementi di tensione presenti già nei testi del periodo jenese e precedenti ad esso. Ne costituisce un esempio lo schema grafico con il quale l'indifferenza viene descritta da Schelling nella *Deduktion* ⁸⁹ e soprattutto nella *Darstellung* ⁹⁰, per cui l'identità assoluta «nella quale nulla affatto si può distinguere» ⁹¹ è espressa geometricamente mediante la figura di una linea di cui ogni punto è un punto di indifferenza che tende, da un lato e dall'altro, verso uno dei due poli: positivo o negativo.



⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ Ivi, p. 250.

⁸⁶ Ivi, p. 242.

⁸⁷ Ivi, p. 243.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ SCHELLING, *Deduzione*, cit., p. 95.

⁹⁰ SCHELLING, *Esposizione*, cit., pp. 57-59.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² SCHELLING, *Deduzione*, cit., p. 95.

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A = B & & A = B \\ \hline & & A = A \end{array}$$

93

In questo senso, l'indivisibilità dell'identità assoluta è ciò che consente la divisibilità infinita di ciò che essa non è e che è, invece, «una singola cosa». Anche nella *Darstellung* – come sottolineato da Frank – Schelling articola l'identità come suscettibile di differenza:⁹⁴ la figura logica della *reduplicatio* consente così, senza contraddizione, che una medesima essenza si «rivesta» di diverse conformazioni a livello dell'essere. Pertanto, solo a partire da un'unità che è lo stesso con se stessa – intesa, come chiarito, come possibilità d'essere – possono concepirsi mutamento e divenire.

Già nel testo giovanile *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, – in cui egli insiste, così come nelle lettere a Hegel di quegli anni, sulla tensione tra un principio incondizionato e la sua mediazione filosofica –, Schelling chiarisce come l'enunciato *Ich=Ich* non fondi la forma della identità ma quella originaria della posizione incondizionata. Questa, come incondizionata (condizionata soltanto attraverso se stessa) sta sotto la forma della possibilità: come enunciato categorico è meramente possibile e solo sotto la modalità ontologica della possibilità può essere principio (*Prinzip*) di tutti i contenuti e di tutte le forme di una scienza. La forma dell'identità è in esso determinata attraverso l'identità di ogni esistente con se stesso. Le proposizioni identiche sono solo una parte della forma generale delle proposizioni analitiche.⁹⁵

6.

Il punto di maggior vicinanza, così come di latente tensione, in questi anni, può essere individuato nelle due formulazioni dell'assoluto, da parte di Schelling, inteso come «Identità dell'identità» e da quella di Hegel, come «Identità dell'identità e della non-identità». Nonostante la differenza di formulazione, l'esigenza è la medesima, ossia intendere l'assoluto come incondizionato e come «vero speculativo»: soggetto-oggetto soggettivo e oggettivo, natura-spirito, ideale-reale. Nell'identità entrambi vedono la condizione della differenza,⁹⁶ eppure in un modo essenzialmente diverso: per Hegel l'antinomia data dalla co-implicazione tra l'identità e la non-

⁹³ SCHELLING, *Esposizione*, cit., pp. 57-59.

⁹⁴ Frank chiarisce i diversi modi in cui il rapporto identità-differenza è articolato in questo testo, cfr. FRANK, *Identity of identity and non-identity*, cit. pp. 123-124.

⁹⁵ F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 63-69.

⁹⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 28-31.

identità è presente nella struttura dell'assoluto;⁹⁷ mentre per Schelling – se intendiamo l'identità non come una vuota astrazione dalle opposizioni, ma nel senso chiarito alla luce della nozione di *reduplicatio*, e dunque come una 'possibilità d'essere' che può esplicitarsi in tutte le direzioni – l'identità non esclude un processo naturale *reale*, che ha inizio in modo accidentale e che procede per gradi fino alla coscienza umana.

Condivisa poi è la questione del rapporto tra incondizionato e ragione, tra filosofia e assoluto: come ricostruire concettualmente – e dunque in modo mediato – ciò che, in quanto incondizionato, ne eccede ogni possibile riproduzione?⁹⁸ Anche su questo secondo punto la tensione è essenziale: se per Schelling l'indeterminatezza dell'identità – *virtuale* – non può essere sussunta dall'ambito della riflessione e dunque richiede una conoscenza intuitiva, per Hegel la contraddizione costituisce la «manifestazione puramente formale dell'assoluto»⁹⁹ e l'intuizione, senza mediazione, resta nell'ambito empirico in cui l'unità non è saputa come tale. È la riflessione – espressa mediante la negazione – che consente l'autorelazione dell'assoluto con se stesso, per questo nella «intuizione trascendentale» della *Differenzschrift*¹⁰⁰ è proposta un'unione di intuizione e riflessione, immediatezza e mediazione.¹⁰¹ Emblematica di questa distanza è la considerazione di Schelling, in una lettera a Hegel dopo la pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes*, per cui tra le loro filosofie «conciliare si può davvero tutto, tranne un punto. [...] il senso con cui opponi il concetto all'intuizione».¹⁰²

Cosa significano queste «divergenze e discordanze» latenti e nascoste dietro il «parallelismo delle intenzioni» e le «somiglianze di vocabolario»¹⁰³ nel più complesso disegno dei rispettivi sistemi filosofici, da Schelling già affidato agli scritti di filosofia trascendentale e di filosofia della natura, per Hegel in formazione a seguito dell'elaborazione teorica francofortese e che si sarebbe, di lì a qualche anno, concretizzato nella *Fenomenologia dello Spirito*?

La lettura che Schelling darà della filosofia hegeliana a partire dal suo secondo soggiorno a Monaco – polemica e segnata da argomenti *ad hominem* – rappresenta solo una possibile

⁹⁷ Ivi, pp. 28-31. Cfr. anche FRANK, "Identity of identity and non-identity", cit. p. 120. Su questo punto cfr. D. HENRICH, *Hegels Logik der Reflexion*, in D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, pp. 95-156, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

⁹⁸ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, in L. OSTARIC, *Interpreting Schelling*, cit., pp. 216-237; p. 228.

⁹⁹ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 31. Su questo punto cfr. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 175 e W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stoccarda 1955.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 93-97.

¹⁰¹ Sul ruolo dell'intuizione nello Hegel jenese cfr. G. BASILEO, *L'intuizione intellettuale nei primi anni jenesi di Hegel*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LXI, 2022, 1, pp.125-141.

¹⁰² HEGEL, *Epistolario* cit., p. 309.

¹⁰³ TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 172

interpretazione di questa tensione essenziale. Tuttavia, alla luce della riflessione svolta, uno degli elementi di quella critica può utilmente essere ricondotto al nucleo speculativo di questi anni: Hegel trae dalla filosofia della natura l'idea di uno sviluppo interno e produttivo che si differenzia storicamente nel tempo e che prende avvio da un 'impeto interno'¹⁰⁴ più essenziale dei suoi prodotti. Tuttavia, per Schelling, l' 'impeto' iniziatore del processo non può essere penetrato razionalmente e resta in una dimensione preriflessiva e precoscienziale. È proprio la mancanza di un residuo precategoriale che impedisce a Hegel – secondo la lettura schellinghiana – di restituire nella propria idea di processo quegli aspetti vitali, empirici e 'positivi' che aveva invece la propria filosofia della natura.¹⁰⁵ L'accidentalità dell'inizio veniva così ricondotta a un procedere necessario.

Al cuore della critica schellinghiana, che ha a che fare con gli sviluppi maturi della filosofia di Hegel, troviamo dunque alcuni elementi di distanza visibili già in questi anni, concernenti il rapporto tra possibilità ed effettualità, intuizione e mediazione concettuale. Questi aspetti consentono di individuare la distanza tra due pensatori che agiscono in autonomia «sullo stesso piano speculativo»,¹⁰⁶ nel medesimo orizzonte di problemi e, in diversi casi, avendo alle spalle la stessa formazione¹⁰⁷ o operando con le medesime fonti.

La struttura precategoriale dell'identità schellinghiana, accessibile intuitivamente – espressa non da un giudizio di identità, ma dalla posizione dell'incondizionato come possibilità – costituisce l'«elemento empirico» visibile già nella riflessione di questi anni che – con i dovuti mutamenti e ripensamenti – costituisce il seme di quella che sarà, negli anni a venire, la 'filosofia positiva'.¹⁰⁸

federica.biscardi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

¹⁰⁴ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 244.

¹⁰⁵ La critica è con tutta probabilità rivolta anche alla propria filosofia di quegli anni che resta, in ultima istanza, che resta negativa. Cfr. RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 221. Si veda anche TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit., p.158.

¹⁰⁶ TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 174.

¹⁰⁷ Per le fonti e la genesi del concetto di identità negli anni allo *Stift* di Tübingen cfr. FRANK, *"Identity of identity and non-identity"*, cit.

¹⁰⁸ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 221.

Facus 2

Il tema della coscienza è oggi al centro dell'interesse delle neuroscienze cognitive e della psicologia, ma non è sempre stato così. La componente soggettiva caratterizzante l'esperienza, infatti, ha rappresentato fino agli anni Novanta un ostacolo. D'altra parte, in filosofia, l'analisi della coscienza, intesa come capacità dell'essere umano di riflettere su di sé e sui propri vissuti, è centrale fin dalle sue origini, ben prima che venisse utilizzato il termine specifico. Con gli articoli ospitati in questa sezione si vuole dunque mettere in luce la possibilità di un dialogo fecondo tra le scienze cognitive, in particolare la neurofenomenologia, e la filosofia di Antonio Rosmini, proprio per proporre una visione della coscienza non riduzionista. La nozione rosminiana che permette questa operazione è principalmente quella di sentimento fondamentale. Il Roveretano introduce il termine "sentimento" riferendosi a quell'avvertenza immediata e spontanea che il soggetto ha di se stesso e che diviene coscienza di sé solo attraverso la riflessione. L'analisi rosminiana della "coscienza" è presente già negli scritti giovanili, ma il termine subirà una risemantizzazione nelle opere successive. L'attenzione al concetto e la sua evoluzione di significato mostrano il forte interesse del filosofo di Rovereto per la soggettività umana, intesa come sentimento percepito intellettivamente.



MARTINA GALVANI

L'EVOLUZIONE DEL CONCETTO DI «COSCIENZA» IN ROSMINI

THE EVOLUTION OF THE CONCEPT OF “CONSCIENCE” IN ROSMINI’S THOUGHT

*This article addresses the theme of “conscience” in Rosmini’s thought, beginning with a few brief considerations on his early work *La coscienza pura*, and then focusing on some later works – particularly *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, *Antropologia in servizio della scienza morale* and *Psicologia* –, where the concept undergoes a certain evolution with respect to his early work. In these later works, indeed, Rosmini introduced the term “feeling [sentimento]”, referring to the awareness that the subject has of himself in an immediate and primitive way and which only later (namely: through reflection) becomes self-awareness. This feeling is therefore what essentially constitutes the subject and enables all his “operations”, from the perception of his own body through feeling to conscious self-reflection. For reasons of space, I will omit the significant contribution of the *Teosofia* – wherein the theme of consciousness is addressed in particular in the sixth book, dedicated to the real being, with particular reference to the theme of subjectivity, the relationship between consciousness and truth, and the doctrine of ontological synthesis in the human being. Rosmini’s analysis of the concept of “consciousness” and its evolution shows how the boundaries between external and internal experiences can be overcome. According to the philosopher, every sensation, which is possible by virtue of the fundamental feeling, is necessarily accompanied by intellectual judgment; otherwise, we would not be conscious of it. This theme will be the focus of this contribution; from there, we will attempt to engage in a brief comparison between Rosmini’s thought and the investigation of that quality of subjective experiences that contemporary cognitive sciences define as “phenomenal consciousness” – as distinct from “access consciousness”, which refers instead to the capacity to reflect on oneself and on such experiences.*

1. La differenza tra sentimento e coscienza

Le prime tracce delle indagini che Rosmini dedica al tema della coscienza le troviamo in un

breve scritto giovanile di metafisica, intitolato *La coscienza pura*.¹ Il termine «coscienza», associato all'aggettivo «pura», qui è utilizzato diversamente da come verrà inteso in tutti gli scritti successivi della maturità. In questa primissima analisi che risale agli anni padovani, quindi tra il 1817 e il 1822, il Roveretano utilizza i termini «coscienza pura» o «Io» come sinonimi, per indicare l'essenza sostanziale dell'anima,² che invece successivamente sarà identificata con il «sentimento fondamentale». La «coscienza pura» è inizialmente intesa come il «sentimento primitivo» e immediato che l'anima ha di sé: «Nel primo istante che l'anima esiste e *anteriormente d'ogni suo atto* – scrive – *debbe avere una coscienza o consapevolezza di se medesima*».³

Questo uso giovanile del termine verrà poi totalmente abbandonato e Rosmini con la parola «coscienza» si riferirà sempre al risultato dell'operazione riflessiva, contrapposta appunto a quel sentire irriflesso e immediato⁴ che precede la possibilità di aver coscienza di sé e che, secondo il filosofo, costituisce «la sostanza pura dell'anima».⁵ Utilizzeremo il termine «anima umana» intendendo classicamente l'essenza stessa del soggetto intellettuale, che è il significato con il quale viene utilizzato anche da Rosmini, nonostante le contemporanee scienze cognitive, con le quali ci si vuole confrontare oggi, ritengano problematico questo vocabolo. Infatti, in questo contesto, sarebbe scorretto riferirsi all'essere umano omettendo la parola «anima», definita da Rosmini:

¹ Redatto tra gli anni 1817-1822 e rivisto nel 1827. Sul tema della coscienza in Rosmini diversi studiosi si sono già espressi, si vedano tra gli altri: P. DE LUCIA, *Autocoscienza e conoscenza nel «primo Rosmini»*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXXIV, 1992, 1, pp. 88-122; E. PILI, *Alterità e coscienza di sé in Antonio Rosmini. Note di un percorso*, in I. POMA (ed.), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 137-144; F. BELLELLI, *Rosmini e la coscienza. Punto prospettico di sintesi e propiziatore di studi e ricerche*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 281-290, C. CANULLO, *La coscienza in Husserl e Rosmini. Intenzionalità e riduzione*, in M. NOBILE (ed.), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli studi di Trento, Trento 2020, pp. 93-110; V. LA VIA, *Coscienza e libertà. Rosmini e l'assoluto realismo. Saggi rosminiani e altri scritti*, vol. I, Mimesis, Milano 2020.

² «Coscienza pura, o unitissima, sentimento della propria esistenza prima d'ogni atto». «È dunque la coscienza di cui parliamo e che abbiamo nel primo istante che l'anima esiste, *il sentimento (o cognizione intrinsecamente unitaci) essenziale di noi come siamo nel primo istante*; ovvero (che è la stessa cosa) *il sentire di potere tutto quello che possiamo*: ovvero la coscienza pura è l'IO solo: [...] la coscienza pura, di cui parliamo, e che [è] all'anima prima di qualunque sua operazione, è il sentimento fondamentale di noi come siamo nel primo istante della nostra esistenza, o, per dir meglio, anteriormente e indipendentemente da qualunque nostra operazione» (A. ROSMINI, *Coscienza pura*, in Id., *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. SALA, ENC voll. 11-11/A, Città Nuova, Roma 1986-1987, II, pp. 27, 33, 95-96).

³ Ivi, II, p. 31 (corsivo mio).

⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, ENC voll. 9/10A, Città Nuova, Roma 1988-1989, I, nn. 69-70, pp. 64-65.

⁵ Ivi, I, n. 81, p. 74.

«Il principio d'un sentimento sostanziale-attivo che ha per suo termine lo spazio ed un corpo».⁶ Tale sentimento, sul quale torneremo anche più avanti, non viene dedotto da altro, ma è immediato e spontaneo, «non è conseguenza di nessun raziocinio – scrive l'autore –, anzi né pure d'alcuna cognizione».⁷ Come si diceva, solo di seguito al ripiegamento dell'anima su se stessa c'è coscienza, che è quindi frutto di un'operazione di riflessione. Nella *Psicologia*, opera 1848, l'autore si esprime chiaramente, distinguendo coscienza e sentimento:

Quando l'oggetto del pensiero siamo noi stessi o ciò che è o che accade in noi, allora conosciamo noi stessi o ciò che è o che accade in noi. Una tale cognizione dicesi *coscienza*. La *coscienza* è diversa dal *sentimento*, perché quella è cognizione ed ha la dualità propria della cognizione (il conoscente e il cognito come due enti separabili), questo è semplice, ha solo quella dualità propria sua, per la quale si distinguono due termini così correlativi che l'uno non si può pensare come ente se si separa dall'altro.⁸

Se la coscienza è la consapevolezza del sentimento, ossia la capacità del soggetto di avvertire se stesso, il sentimento definito «fondamentale» o «sentimento sostanziale-attivo»,⁹ invece, esiste in noi anche se non lo avvertiamo, o se non vi riflettiamo.¹⁰ Dunque, la coscienza presenta la dualità di ogni atto cognitivo, in quanto io mi conosco e contemporaneamente sono conosciuto da me stesso, sono quindi soggetto e oggetto allo stesso tempo. Mentre, la dualità del sentimento è tutta interna, infatti, come specifica l'autore, il suo principio, che è l'anima umana, «ha per suoi termini l'estensione e in essa un corpo e l'essere, e quindi che è sensitiva ad un tempo ed intellettuale (razionale)».¹¹ In virtù di questo sintesismo¹² – cuore del pensiero rosmينiano – si parla di un'unità inscindibile tra le sensazioni e la cognizione intellettuale. Le prime sono il risultato

⁶ Ivi, I, n. 50, p. 53. L'analisi dello «spazio» viene affrontata da G.P. SOLIANI nel suo recente articolo *Lo spazio infinito come apertura al mondo. Unità della persona umana e metafisica in Rosmini*, in «The Rosmini society», 2023, 1-2, pp. 219-255.

⁷ Ivi, I, n. 16, p. 37.

⁸ Ivi, III, n. 1479, p. 113.

⁹ Ivi, I, n. 50, p. 53.

¹⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. MURATORE, ENC vol. 39, Città Nuova, Roma 1983, vol. I, lib. I, cap. V, art. V, p. 92.

¹¹ ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 53, p. 55.

¹² Tale sintesismo, che trova il suo sviluppo nelle opere successive a *La coscienza pura*, qui però era già stato abbozzato dal filosofo di Rovereto, che in questa opera giovanile scrive: «Le cose indefinibili sono due: 1°) l'essere in genere, 2°) il senso, o sia la sensazione dell'essere partecipato dal subietto. [...] La ragione per cui l'essere e il senso dell'essere partecipato dal subietto sieno indefinibili è perché sono noti per se stessi; l'essere è noto mediante la *forma della verità* innata, cioè è noto a noi in quanto siamo esseri intelligenti; la *sensazione* perché essa pure è nota per se stessa a chi la sente, in quanto siamo esseri sensibili» (ROSMINI, *Coscienza pura*, cit., p. 28).

dell'interazione del soggetto con il mondo esterno per mezzo del corpo (termine reale), ma è l'atto d'intendimento che le accompagna a rendere il soggetto cosciente di tali sensazioni.¹³ Senza la comprensione razionale, che è possibile in virtù dell'intuizione dell'essere ideale, noi non avremmo nemmeno consapevolezza delle nostre sensazioni e delle nostre passioni, dunque non avremmo conoscenza né di noi stessi né del mondo esterno. Questo, secondo Rosmini, è l'errore dei sensisti,¹⁴ cioè aver creduto che la dimensione sensibile potesse essere autonoma rispetto a quella intellettuale, quando invece nel processo cognitivo non si può dare alcuna sensazione che non sia espressa da un giudizio. Le «sensazioni» corporee accidentali, recepite grazie alla «forza sensifera», sono descritte, come diremo in seguito, come modificazioni di un unico «sentimento fondamentale», avvertite poi intellettivamente. La tendenza, in particolare dei filosofi sensisti, a tralasciare la necessità del giudizio nel processo gnoseologico dipende dal fatto che esso è immediatamente conseguente al sentimento e perciò resta quasi inavvertito.

Il termine «coscienza» viene utilizzato da Rosmini anche in riferimento all'ambito morale, in particolare nei *Principi della scienza morale* del 1832 e nel *Trattato sulla coscienza morale* del 1844. In quest'ultimo testo, il filosofo non può fare a meno di iniziare la trattazione specificando che con il termine «coscienza» egli intende la consapevolezza che il soggetto ha delle cose che fa e che «cadono nel suo sentimento interiore», si tratta più in generale della coscienza di sé stessi.¹⁵ Questa coscienza non è ancora coscienza morale,¹⁶ la quale, invece, riguarda il «giudizio

¹³ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 32, p. 45: «Non si dà niuna osservazione meramente sensibile; ossia che se la sensazione si spoglia da ogni atto d'intendimento che l'accompagna, nulla affatto ci fa conoscere, è un fatto che finisce in se stesso, di cui non abbiamo né pure coscienza; perocché la coscienza stessa della sensazione richiede una conversione dell'attenzione nostra intellettuale a ciò che passa nel nostro sentimento, ed un'affermazione conseguente, per la quale noi diciamo a noi stessi: "adesso sosteniamo la tal passione, il tal sentimento"».

¹⁴ Cfr. *ibidem*: «In fatti i soli sensisti possono credere che si dia un'osservazione che ci faccia conoscere qualche verità per via di sensazione, senza bisogno di adoperarvi la ragione; e molto più che le verità venuteci da un'osservazione di tal natura sieno le sole sicure e fuori di controversia».

¹⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. MURATORE - F. TADINI, ENC vol. 25, Città Nuova, Roma 2012, lib. I, cap. 1, n. 9: «Coscienza vuol dire consapevolezza, coscienza morale vuol dire consapevolezza morale. Propriamente parlando l'uomo sa le cose altrui, ma è conscio delle proprie, delle cose che fa egli stesso, o che cadono nel suo sentimento interiore. In questo significato proprio noi prendiamo la parola coscienza, quasi a dire il conoscimento di sé stesso».

¹⁶ Per approfondire il tema della coscienza morale nel pensiero rosminiano si veda, tra gli altri, F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

speculativo sulla moralità del mio giudizio pratico e delle conseguenze di queste»;¹⁷ in altre parole, si tratta di un giudizio sulla moralità delle mie azioni e quindi è la valutazione cosciente di queste ultime. Tale capacità di giudizio presuppone, secondo Rosmini, l'avvertenza della legge oggettiva o idea del bene oggettivo¹⁸ ed è per questa ragione che gli atti dei bambini – come dirà nelle opere pedagogiche – non possono dirsi morali, finché non sarà per loro evidente l'ordine oggettivo dell'essere.¹⁹ Per esigenze di tempo, ma anche per circoscrivere il tema, in questa sede mi occuperò solamente della coscienza analizzata da Rosmini nella prospettiva antropologico-psicologica, quindi della coscienza nella sua funzione cognitiva.²⁰

2. La coscienza del mondo esterno

Come già accennato, nella prospettiva rosminiana ogni operazione cognitiva è accompagnata da coscienza e può essere spiegata solo alla luce di quello che il filosofo chiama sintesi tra la dimensione sensibile (reale) e la dimensione intellettiva (ideale). Detto in altri termini la sensazione deve essere intesa dal soggetto. Si tratta della percezione intellettiva degli enti reali, ovvero dei corpi esterni e di noi stessi. La conoscenza dei corpi esterni viene analizzata ampiamente già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), dove il filosofo esplicita che non potremmo percepire la sussistenza di un ente se non sentissimo l'azione che esso esercita in noi e dunque il sentimento è necessario all'operazione di percezione; necessario ma non sufficiente, dato il

¹⁷ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, ENC vol. 23, Città Nuova, Roma 1990, cap. VI, art. VII, *Definizione della coscienza morale*, pp. 146-147.

¹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, ENC vol. 24, Città Nuova, Roma 1954, nn. 574-578, pp. 326-327.

¹⁹ Rosmini affronta il tema in particolare nell'opera intitolata *Del principio supremo della metodica, e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione*, in *Scritti pedagogici*, a cura di F. BELLELLI, ENC vol. 32, Città Nuova, Roma 2020. Per approfondire il tema si vedano, tra gli altri, P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019; P. BONAFEDE - F. DE GIORGI - F. SANI (eds.), *Rosmini e la pedagogia*, Scholé, Brescia 2022 (sezione monografica degli «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 29, 2022); P. BONAFEDE - M. GALVANI - E. PILI, *Dire bene l'alterità. Filosofia e pedagogia del sorriso in e oltre Rosmini*, Genova University Press, Genova 2022.

²⁰ Tuttavia, è necessario specificare che nella prospettiva rosminiana le tre forme dell'essere sono inscindibili, poiché descrivono differenti aspetti dell'unico essere. Si veda a tal proposito A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, n. 1501, p. 1549: «Ma dopo di questo, il pensiero meditativo scopre questa sorprendente verità che, sia l'ente uno o molteplice, esso ad ogni modo ha per necessità assoluta una triplice forma, vogliamo dire è in tre maniere che noi abbiamo chiamato *soggettiva, oggettiva e morale*».

criterio sintesistico appena menzionato.²¹ Prima di tutto ci soffermeremo sulla natura della sensazione, così come viene presentata da Rosmini, in particolare nel *Nuovo saggio*. Entrando in relazione con le cose, il filosofo sottolinea che si generano in noi delle impressioni e poi delle sensazioni, che ci permettono di attestare la realtà di ciò che ci circonda. Non bisogna però confondere le impressioni con le sensazioni, perché le prime riguardano le modificazioni del corpo fisico, anatomico, mentre le sensazioni hanno a che fare con il mio vissuto della sensazione stessa;²² e qui il Roveretano sembra in parte anticipare l'analisi fenomenologica della sensazione.²³ Difatti, scrive: «Le sensazioni esistono: dunque c'è un'energia che le fa esistere. [...] e come avvengono? Se io osservo il fatto, trovo primieramente che le sensazioni avvengono (quest'è attestato dalla coscienza) in me».²⁴ Ciò significa che i colori che vedo, i suoni che odo, ecc. esistono perché io esisto; non si tratta di un'affermazione di idealismo, ma ciò che l'autore vuole sottolineare è la soggettività delle esperienze di cui ho coscienza. Il vissuto della sensazione necessita del polo coscienziale al quale si riferisce. Io posso certamente comprendere il senso oggettivo di tali sensazioni, infatti ne astraggo il concetto e ne intendo la parola, ma è innegabile che esse siano per me esperite in modo del tutto soggettivo; è il soggetto senziente,²⁵ ossia l'io senziente, che le percepisce. Quindi, il concetto, o idea pura, delle sensazioni è oggettivo, mentre il viverle è sempre particolare-soggettivo.

Ciò testimonia la sussistenza di un soggetto che, scrive il filosofo, «non è puramente un atto che ad esse [alle sensazioni, nda] si estende, ma è un principio che esiste da sé, che ha la potenza di sentire, e che rimane, ancorché si privi di tutte le sensazioni speciali e accidentali».²⁶ Rosmini afferma con forza la sussistenza del singolo soggetto che esperisce il mondo, in quanto ciò di cui non posso dubitare nella dinamica gnoseologica è la mia esperienza soggettiva, la quale però

²¹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, ENC voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005, II, n. 528, p. 105: «Nello stato ove la natura ci pone nascendo quaggiù, noi non abbiamo altra percezione intellettuale, che di noi stessi e de' corpi. In vero noi non possiamo percepire la sussistenza d'un ente, se non opera in noi, se noi non sentiamo la sua azione. Il sentimento dunque è necessario alla percezione intellettuale di un sussistente».

²² Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 104-108, pp. 78-83.

²³ Edith Stein, ad esempio, descrive le sensazioni come parti reali della coscienza che il soggetto vive in modo passivo. Le sensazioni (*Empfindungen*), infatti, non sono caratterizzate dall'intenzionalità del vissuto che invece appartiene alla percezione (*Wahrnehmung*): il dato della sensazione non possiede un significato autonomo, in quanto è inseparabile dal flusso della vita di coscienza (cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 104-107).

²⁴ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 640, p. 198.

²⁵ Bisogna specificare che il soggetto senziente o sensitivo non è il «principio sensifero», infatti il primo indica l'anima, che sente ma non fa sentire, mentre il secondo indica il corpo, che fa sentire ma non sente (cfr. *ivi*, n. 92, p. 73).

²⁶ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 643, p. 199.

necessita di un darsi, ossia di un'azione, di un ente che è altro da me. Le sensazioni, dunque, implicano che vi sia un soggetto senziente e al contempo la relazione tra questo e altre realtà esterne. Si tratta di una relazione di passività e le sensazioni sono descritte come «avvenimenti passivi», che rendono possibile l'affermazione della sussistenza di altri corpi esterni che ne sono la causa. Parlando dei corpi, Rosmini si esprime in questi termini: «L'essenza loro consiste in una certa *energia* che opera su di noi, verso la quale noi siamo passivi; un'attività diversa dalla nostra costituisce una diversa esistenza».²⁷ È anche possibile – specifica il Roveretano – «l'astrazione e l'alienazione di mente»,²⁸ per cercare di evitare alcune esperienze sensibili, ma questo non significa che sia possibile evitare di essere passivi. Ad esempio, non posso evitare di soffrire, se sono punta da un bastone, e non posso evitare di udire i suoni, se sono vicina a una banda musicale e così via.

Nella sensazione noi siamo soggetti senzienti passivi, poiché «quei fatti avvengono in noi senza di noi»; infatti, anche se la percezione dell'esterno non è mai sganciata dalla percezione di me stessa, non posso decidere se avvertire o meno determinate sensazioni che, come si diceva, sono avvenimenti passivi. Bisogna premettere che Rosmini in queste analisi si riferisce sempre a un soggetto cosciente sano e non analizza la patologia, che invece può causare disturbi a livello gnoseologico. Come diremo, ci sono alcuni riferimenti a determinati stati alterati di coscienza, solo in brevi scritti giovanili, quasi sottoforma di appunti e mai rielaborati dall'autore. Quindi, in una condizione ordinaria di veglia, la conoscenza cosciente del mondo avviene secondo il filosofo anche perché il nostro corpo è il soggetto delle «qualità sensibili» degli oggetti esterni, cioè delle virtù che producono in noi le sensazioni, quindi il corpo è il soggetto dell'estensione, della figura, della solidità, del calore, del sapore ecc.²⁹ Tali qualità sono la causa prossima di ciò che sentiamo, ossia delle sensazioni. Tuttavia, la relazione con i corpi esterni, che producono in noi le sensazioni, non può essere slegata dalla percezione che il soggetto ha di se stesso, grazie al sentimento fondamentale corporeo. Il Roveretano spiega la dualità della sensazione utilizzando i termini «soggettivo» ed «estrasoggettivo», perché il soggetto senziente percepisce contemporaneamente se stesso e le qualità dell'oggetto sentito; scrive: «Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento lo stesso mio organo consenziente, e la chiamo *estrasoggettiva* in quanto sento contemporaneamente un *agente* estraneo al detto mio organo».³⁰ Quindi, non è possibile secondo Rosmini avere sensazioni senza avere anche il sentimento di noi stessi, mentre è ammissibile percepire se stessi a prescindere dalle sensazioni, grazie appunto al sentimento fondamentale.

La descrizione di tale sentimento è essenziale all'interno delle analisi antropologiche rosminiane, perciò è necessario soffermarsi su questo tema. Come anticipato, si tratta di quel sentire interiore, immediato e pre-riflesso, che testimonia all'essere umano la presenza a se stesso e che precede ogni possibile sensazione. È un tema importante e complesso, che Rosmini affronta

²⁷ Ivi, II, n. 692, p. 233.

²⁸ Cfr. ivi, II, nn. 664-665, pp. 210-211.

²⁹ Cfr. ivi, II, n. 667, p. 212.

³⁰ Ivi, II, n. 740, p. 267; cfr. anche ivi, II, n. 667, nota 120, p. 213.

a più riprese nell'opera ideologica, in quella antropologica, psicologica e anche nell'ultima *Teosofia*. Il sentimento fondamentale-corporeo può essere avvertito interiormente a prescindere dalle sensazioni mutevoli che provengono dall'esterno. Rosmini, in un passo piuttosto noto, tenta di spiegare la natura di tale sentire descrivendo un'esperienza di deprivazione sensoriale:

Se io mi colloco in 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 perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprasta in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.³¹

Tale sentimento procede dalla vita, ossia dalla congiunzione «d'un modo tutto suo proprio, che lo spirito ha colla materia»,³² perciò è anche detto «sentimento vitale». Si tratta di un sentire uniforme e abituale, di cui però è difficile accorgersi a livello cosciente, mentre è più semplice avvertirlo di seguito a eventuali mutamenti sensibili.³³ Così come ci accorgiamo facilmente del passaggio dal caldo al freddo e viceversa, mentre non abbiamo la stessa percezione della temperatura stabile del luogo in cui siamo – l'esempio è di Rosmini –, allo stesso modo avvertiamo facilmente le sensazioni, poiché implicano un mutamento del sentimento fondamentale, mentre è più complesso accorgersi di tale sentimento, che si estende in tutto il nostro corpo.³⁴ Ogni parte corporea è materia di tale sentimento e perciò viene da noi avvertita,³⁵ ma questo non esclude

³¹ Ivi, II, n. 711, pp. 248-249. Si veda anche *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, pp. 103-104.

³² ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 698, p. 219.

³³ Rosmini chiarisce che la presenza del sentimento fondamentale, vitale e primitivo, nonché le modificazioni che esso subisce entrando in relazione con i corpi esterni e producendo le sensazioni, testimonia l'unità tra la dimensione spirituale e quella corporea. Scrive, infatti, «che lo spirito, col primo congiungersi individualmente con un corpo animale, dee pur mandar fuori una cotal sua attività, per la quale egli quasi direi s'abbraccia col suo corpo, e con esso si mescola, e mescolandosi il percepisce, né più il lascia, ne lascia perciò di percepirlo permanentemente (fin che dura l'union vitale) in qualsiasi suo atto e stato nel quale egli si trovi» (ivi, II, n. 706, p. 243). Si veda anche ROSMINI, *Psicologia*, cit., II, n. 975, p. 232.

³⁴ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 737: «E queste quattro differenze bastano a veder chiaramente, come il sentimento fondamentale non sia atto a scuoterci e farsi da noi osservare. Esso è connaturale a noi, e così uno con la nostra natura, che forma parte della medesima; quindi non ci dà ne meraviglia né curiosità che ci renda intenti a lui, stando egli in noi come noi stessi».

³⁵ Cfr. ivi, II, n. 696, pp. 237-238: «Un sentimento fondamentale che dalla vita procede, cioè da quella prima congiunzione, pel quale sentimento noi sentiamo abitualmente tutte le parti nostre materiali sensitive».

l'importanza anche di una conoscenza empirica del corpo, poiché il sentimento non è sufficiente per averne un'immagine visibile e tattile.³⁶ Dunque, l'analisi rosminiana ci pone dinanzi una duplice modalità di conoscenza della propria corporeità. Posso conoscere il mio corpo da fuori, come dotato di un'estensione fisica limitata, di una forma specifica, di un peso e di tutte quelle proprietà che connotano le cose materiali. In tal senso, esso è subordinato a leggi fisiche, meccaniche e chimiche; oppure posso conoscere il mio corpo da dentro, poiché esso è principalmente soggetto.³⁷ Scrive:

In primo luogo io osservo, che il corpo nostro [...] si percepisce in due modi: 1° come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' toccamenti, co' cinque sensori in una parola. Allorquando io percepisco questo mio corpo sensitivo qual *agente* ne' miei cinque organi, nol percepisco allora come partecipe egli stesso di sensitività [...], ma sì come qualsiasi altro corpo esteriore [...]. In tal caso un organo del mio corpo ne percepisce un altro. [...]. 2° Per quel *sentimento fondamentale* e universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi [...], e per le modificazioni che soffre il medesimo sentimento.³⁸

Nella prima maniera, quella extra-soggettiva, il corpo proprio è avvertito come ogni altro oggetto corporeo; mentre percependolo soggettivamente, grazie al sentimento, noi lo sentiamo come «cosenziente» o «consoggetto».³⁹ Noi percepiamo soggettivamente le parti sensitive del nostro corpo col sentimento fondamentale, ma specialmente, come si diceva, con le modificazioni che esso subisce ad opera delle diverse sensazioni. Queste ultime richiamano la nostra attenzione e fanno sì che riflettiamo sul sentimento abituale, al quale diversamente non faremmo caso: «Chi riflette sopra se stesso – scrive il Roveretano – trova che è nel fondo un sentimento, che costituisce il soggetto senziente ed intelligente».⁴⁰ Quindi, ho coscienza di me grazie alle sensazioni che, lo ricordiamo, sono descritte da Rosmini come dipendenti dal sentimento fondamentale, originario, abituale e costitutivo dell'essere umano. Così, la percezione dell'unità sintetica del soggetto che io sono non dipende dal mio corpo materiale conosciuto esternamente, bensì da quell'operazione di riflessione che posso fare a partire dal sentimento percepito intellettivamente. Tale sentimento di me precede le molteplici sensazioni, di cui *Io* sono l'unico soggetto.

³⁶ Cfr. *ivi*, II, n. 714, p. 251: «Il sentimento primitivo dunque non ci fa conoscere la figura, né la grandezza visibile del corpo nostro, ma ci fa percepire il nostro corpo in tutt'altro modo: né c'è altra via di formarsi un'idea di questo modo, fuor solamente quella di concentrarci dentro noi stessi, e stare attenti a quel sentimento della vita che ci anima tutti».

³⁷ Cfr. *ivi*, II, nn. 692-694, pp. 233-234.

³⁸ *Ivi*, II, n. 701, pp. 240-241.

³⁹ Cfr. *ivi*, II, n. 701, p. 241: «Quando noi percepiamo il corpo nostro nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale che ci è dato dall'esser vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli diventa in tal modo, per l'individua unione collo spirito nostro, parte anch'egli del subietto senziente: e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come cosenziente*».

⁴⁰ Cfr. *ivi*, II, n. 703, p. 242.

«Tutti i fatti che in noi avvengono – scrive – sono modificazioni dello spirito nostro. Il nostro spirito dunque è il soggetto di tutti que' fatti: la coscienza ce ne accerta, ciascuno dice seco stesso: "io sono quegli che sente, che gode, che addolora, che pensa, che vuole ecc."; il che è affermare, che sono io il soggetto di tutti questi avvenimenti». ⁴¹ La coscienza percepisce tale unità sintetica in virtù della semplicità del sentimento, ⁴² che identifica un unico soggetto; egli, pur compiendo operazioni diverse e molteplici, è sempre il medesimo che prova piaceri sensibili, piaceri spirituali, che giudica e che vuole. Tale «sentimento del me è il sentimento dell'uno, del semplice, dell'indivisibile» ⁴³ in quanto contiene, come diremo, un *quid* incomunicabile, nucleo identitario del soggetto, chiamato da Rosmini «meità». ⁴⁴

Avverto me stessa grazie alle modificazioni *soggettive* di tale sentimento, che consiste nella percezione costante delle parti sensitive del nostro corpo e, contemporaneamente, sempre grazie al sentimento fondamentale avverto la percezione sensitiva *estrasoggettiva* di un corpo esterno diverso dal nostro. ⁴⁵ Quando ad esempio una superficie ruvida sfrega sul dorso della nostra mano, l'esempio è di Rosmini, avvertiamo sia la mano (modificazione soggettiva del sentimento), sia la superficie con la quale la mano entra in contatto (percezione sensitiva estrasoggettiva). ⁴⁶ Ciò che emerge è l'estensione del sentimento in tutte le parti sensitive del corpo, avvertito abitualmente come un piacere diffuso che viene dalla vita quando il soggetto si trova in uno stato di equilibrio e di salute, ⁴⁷ ma che può anche eventualmente trasformarsi e essere meno

⁴¹ Ivi, II, n. 666, p. 211.

⁴² Cfr. ivi, II, n. 671, p. 218: «La coscienza dell'unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell'unità, o della semplicità del *me* che *sintetizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei nostri sensi, sui giudizi a' quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell'unità semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante risulterà luminosamente».

⁴³ Ivi, II, n. 671, p. 219.

⁴⁴ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 75, pp. 68-69 e n. 143, p. 99.

⁴⁵ Rosmini, per spiegare la coesistenza di queste due percezioni, analizza tutti i sensi e cominciando dalla vista scrive: «Ognuno vede, rispetto a questo senso, che altro è sentire il proprio occhio, organo della visione, altro è vedere i corpi che all'occhio si presentano» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 741, p. 268).

⁴⁶ Cfr. ivi, II, n. 719, p. 257. Si veda anche ivi, II, n. 724, pp. 259-260. Anche Husserl nelle sue riflessioni sottolineerà l'importanza della doppia percezione. In particolare in *Idee II* egli utilizza un esempio divenuto celebre, quello della mia mano destra che tocca la mia mano sinistra: cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro secondo: *Ricerche sopra la costituzione pura*, capitolo terzo: *La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo*, § 35: *Passaggio alla considerazione costitutiva dell'«uomo natura»*, Einaudi, Torino 2002, p. 147.

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 725, pp. 260-261.

piacevole, o addirittura doloroso, quando esso è impedito nella sua attività.⁴⁸ Tuttavia, l'estensione del sentimento non è materiale, quindi non è paragonabile a quella di un corpo che posso quantificare e misurare, ma si tratta piuttosto di un'estensione «soggettiva», definita anche «estensione fondamentale o interna»:

Chi vuol dunque osservar la natura di questo sentimento fondamentale di cui parliamo, e delle sue modificazioni, rimova da sé ogni *figura* sensibile, si spogli diligentemente dell'idea di estensione esterna che gli ha data la vista, o altro senso: si rinserri in se medesimo: ed ivi stia attento ai dolori e ai piaceri che nelle diverse parti del corpo suo o equabilmente o variamente provar può: e troverà che que' sentimenti non hanno alcuna estensione *figurativa*, cioè simile a quella che è presente a' nostri occhi ed altri sensi esterni, e che ne' corpi esteriori percepiamo; ma che hanno però una certa limitazione, un *modo*, il quale poi astratto da quelle sensazioni, e paragonato all'estensione percepita ne' corpi esterni colla vista e cogli altri sensi, troviamo convenire coll'*estensione*, ed *estensione* pure denominiamo.⁴⁹

Tale estensione si avverte tramite il sentimento in modo costante, uniforme e nella sua totalità; non è delimitabile da linee di confine fisiche, eppure non va al di là della sua soggettività sensitiva. Rosmini utilizza anche l'espressione «estensione figurata».⁵⁰ Tramite le sensazioni, invece, che sono modificazioni del sentimento, possiamo percepire solo una parte dell'estensione, quindi una parte limitata, e tale percezione, pur essendo più vivida, è ovviamente parziale e accidentale.⁵¹ Sentimento e sensazioni non possono quindi essere confusi, ma forte è il loro legame, infatti, come abbiamo visto, sono le sensazioni, varie, improvvise e più intense, il punto di partenza per poter poi avvertire il sentimento fondamentale sostanziale. Levando dalle sensazioni ogni qualità esterna, colta mediante la vista, resta solo il detto sentimento, connaturale all'essere umano e per questo difficilmente riconoscibile.⁵² Il filosofo di Rovereto mette in luce la differenza tra sentimento e sensazioni corporee anche nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), dove ribadisce la particolare estensione di tale sentimento:

Ora, io stimo appunto essere cosa indubitata, che nel sentimento fondamentale si senta l'estensione, come ho già detto, quella stessa estensione che si sente colle sensazioni esterne, ma priva di quelle qualità fenomenali e non tutte vere e legittime di cui le sensazioni esterne ce la fanno credere dotata, e l'estensione così sentita io la chiamo *estensione fondamentale o interna*. Confesso, che è difficile il formarsi

⁴⁸ Cfr. ROSMINI *Psicologia*, cit., II, n. 1099, p. 278.

⁴⁹ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 731, p. 263.

⁵⁰ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 134-180, pp. 101-126 e *Psicologia*, cit., II, nn. 975-993, pp. 231-237.

⁵¹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 736, p. 266.

⁵² Cfr. *ivi*, II, n. 737, p. 266: «E queste quattro differenze bastano a veder chiaramente, come il sentimento fondamentale non sia atto a scuoterci e farsi da noi osservare. Esso è connaturale a noi, e così uno colla nostra natura, che forma parte della medesima; quindi non ci dà né meraviglia, né curiosità che ci renda intenti a lui, stando egli in noi come noi stessi».

un giusto concetto di questa estensione, giacché il comun degli uomini non sa concepire un'estensione reale se non mediante figura, colori, limiti. [...] perocché egli ben vedrà, che col levare queste cose all'estensione, non leva ancora l'estensione stessa; ma gli rimane qualche cosa (per quantunque paia indefinibile) che era il fondamento e quasi il soggetto di que' limiti, di que' colori, che tolse via.⁵³

L'estensione del sentimento, pur essendo priva di ogni determinazione, di dimensione e di colore, è avvertita abitualmente; ciò significa che tale estensione è continua e non è riferita a punti specifici del corpo.⁵⁴ Il sentito esteso è uno dei termini invariabili dell'anima umana,⁵⁵ mentre l'altro è l'essere ideale.⁵⁶ Grazie alla sensitività corporea, riferita al sentito esteso e alle sue modificazioni, ossia le sensazioni, conosciamo degli «agenti» rispetto ai quali noi siamo passivi, ma il passaggio da «agente» a «ente» è possibile solo alla luce dell'idea di esistenza, affermata nel giudizio.⁵⁷ Nella *Psicologia* il tema della passività sarà analizzato ulteriormente e l'autore la distingue dalla ricettività. Quest'ultima non modifica l'anima,⁵⁸ mentre «all'incontro nella passività, l'entità che agisce nell'anima, prende qualche cosa dalla natura e dall'attività del paziente, cioè dell'anima stessa, che contribuisce a dare a quell'entità il suo essere. Così l'esteso sentito riceve dall'anima l'estensione».⁵⁹ La percezione dell'esistenza dell'ente che è altro da me necessita del giudizio, che permette di dire: «Esiste qualche cosa di diverso da noi»; solo così è possibile la percezioni dei corpi, «cioè la persuasione della loro attuale e particolare esistenza

⁵³ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 149, p. 107.

⁵⁴ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, nn. 823-824, pp. 309-311.

⁵⁵ Rosmini definisce «termini» quelli che «informano l'anima, cioè le danno il suo primo atto, di poi modificandosi senza perdere la propria natura specifica, suscitano ed occasionano gli atti secondi. Ora l'attività dell'anima considerata rispettivamente a questi atti secondi si chiama potenza» (ROSMINI, *Psicologia*, cit., II, n. 949, p. 223).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, II, n. 943, p. 220.

⁵⁷ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., III, n. 1208, p. 137: «Rimane a sapere come l'intendimento passi dal concetto di *agente* a quello di *ente*. Ma avendo noi dimostrato che l'essere presente per natura all'umana mente è il mezzo universale di conoscere, altro non resta se non a considerare che l'*agente* non si conosce se non concependolo come *ente*, che è l'operazione essenziale ed universale della umana mente, e però la concezione dell'*ente* è anteriore logicamente nella percezione de' corpi a quella d'*agente*, d'*azione* e di *passione*».

⁵⁸ La ricettività riguarda la relazione tra l'anima e l'essere ideale: «E così coll'aggiungersi l'essere ideale ad un principio senziente; il principio propriamente non s'è modificato; ma acquistò quel che non avea prima, e d'anima sensitiva, divenne anima razionale» (ROSMINI, *Psicologia*, cit., II, n. 974, p. 231).

⁵⁹ *Ivi*, II, n. 974, p. 230.

(sussistenza)». ⁶⁰ La possibilità dell'esistenza, quindi, può essere pensata solo in virtù dell'essere ideale indeterminato. Detto in altri termini, grazie al giudizio l'idea di esistenza viene applicata a un reale che ci è dato nel sentimento. Scrive Rosmini:

Confrontando dunque noi la *passione* che proviamo (per le sensazioni), coll'*idea d'attuale esistenza*, troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea di *esistenza*: con questa idea pensavamo un'*azione*, ma non la affermavamo; nella sensazione, o propriamente nel sentito conosciamo l'ente determinato, un dato corpo. [...] Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a ciò che pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo. ⁶¹

La percezione del mondo esterno è dunque spiegata da Rosmini ricorrendo alla teoria sintetistica: il sentimento fondamentale, percepito continuamente dall'anima, è modificato dai corpi e così rende possibile le sensazioni. I reali, percepiti dall'anima sensibilmente, sono però intesi solo grazie all'essere ideale, ⁶² che è definito «l'intelligibilità stessa di tutte le cose». ⁶³ Si evince chiaramente che l'analisi gnoseologica rosminiana è fondata ontologicamente e quindi la percezione degli enti reali, ovvero dei corpi esterni e di se stessi, è definita dal Roveretano «intellettiva», o intellettuale, proprio in virtù della presenza dell'essere al pensiero. ⁶⁴ Tale percezione «è quella che fa il nostro spirito di una cosa sentita, quando la vede contenersi nella nozione universale di esistenza». ⁶⁵ L'essere nella prospettiva rosminiana – come è noto – non è un oggetto che sta onticamente di fronte al soggetto e non è nemmeno semplicemente una funzione dell'intelletto umano, infatti se così fosse sarebbe ridotta a criterio soggettivo. Invece, l'idea dell'essere è il fondamento ontologico della capacità conoscitiva umana e dunque è «oggettivo». Si tratta di un aspetto comprensibile solo in un orizzonte metafisico e teologico, che non sempre viene considerato nella prospettiva scientifica. Eppure, trattando il pensiero rosminiano non può certamente essere tralasciata l'importanza dell'essere ideale come forma dell'intelletto, poiché

⁶⁰ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 529, p. 109.

⁶¹ Ivi, II, n. 530, pp. 109-110. E ancora scrive: «E anzi veramente l'*azione* del corpo noi la percepiamo solo come *passione*. Tale ci è presentata nel *sentimento*. L'intendimento poi è quello che vede questa passione, non più dalla parte di chi patisce, siccome l'esperimenta il senso, ma dalla parte di chi agisce, e quindi la cangia a se stesso in azione, contemporaneamente riconosce un principio agente diverso da sè, e un ente, una sostanza, della qual solo è proprio l'agire» (ivi, III, n. 1204, p. 134).

⁶² Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., II, n. 943, p. 221.

⁶³ Ivi, II, n. 1019, p. 251.

⁶⁴ Scrive Rosmini: «La notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione» (ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, ENC vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, n. 34, p. 234).

⁶⁵ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., I, n. 339, pp. 423-424.

costituisce il fondamento della teoria gnoseologica proposta dal filosofo e dunque risulta preliminare per la comprensione del tema della coscienza all'interno della sua riflessione.

3. La coscienza di sé e il tema dell'identità

Nella prospettiva rosminiana, il sintetismo tra reale e ideale non riguarda solo la conoscenza del mondo esterno, ma quella di tutti gli enti reali e quindi anche la conoscenza di noi stessi. Infatti, l'anima intellettuale, o soggetto intellettuale, può pronunciare il monosillabo «Io» proprio perché ha percezione di sé grazie alle modificazioni attive o passive che riguardano la sua natura sensibile e grazie al giudizio che le accompagna.⁶⁶ Diversamente dalla percezione intellettuale di ciò che è fuori, però, quella di noi stessi è descritta come immediata: «Percependo coll'intendimento Noi stessi, non abbiamo bisogno d'usare verun principio di mezzo: la percezione di noi stessi non si fa dunque con un raziocinio, ma con un semplice giudizio».⁶⁷ Tale percezione, infatti, è preceduta da un sapersi interiore che non è un semplice sentire corporeo e non è nemmeno il risultato di un atto conoscitivo, si tratta piuttosto della capacità umana di pensarsi che trascende la dimensione meramente fisica. Per approfondire il tema, Rosmini richiama più volte il pensiero di Agostino e, in particolare, l'affermazione di un'«intima scientia» grazie alla quale siamo certi di vivere.⁶⁸ La primissima avvertenza che io ho di me stessa non inizia quindi con la riflessione cosciente ma, al contrario, il soggetto avverte se stesso prima di pronunciare il monosillabo «Io». Si tratta ancora del sentimento fondamentale che, in particolare nella *Psicologia*, Rosmini definisce non solo sentimento corporeo o vitale, bensì sentimento fondamentale intellettuale, sostanza dell'anima. Coerentemente con ciò che era stato sostenuto già nell'opera metafisica giovanile, anche in questo testo lo studio dell'anima inizia agostinianamente dall'interiorità, intesa come esperienza immediata di sé, che precede l'avvertenza consapevole delle sensazioni. Scrive il Roveretano:

Ma non ogni sentimento è sostanza; perocché vi hanno sentimenti che non si possono concepire da sé soli, e presuppongono un altro sentimento dinanzi a sé, di cui sieno modificazioni. Conviene adunque risalire al primo sentimento, pel quale e nel quale sono tutti gli altri, e innanzi al quale niun altro sentimento si sperimenta. Vi dee esser dunque un sentimento primo e stabile, in cui consista la sostanza dell'anima: e questo è quello che noi abbiamo chiamato *sentimento fondamentale*.⁶⁹

⁶⁶ ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 77, p. 70.

⁶⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., III, n. 1197, p. 127.

⁶⁸ Rosmini cita alcuni celebri passi tratti dal *De Trinitate* nei quali Agostino argomenta circa la certezza della percezione di vivere, argomentando contro gli scettici. Le affermazioni agostiniane sono un riferimento fondamentale per il Roveretano, per affermare la certezza e l'immediatezza della percezione di noi stessi (cfr. *ivi*, III, n. 1200, pp. 129-130).

⁶⁹ ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 91, p. 77.

Non bisogna quindi confondere la coscienza dell'anima coll'anima:⁷⁰ «Coscienza, IO pronunciato, *riflessione*, sono accidenti dell'anima, non sono la sostanza dell'anima che precede realmente a tutte quelle sue accidentali modificazioni».⁷¹ Attraverso la distinzione tra la sostanzialità dell'anima e la successiva riflessione che produce l'io, Rosmini vuole escludere il rischio del soggettivismo, che invece ritiene essere il difetto dell'idealismo tedesco, in particolare di quello fichtiano.⁷² La mancata distinzione tra l'anima, che afferma, e l'io, che è affermato, implicherebbe un circolo vizioso di autoreferenzialità dell'io e dunque si perderebbe il carattere sostanziale dell'anima.⁷³ Non può darsi nessun io, quindi nessuna anima riflessa, prima dell'anima che riflette su di sé. L'errore degli idealisti non è però difficile da comprendere in quanto, scrive il filosofo, «l'anima non si rivolge sopra di sé, né si percepisce se non eccitata e tirata da qualche nuovo e particolare sentimento che in essa insorge, sia passivo od attivo, perocché il solo sentimento sostanziale dell'anima, naturale com'è, ed uniforme, non è idoneo ad eccitare l'attenzione dell'anima stessa».⁷⁴ Il sentimento, pur essendo difficile da avvertire, è l'essenza dell'anima, ossia la sua sostanza,⁷⁵ ed essa è il soggetto di tutte le sue operazioni.⁷⁶ Vi è infatti – scrive Rosmini – «nel fondo dell'IO un *sentimento* anteriore alla *coscienza*, che costituisce propriamente la sostanza pura dell'anima».⁷⁷

Insistere sulla presenza di tale sentimento, sostanza dell'essere umano, non significa però trascurare l'importanza della riflessione. Il Roveretano sottolinea la necessità di tale operazione perché il soggetto possa percepirsi in modo cosciente e quindi pronunciare il monosillabo «io». «Se l'anima non facesse questa riflessione – afferma –, non pensasse punto a se stessa, ella non si

⁷⁰ Cfr. *ivi*, I, n. 72, p. 66.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Criticando la posizione soggettivista di Fichte, Rosmini scrive: «Egli avrebbe dovuto dire l'“anima pone l'io”, poiché questa proposizione significherebbe: “l'anima afferma se stessa, e si cangia in un IO perocché l'IO è l'anima affermata da se stessa”. In tal modo si distingue l'IO dall'anima, in quanto che l'IO è l'anima vestita di quella riflessione colla quale si afferma» (*ivi*, I, n. 73, p. 66).

⁷³ Cfr. *ivi*, I, n. 74, p. 67: «Se l'IO afferma se stesso, afferma un IO; se afferma un IO, l'IO è già formato prima che lo affermi, ci perdiamo dunque in un circolo».

⁷⁴ *Ivi*, I, n. 66, p. 63.

⁷⁵ Rosmini definisce così la sostanza: «Sostanza è l'atto onde sussiste l'essenza della cosa» (*Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 783, p. 434).

⁷⁶ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 46, p. 51.

⁷⁷ *Ivi*, I, n. 81, p. 74; il medesimo concetto è ribadito anche al n. 104: «Conviene dunque cercare nel sentimento che giace in fondo all'IO, l'essenza sostanziale dell'anima».

conoscerebbe, che è quanto dire non avrebbe la coscienza di se stessa». ⁷⁸ In questo senso, Rosmini accoglie il pensiero aristotelico-tomista secondo il quale l'anima è sostanza nel senso di forma. ⁷⁹ Tuttavia, egli rilegge questo paradigma in senso moderno utilizzando la nozione di «coscienza», che entra in filosofia da Locke in poi, per indicare il risultato della riflessione che il soggetto può fare a partire dal sentimento di sé, pre-riflesso e sostanziale. Tale riflessione, pur essendo successiva, è essenziale poiché rende possibile l'autocoscienza e la conseguente pronuncia del pronome «Io».

Resta allora da spiegare in che modo possa avvenire tale percezione di me stessa, cioè com'è possibile il passaggio dal sentimento immediato di sé alla riflessione cosciente sul sentimento. A tal proposito è necessario ricordare che l'essere umano è descritto da Rosmini come essere intellettuale, poiché il suo sentimento è reso intelligibile, quindi può essere giudicato esistente, per l'intima unione che ha con l'essere ideale. ⁸⁰ Si tratta della già menzionata percezione intellettuale, ⁸¹ secondo la quale il soggetto intelligente intuisce le idee e in particolare l'idea dell'essere e la vede realizzata nel sentimento. ⁸² Tale percezione non si estende oltre i confini del sentimento, ma comprende anche tutte le modificazioni di questo, quindi riguarda la percezione di noi stessi e le sensazioni legate all'incontro con ogni ente reale. Quest'ultimo, prima di essere percepito, è un sentimento, materia dell'oggetto, e non ancora un inteso; solo quando il sentire entra nell'orizzonte dell'essere ideale ne posso avere coscienza. Scrive Rosmini: «Lo spirito non ha acquistato un oggetto reale se non l'ha affermato, se non ha detto a se stesso la parola interiore: è», ⁸³ dunque se non ha espresso un giudizio. Anche io stessa sono sentimento, prima di riconoscermi come soggetto, ossia prima di avere coscienza di me stessa. Un sentimento che, come già detto, non è di natura prettamente corporea, ma è definito dal Roveretano la sostanza dell'anima e quindi è l'atto grazie al quale sussiste la sua essenza. Scrive Rosmini: «Or ciò che percepiamo dell'anima nostra prima di tutto si è la sostanza: alla sostanza dell'anima percepita risponde l'essenza sostanziale che non è altro se non la sostanza stessa da noi intuita nell'idea come possibile». ⁸⁴

⁷⁸ Ivi, I, n. 71, p. 65.

⁷⁹ Cfr. ivi, I, nn. 50-53.

⁸⁰ Cfr. ivi, I, nn. 120-121, pp. 250-251. Si veda anche ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., III, n. 1198, p. 128: «Non potrei dimandare se è certa la percezione dell'Io, ove questa percezione non fosse data. Oltracciò, vera o illusoria, ella è data dalla natura, perché si compone di due fatti primigeni, 1° dalla forma o idea dell'essere, 2° e dalla materia o sentimento fondamentale, che percepito da se stesso si suol segnare col monosillabo Io. [...] Il sentimento dato dalla natura (Io) è giudicato esistere, e questo è il giudizio che costituisce la percezione intellettuale dell'Io».

⁸¹ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 53, p. 55: «Percezione intellettuale è l'atto con cui l'anima razionale afferma (abituamente o attualmente) una realtà sentita».

⁸² Cfr. ivi, I, n. 75, p. 67.

⁸³ Ivi, I, n. 75, p. 70.

⁸⁴ Ivi, I, n. 110, p. 84.

A proposito di questa certezza che la *mens* ha di conoscere la propria sostanza, il Roveretano è molto vicino ad Agostino e in diverse occasioni cita a tal proposito il filosofo d'Ippona. Scrive nella *Psicologia*:

La sostanza dell'anima dunque è *percettibile* dall'anima stessa, e non potrebbe essere percettibile, se non consistesse in un sentimento primo e fondamentale, perocché ciò che non si sente in alcun modo, né in alcun modo si percepisce. Laonde con pari verità e acutezza s. Agostino scrive ancora, *Nulla modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Qua propter cum se mens novit, SUBSTANTIAM SUAM NOVIT; et cum de se certa est, de substantia sua certa est* [De Trinit., X, x, n. 16].⁸⁵

Il sentimento primo e stabile, che costituisce la sostanza dell'anima, è inteso da Rosmini come quella conoscenza spontanea e immediata di sé, definita da Agostino anche *notitia sui* (o da Tommaso *cognitio habitualis*) e che ha la primalità ontologica; a livello psicologico, invece, è la riflessione a focalizzare l'attenzione sull'anima e a «produrre», in questo modo, la coscienza di sé, che si esprime col monosillabo «Io», definita dal filosofo d'Ippona *cognitio sui* (o da Tommaso *cognitio actualis*). Tuttavia, solo con la pronuncia della parola «Io» si può esprimere a livello cosciente la percezione del sentimento fondamentale, infatti l'unica via per giungere alla cognizione dell'anima sostanziale (*primum metafisico*) è quella di partire dall'Io (*primum psicologico*),⁸⁶ che esprime l'anima con tutte le sue modifiche passive e tutte le sue azioni. Scrive Rosmini: «L'esperienza dimostra che quando gli uomini incominciano a pronunciare IO, nol pronunciano mai solo, ma unitamente al verbo che esprime la loro azione, poniamo “io sento, io voglio, io penso, io opero ecc.”». ⁸⁷ Detto in altri termini, il monosillabo «Io» esprime l'anima operante, passata all'attualità, ovvero l'anima nei suoi atti secondi, tuttavia essa rimane sempre la medesima, in quanto sostanziale. Se così non fosse, non sarebbe nemmeno possibile spiegare l'«identità» del soggetto che, nonostante i molteplici cambiamenti dovuti alla sua natura temporale, rimane sempre il medesimo.⁸⁸ Scrive Rosmini: «Ora io non posso dubitare, che io stesso che sento, che

⁸⁵ Ivi, I, n. 115, p. 86.

⁸⁶ Cfr. ivi, I, n. 69, p. 64; e così prosegue nella pagina seguente: «È nella coscienza dell'anima nostra propria, che possiamo trovare che cosa sia l'anima in generale, perocché la coscienza di noi stessi è quella che ci somministra la notizia».

⁸⁷ Ivi, I, n. 66, p. 63.

⁸⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 796, p. 441: «3° In terzo luogo si deduce il giusto concetto della medesimezza o *identità* dell'animale, e si determina che cosa sia ciò che nell'animale cangia, e ciò che rimane immutabile. Egli è evidente che questa identità non si può fondare unicamente nel principio senziente, perocché egli non è sentito, e perciò non si potrebbe riscontrar mai questa identità. [...] Egli è dunque solo nel sentito, che dee cercarsi l'identità o la medesimezza del sentimento. Ora questa identità risiede nell'identità dell'azione limitata e bilanciata dalla passione che viene sentita nell'esteso. L'esteso adunque cangia, cangia

penso che parlo, sono l'anima. L'anima dunque, come al presente io la concepisco, è quell'essere che intendo esprimere col monosillabo IO».⁸⁹

Dicendo «Io» il soggetto esprime una «relazione d'identità»⁹⁰ con se stesso, tra il sé percipiente e il sé percepito e, in questo modo, ogni singolo essere umano mostra di conoscere se stesso come differente da qualunque altro individuo. Rosmini insiste sul tema identitario esplicitando che nel sentimento si trova quella specifica «nota caratteristica» che contraddistingue ogni singolarità. Si tratta di un *quid* che si avverte immediatamente, pur rimanendo incomunicabile. Per indicare tale nucleo identitario di difficile definizione, Rosmini introduce vocaboli definiti da lui stesso «generalmente e astratti», come «meità», o «suità» o, ancora, il termine tedesco «Icheit».⁹¹ Tale *quid* del sentimento, che individua ogni singolo, può essere percepito in modo cosciente dal soggetto come ogni altro sentimento, ossia grazie all'essenza dell'essere e quindi mediante la percezione intellettiva, tuttavia, esso non è posto dal soggetto stesso, bensì da lui trovato. Essendo parte del sentimento, la nota caratteristica precede la percezione intellettiva e individua ogni individuo prima di essere da lui inteso. Solo successivamente, mediante la riflessione, il soggetto può riconoscersi come tale: «La parola IO indica già la percezione intera bella e formata, e che nell'oggetto espresso con tale vocabolo percepiamo un sentimento e in esso la nota caratteristica che lo distingue da tutti gli altri sentimenti, la proprietà, la meità».⁹² Quando

la qualità del sentimento che nell'esteso si spande; ma il modo attivo-passivo del senziente, inerente al sentito, e sentito anch'esso, non cangia mai».

⁸⁹ ROSMINI, *Psicologia*, cit., I, n. 61, p. 62.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, I, n. 111, p. 84.

⁹¹ Il problema dell'identità era già evidente nello scritto giovanile su *La coscienza pura*, ma nella *Psicologia* Rosmini lo approfondisce e inizia a parlare esplicitamente del principio d'individuazione. Cfr. *Psicologia*, cit., I, n. 75, p. 68: «Dunque è nella natura del sentimento che si dee trovare la nota caratteristica, che fa distinguere all'uomo il sentimento proprio da tutti gli altri sentimenti, dai sentimenti non propri. Or quale sarà questa nota caratteristica che fa distinguere all'uomo il sentimento proprio da tutti gli altri? Ella dee essere certamente, per dirlo di nuovo, un *quid* che nel sentimento stesso immediatamente si percepisca. [...] è appunto ciò che vi ha di incomunicabile nel sentimento, ond'esso riceve il nome di proprio; e se si vuole esprimerlo con un vocabolo generale ed astratto, gli si darà acconciamente il nome di *suità*. Che poi si vuole un altro vocabolo [...] proporremo di arricchire la lingua nostra filosofica della parola *meità*, che risponde a quella, di cui fanno tanto uso i Tedeschi, *Icheit*». E ancora scrive: «Ora poi la mia propria identità è evidente: io son certo d'essere sempre quell'io in tempi e luoghi diversi, sofferente ed operante cose diverse. Quest'identità trovasi nel sentimento mio proprio, in quella parte di esso che chiamammo *meità*» (*ivi*, I, n. 143, p. 99).

⁹² *Ivi*, I, n. 78, p. 72.

il soggetto si percepisce come percipiente compie quindi un atto di riflessione⁹³ e si riconosce nella sua identità specifica; egli ha dunque coscienza di sé, grazie a una percezione della percezione. Tuttavia, questa certezza nel riconoscimento di sé e della propria identità non sarebbe possibile se non fosse preceduta dalla *prima* percezione con la quale l'uomo conosce immediatamente la propria animalità, ossia il proprio sentimento. «Tale persuasione [circa la coscienza, nda] – scrive Rosmini – nasce perché la prima congiunzione del sentimento e dell'idea è un fatto della natura stessa; nel qual fatto l'uomo percepisce abitualmente il proprio sentimento; e la percezione non dubita mai di se stessa, anzi la persuasione n'è il natural suo finimento: tale è il testimonio della coscienza che è sempre una percezione della percezione».⁹⁴

Tale atto di riflessione, quindi, è successivo al sentimento, ma è una certezza, secondo l'autore, proprio perché è preceduto dall'unità del principio razionale tra dimensione intellettuale e sentimento.⁹⁵ La mia identità non è dunque frutto di un'operazione arbitraria, ma è preceduta da un sentimento sostanziale di natura sensitivo-intellettuale che io avverto immediatamente e che successivamente riconosco in modo cosciente, attraverso la riflessione. Come già detto, la dimensione sensibile è fondamentale anche in questo atto di auto-riconoscimento, infatti secondo Rosmini ciò che non si sente, non si potrebbe percepire.⁹⁶

Solo aggiungendo al principio intellettuale un termine reale è possibile avere coscienza di sé.⁹⁷ Dunque, il soggetto intelligente può riconoscersi come singolarità in quanto gli è dato un sentimento della propria attività. Scrive a tal proposito Rosmini nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*:

Che se si vuol pure concepire un soggetto intelligente che abbia una coscienza, egli è uopo concedergli prima la comunicazione col mondo delle realtà, è uopo ch'egli possa ricevere dall'azione degli enti reali in sé un sentimento straniero, e diventare in questa maniera egli stesso un principio attivo.

Allora egli sentirà la propria passione, la propria azione, l'unità delle proprie forze. Percepita quell'unità nel sentimento, egli potrà applicargli l'essere ideale, potrà vedere questa sua attività una nell'essere ideale medesimo, e *nel lume di quest'essere trovare il soggetto* di questa forza da cui essa dipende, *trovare in una parola sé medesimo*, riconoscendo che quel soggetto intelligente da cui dipende quell'unità di passione e d'azione è quegli stesso che intuisce l'essere, è egli stesso che discuope la necessità di un

⁹³ Quando il soggetto compie una riflessione filosofica sopra se stesso e afferma «l'io percipiente sono io stesso percepito» compie una riflessione di secondo grado, in quanto, prima di paragonare sé a se stesso, egli già si è percepito (cfr. *ivi*, I, n. 80, p. 73).

⁹⁴ *Ivi*, II, n. 1022, p. 252.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, I, n. 264, p. 146.

⁹⁶ L'intuizione dell'essere ideale non basta per la percezione intellettuale: «Ora fino a tanto che lo spirito umano ha per suo oggetto il solo essere ideale-infinito, egli non ha coscienza perché se stesso e ciò che passa in sé non è ancora divenuto oggetto di sua attenzione» (*ivi*, III, n. 1479, p. 113). Si veda anche *ivi*, I, n. 79, p. 72.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, III, n. 1482, p. 114.

soggetto intelligente e percipiente. Egli è così che nasce la coscienza, e che il soggetto intelligente pronunzia il vocabolo Io.⁹⁸

4. Conclusioni

Con la conclusione del presente saggio si vuole proporre alcune brevi considerazioni che possano eventualmente aprire un dialogo tra le considerazioni antropologiche rosminiane circa il tema della coscienza e le indagini proposte dalle attuali scienze cognitive. Si tratta chiaramente di conclusioni solo provvisorie, considerando la vastità e la complessità della questione e la continua evoluzione delle indagini scientifiche.

Una prima breve osservazione riguarda la differenza tra lo stato ordinario di coscienza, quindi il livello di consapevolezza del soggetto nello stato di veglia, e gli stati alterati di coscienza,⁹⁹ come ad esempio il sonno, i sogni, la meditazione e tutti gli stati indotti da sostanze stupefacenti o dalla malattia. Le scienze cognitive tengono in massima considerazione questa differenza nel momento in cui si approcciano al tema, al contrario nei principali lavori rosminiani non c'è un'analisi esplicita della coscienza alterata. Tuttavia, alcune riflessioni sulla memoria, sulla fantasia, sul sonno e sul sonnambulismo, ma anche su quelle esperienze che egli chiama di «astrazione», come estasi, visioni e alienazione dai sensi, le ritroviamo negli appunti di un giovanissimo Rosmini, raccolti nei volumi postumi intitolati *Saggi inediti giovanili*.¹⁰⁰ Si tratta perlopiù di testi frammentari, scritti tra il 1815 e il 1817 circa, che l'autore, allora studente, elaborava come riflessioni personali parallelamente allo studio di autori classici e che non ha mai rivisto per una eventuale pubblicazione. In questi testi, parlando di alcune esperienze di «astrazione», egli scrive che è possibile alienarsi dai sensi, in alcuni casi eccezionali, e quindi restare in uno stato in cui non si ha alcuna coscienza di ciò che si ode o si vede e nemmeno del dolore. A tal proposito, riporta esempi concreti, spesso tratti da opere di altri filosofi, come un passo del *De civitate Dei* di Agostino, dove appunto viene narrato di un tale che poteva volontariamente alienarsi dai sensi quasi completamente, senza addirittura provare dolore se ferito durante quello stato alterato di coscienza.¹⁰¹ Un'altra condizione che viene da lui esaminata in alcune pagine è quella dei sonnambuli che si comportano come se avessero coscienza delle proprie azioni, ma poi al risveglio non hanno memoria di ciò che è accaduto e si stupiscono del luogo in cui si trovano. Svegliandosi, inoltre, hanno tremori, palpitazioni ecc.

Questo interesse giovanile, però, non induce Rosmini ad approfondire tematiche che avrebbero potuto, ad esempio, aprire tutto il tema dell'inconscio, materia d'indagine della psicologia

⁹⁸ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 804, p. 446 (corsivo mio).

⁹⁹ Cfr. N. DE PISAPIA, *La coscienza*, Il Mulino, Bologna 2024, pp. 48 e ss.

¹⁰⁰ A. ROSMINI, *Scienze metafisiche*, in Id., *Saggi inediti giovanili*, cit., I.

¹⁰¹ Cfr. ROSMINI, *Scienze metafisiche*, cit., in particolare *Dell'astrazione, estasi e visioni*, pp. 204-205.

e della filosofia nel Novecento. Nonostante ciò, bisogna tenere in considerazione che nel momento in cui il Roveretano vuole descrivere il sentimento fondamentale utilizza un esperimento,¹⁰² che abbiamo già citato, e che potrebbe effettivamente essere letto come un tentativo di creare una sorta di stato alterato di coscienza partendo da una deprivazione sensoriale. Solo attraverso questa pratica, cioè annullando ogni sensazione, secondo il filosofo è possibile avvertire quel sentimento, che non può dunque essere intellettualizzato. Di questo sentimento posso poi aver coscienza, in un secondo momento, attraverso la riflessione. Dunque, quando Rosmini parla di coscienza si riferisce alla coscienza ordinaria, ossia alla consapevolezza che un soggetto ha di se stesso e delle proprie esperienze soggettive. Il fatto che io sia cosciente di un mondo esterno viene spiegato dal filosofo di Rovereto tenendo conto sicuramente anche della dimensione sensibile del soggetto, che riceve passivamente una forza sensifera. Tali esperienze, però, non dipendono dal contatto fisico con le cose esterne, bensì dalle modificazioni che la particolare estensione del sentimento può subire.

La capacità del soggetto di riferire ogni sua esperienza a se stesso viene descritta da Rosmini come il frutto della riflessione, che permette di parlare di coscienza. Anche l'attuale ricerca scientifica con il termine «coscienza» intende, e cito il recente testo del professor De Pisapia, «l'insieme integrato delle esperienze provate momento per momento da un organismo, un agente o un ente».¹⁰³ Inoltre, non viene sottovalutato l'aspetto qualitativo delle esperienze umane costituenti la coscienza, definita in questo caso «coscienza fenomenica»; tale aspetto, come abbiamo visto, è sicuramente fondamentale anche nella descrizione di Rosmini, il quale sottolinea la soggettività delle esperienze di cui ho coscienza. Mentre, la capacità del soggetto umano di riflettere sui propri pensieri, sulle proprie percezioni, sui propri sentimenti ecc. viene definita dai neuroscienziati «coscienza d'accesso».¹⁰⁴ Ned Block, in particolare, mette in luce la distinzione tra queste due modalità di intendere la coscienza, pur sottolineando l'interazione tra le due; ad esempio, se presto attenzione a una determinata sensazione che sto vivendo, ciò cambia anche il mio stato fenomenico.¹⁰⁵ Anche nell'analisi rosmينiana possiamo individuare una distinzione analoga, infatti il tema della riflessione che l'uomo può compiere, percependo se stesso come percipiente, è fondamentale per poter parlare di coscienza. Il Roveretano non distingue queste modalità coscienziali, ma indubbiamente tiene in considerazione sia l'aspetto esperienziale sia quello rappresentativo.

Tuttavia, vi sono anche differenze innegabili tra alcune analisi neuroscientifiche su questo tema e le riflessioni di Rosmini. In particolare, mi riferisco a quei paradigmi che definiscono la coscienza all'interno di una cornice strettamente biologica, individuando un collegamento diretto tra le esperienze soggettive e le reti neurali. Se la coscienza viene ridotta a fenomeno del

¹⁰² Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., II, n. 711, pp. 248-249.

¹⁰³ DE PISAPIA, *La coscienza*, cit., p. 17.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 17-18 (Ned Block).

¹⁰⁵ Cfr. N. BLOCK, *On a confusion about a function of consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», vol. XVIII, 1995, 2, pp. 227-247.

cervello, o addirittura a epifenomeno, allora diventa molto complesso il dialogo tra la filosofia di Rosmini e le neuroscienze. Il Roveretano, infatti, come abbiamo visto, individua un sentimento sostanziale che precede la coscienza e che ha un'estensione non quantificabile, né misurabile, che annulla la distanza tra esperienze esterne ed esperienze interne. Ogni sensazione è una modificazione di tale estensione, ma il passaggio dal sentito all'inteso, reso possibile dall'intuizione dell'essere, è necessario affinché l'essere umano possa avere coscienza di sé e del mondo circostante. Fuori dall'intuizione dell'essere non sarebbe possibile alcuna percezione intellettuale, quindi non sarebbe possibile affermare che l'ente è; sia l'ente che è altro da me sia l'ente che io sono.

Se invece, così come emerge in molte ricerche scientifiche, la coscienza viene intesa come insieme delle esperienze soggettive e personali non quantificabili e quindi non misurabili, allora il dialogo può essere fecondo. Questi aspetti soggettivi della coscienza rappresentano un problema ancora irrisolto per la scienza, definito «hard problem»,¹⁰⁶ che forse può trarre qualche vantaggio dal confronto interdisciplinare anche con la filosofia. D'altra parte, la prospettiva filosofica, compresa quella rosminiana, può certamente beneficiare dei risultati notevoli che l'analisi neuroscientifica ha raggiunto circa le funzioni della coscienza, quali ad esempio la memoria, l'attenzione, le esperienze percettive, infatti la ricerca in questo campo è progredita negli anni in modo strabiliante, dando vita a teorie e a modelli sempre più complessi.

martina.galvani@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

¹⁰⁶ In particolare è David Chalmers a utilizzare l'espressione «hard problem» per indicare gli aspetti soggettivi della coscienza (cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit., p. 20).

NICOLA DE PISAPIA

COSCIENZA E SOGGETTIVITÀ: UN PONTE TRA NEUROSCIENZE COGNITIVE E SCIENZE UMANE

CONSCIOUSNESS AND SUBJECTIVITY:

A BRIDGE BETWEEN COGNITIVE NEUROSCIENCE AND THE HUMANITIES

This essay explores the possibility of an integrative dialogue between contemporary cognitive neuroscience and the philosophical thought of Antonio Rosmini, focusing on the nature of consciousness. Drawing from neurophenomenology and theories of subjective experience, the analysis highlights conceptual parallels with Rosmini's notion of fundamental feeling, proposing a non-reductionist, embodied, and temporally structured view of consciousness.

1. Introduzione

Nella storia delle scienze poche nozioni sono apparse tanto centrali quanto elusive come quella di coscienza. A differenza di molti altri costrutti teorici in psicologia e neuroscienze cognitive, la coscienza non è semplicemente una proprietà da mettere in relazione con i dati, ma la condizione stessa della possibilità di ogni dato mentale. Eppure, come accade spesso nella ricerca scientifica, proprio ciò che è più prossimo e fondamentale viene trascurato, obliato o ridotto a ciò che è misurabile.¹

Nell'ambito delle neuroscienze contemporanee la coscienza è stata a lungo un tema problematico e in parte un tabù epistemologico. Solo a partire dagli anni Novanta, dopo il progressivo superamento dell'orientamento strettamente comportamentista già iniziato con la nascita delle scienze cognitive moderne alcuni decenni prima, essa è rientrata con forza nel dibattito, favorita anche dal progresso delle tecnologie di *neuroimaging* e dall'affermarsi di nuove metodologie di indagine soggettiva. E, tuttavia, permane una tensione di fondo: da una parte l'impulso

¹ Cfr. A. FRANK - M. GLEISER - E. THOMPSON, *The Blind Spot: Why Science Cannot Ignore Human Experience*, MIT Press, Cambridge (MA) 2023.

a misurare e oggettivare l'esperienza, dall'altra la consapevolezza che proprio l'esperienza soggettiva è ciò che sfugge a ogni piena riduzione.²

La presente riflessione nasce da un tentativo: quello di costruire un ponte epistemologico e metodologico tra le neuroscienze cognitive contemporanee, in particolare l'approccio della neurofenomenologia, e la prospettiva filosofica radicata nel pensiero di Antonio Rosmini. Il contesto generale di questo lavoro è duplice. Da un lato, l'urgenza scientifica di elaborare un modello della coscienza che integri i dati neurobiologici con la dimensione vissuta dell'esperienza. Dall'altro, la possibilità di riscoprire nel pensiero filosofico, e in particolare in quello rosminiano, intuizioni potenti e inattese che possono dialogare con le sfide aperte dalla scienza contemporanea.

Naturalmente non si tratta qui di sovrapporre due mondi concettuali eterogenei, né di compiere una forzatura interpretativa. Piuttosto, si vuole suggerire che la coscienza è potenzialmente il luogo di convergenza tra scienze naturali e scienze umane, e che filosofi come Rosmini, nella misura in cui hanno tematizzato la soggettività, possono offrire suggestioni e strumenti preziosi per una rinnovata comprensione della mente umana nella sua totalità.

2. Dalla mente computazionale alla soggettività incarnata

L'ingresso della coscienza nel campo delle scienze cognitive contemporanee ha una genealogia complessa, che si intreccia con lo sviluppo delle tecnologie informatiche e delle metafore computazionali. La cosiddetta rivoluzione cognitiva degli anni Cinquanta e Sessanta, spesso celebrata come il momento di rottura rispetto al comportamento osservabile del paradigma comportamentista, ha di fatto mantenuto una significativa distanza dalla dimensione soggettiva dell'esperienza. L'emergere di modelli dell'elaborazione dell'informazione, ispirati alla logica dei primi calcolatori elettronici, ha prodotto teorie estremamente sofisticate su componenti oggettive di attenzione, memoria, linguaggio, ma ha lasciato ai margini la questione del «che cosa si prova» a essere un soggetto o un agente.³

Nel contesto di questa prima stagione cognitivista, dominata da figure come Herbert Simon o Alan Newell, la mente era concepita essenzialmente come un sistema simbolico che manipola rappresentazioni. In questo quadro, l'esperienza vissuta appariva come un'appendice difficile da formalizzare: nel migliore dei casi un epifenomeno, ma senza uno status esplicito nei modelli psicologici o computazionali. È significativo, a tal proposito, che alcune delle prime indagini sulla coscienza siano state confinate a territori liminali come lo *split brain* o i disturbi della consapevolezza, dove l'alterazione patologica offriva uno specchio negativo del funzionamento

² Cfr. D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York - Oxford 1996.

³ Cfr. T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «Philosophical Review», LXXXIII, 1974, 4, pp. 435-450.

normale.⁴

A partire dagli anni Novanta – anche grazie alla dichiarazione della *Decade of the Brain* da parte del Congresso statunitense – si è assistito a una progressiva legittimazione scientifica dello studio della coscienza. Nuove tecnologie, come ad esempio la risonanza magnetica funzionale e la stimolazione magnetica transcranica, hanno permesso di osservare correlati neurali dell'esperienza soggettiva con crescente interesse e precisione. È in questa fase che emergono gli studi sui cosiddetti *Neural Correlates of Consciousness* (NCC) – pattern cerebrali associati a stati mentali riportati dai soggetti.⁵

In questa rivoluzione,⁶ ciò che ha cambiato la prospettiva non è stato solo il progresso tecnologico. È stata, piuttosto, l'apertura epistemica alla legittimità del vissuto come dato. La possibilità di interrogare il soggetto non solo come portatore di segnali elettrofisiologici, ma come agente esperienziale – capace di riferire, articolare, descrivere – ha segnato un punto di svolta. La soggettività, per lungo tempo considerata una minaccia all'oggettività scientifica, ha iniziato a essere riconosciuta come una componente strutturale del fenomeno cosciente.

A questa trasformazione ha contribuito in modo decisivo il paradigma dell'*embodied cognition*, secondo cui i processi cognitivi non sono confinati al cervello, ma emergono dall'interazione dinamica tra cervello, corpo e ambiente. La coscienza, da questo punto di vista, non è un'entità localizzata né un prodotto esclusivo dell'attività neurale, bensì un processo distribuito, incarnato e situato. Il sentire, il percepire, il riconoscersi come identità hanno una dimensione biologica, corporea, temporale, relazionale.⁷

L'attenzione crescente alla corporeità, al movimento, alla dimensione affettiva, ha reso progressivamente possibile un riavvicinamento alle tradizioni filosofiche – fenomenologia, filosofia della mente, epistemologie critiche – che per prime avevano indicato la centralità della soggettività vissuta. In questo contesto nasce e si sviluppa l'approccio neurofenomenologico, che verrà analizzato nelle sezioni successive.

3. *Lo hard problem e le sfide per la scienza della coscienza*

Nonostante i progressi delle neuroscienze degli ultimi anni, a oggi la coscienza continua a

⁴ Cfr. M.S. GAZZANIGA, *The Split-Brain: Rooting Consciousness in Biology*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», CXI, 2014, 51, pp. 18093-18094.

⁵ Cfr. D. CHALMERS, *What Is a Neural Correlate of Consciousness?*, in T. METZINGER (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Issues*, MIT Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 17-40.

⁶ Cfr. M.A. BODEN, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁷ Cfr. F.J. VARELA - E. THOMPSON - E. ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991.

rappresentare una sfida teorica e metodologica tra le più ardue dell'intero panorama scientifico. Il termine stesso rimane polisemico e sfuggente: si oscilla tra coscienza morale, autocoscienza, consapevolezza percettiva, intenzionalità, senza un accordo né semantico né operativo. La traduzione stessa di *consciousness* dall'inglese in italiano apre ad ambiguità. Tuttavia, al di là delle difficoltà terminologiche, il vero ostacolo sta nella natura intrinseca dell'oggetto di studio: la coscienza non è qualcosa di cui si fa esperienza, ma quella cosa attraverso cui ogni esperienza si dà.⁸

Il filosofo David Chalmers, nella sua ormai celebre distinzione tra i problemi facili (*easy problems*) e il problema difficile (*hard problem*) della coscienza, ha portato questa sfida al centro della filosofia della mente. I primi riguardano funzioni misurabili: attenzione, memoria, categorizzazione, decisione. Il secondo riguarda la qualità intrinsecamente soggettiva dell'esperienza, ciò che Thomas Nagel ha definito «what it is like» essere qualcosa o qualcuno.⁹ Nessuna spiegazione neurofisiologica – per quanto raffinata – sembra in grado, da sola, di spiegare perché esista qualcosa che si prova nel percepire un colore, nel sentire un dolore, nel contemplare un paesaggio.¹⁰

Le neuroscienze affrontano il problema della coscienza attraverso una pluralità di approcci teorici. Alcuni privilegiano la ricerca dei correlati neurali della coscienza, cercando di individuare pattern di attivazione cerebrale costantemente associati a specifici stati soggettivi. Altri propongono modelli più ambiziosi: la *Global Workspace Theory*, la *Integrated Information Theory* (IIT, di Giulio Tononi), la *Higher-Order Thought Theory*, la *Predictive Processing Theory*, ed altri, ma nessuna di queste teorie riesce, a oggi, a sciogliere la tensione tra il dominio oggettivo delle misurazioni e quello soggettivo dell'esperienza.¹¹ La teoria dell'informazione integrata, in particolare, ha suscitato notevole interesse, proponendo che la coscienza emerga da una struttura di informazione internamente differenziata e integrata. Ma, come è stato osservato da molti critici, la formalizzazione matematica della teoria non garantisce una corrispondenza empirica affidabile. Il rischio di panpsichismo implicito – ovvero l'attribuzione di coscienza a qualsiasi sistema sufficientemente integrato, inclusi termostati o circuiti digitali – ha suscitato perplessità profonde nella comunità scientifica.¹²

Un secondo ordine di difficoltà è epistemologico: come può una scienza empirica fondarsi su dati soggettivi? La tradizione galileiana ha escluso la soggettività dal campo del vero oggetto della scienza, relegandola a residuo qualitativo, irriducibile alla misurazione. Ma nel caso della coscienza, l'esclusione della soggettività corrisponde all'esclusione del fenomeno stesso. L'incongruenza di un'epistemologia che pretende di studiare ciò che deve prima negare è ormai sempre

⁸ Cfr. N. DE PISAPIA, *La coscienza*, Il Mulino, Bologna 2024.

⁹ Cfr. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, cit.

¹⁰ Cfr. CHALMERS, *The Conscious Mind*, cit.

¹¹ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

¹² Cfr. S. FLEMING [et al.], *The Integrated Information Theory of Consciousness as Pseudoscience*, preprint, PsyArXiv, 2023.

più evidente.¹³

C'è poi una difficoltà metodologica: quale *status* epistemico dare ai report fenomenologici? Se la coscienza è ciò che ciascuno sperimenta dall'interno, e se questa esperienza è irriducibile a un pattern neuronale, allora si rende necessario un dialogo con metodi che non siano esclusivamente oggettivanti. Ed è proprio qui che la neurofenomenologia offre una via alternativa: non negare né ridurre, ma integrare. Riconoscere valore epistemico all'esperienza, senza rinunciare al rigore sperimentale.

4. La neurofenomenologia come paradigma integrativo

La neurofenomenologia nasce come tentativo di affrontare direttamente l'*hard problem* della coscienza, evitando le scorciatoie riduzionistiche e, al tempo stesso, superando la separazione tra scienze naturali e scienze dello spirito.¹⁴ La sua origine è legata alla figura di Francisco Varela – biologo, neuroscienziato e studioso della pratica buddista – che già negli anni Novanta propose un'integrazione metodologica tra *first-person data* (dati dell'esperienza vissuta) e *third-person data* (dati neurofisiologici), nel solco della tradizione fenomenologica inaugurata da Husserl. In altre parole, Varela auspicava un programma di ricerca in cui i resoconti della soggettività e le misure oggettive del cervello si vincolassero reciprocamente. Il cuore della proposta neurofenomenologica è infatti la mutualità causale: l'esperienza soggettiva non è solo effetto dell'attività neuronale, ma può anche essere causa di cambiamenti nella dinamica cerebrale. Questo implica una forma di reciprocità epistemica tra il vissuto e il misurabile, in cui si creano vincoli reciproci (*mutual constraints*) tra il campo dei fenomeni rivelati dall'esperienza e il campo dei fenomeni stabiliti dalle scienze cognitive. In tal modo si rompe l'asimmetria epistemologica del paradigma neuroscientifico standard, nel quale la fisiologia rappresenta la realtà vera e l'esperienza soggettiva ne è una semplice narrazione collaterale.

La neurofenomenologia non è solo una teoria, ma anche una prassi. Richiede un addestramento metodologico tanto del soggetto sperimentale quanto dello sperimentatore, a cui è chiesto di sospendere il giudizio, secondo una forma operativa di *epoché*, per accogliere la testimonianza del soggetto nella sua irriducibile singolarità. Questo approccio di ricerca prima-persona/terza-persona richiede dunque una disciplina rigorosa e una fiducia reciproca tra scienziato e partecipante, in cui entrambi si fanno in qualche misura esploratori della coscienza. La sfida sperimentale è notevole: bisogna trovare correlazioni e ponti tra due domini eterogenei (esperienza vissuta e processi neurali) lasciando che ciascuno informi l'altro in un circolo virtuoso.

Un aspetto distintivo della neurofenomenologia è il suo carattere interdisciplinare radicale. Non si limita a collegare neuroscienze e fenomenologia filosofica, ma si apre alla psicologia

¹³ Cfr. FRANK - GLEISER - THOMPSON, *The Blind Spot*, cit.

¹⁴ Cfr. F.J. VARELA, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, in «Journal of Consciousness Studies», VI, 1996, 2-3, pp. 330-349.

contemplativa, all'epistemologia critica, all'estetica, alla mistica comparata. In questo approccio, la soggettività non è una minaccia per la scienza, ma il suo presupposto trasparente, da esplorare con strumenti nuovi. La coscienza cessa di essere un oggetto isolato nel cervello e si rivela come un processo relazionale che coinvolge cervello, corpo, ambiente e cultura – al tempo stesso biologica e biografica, neuronale e narrativa. Studi recenti in questo ambito mostrano proprio l'efficacia di questo dialogo iterativo: ad esempio, nel campo della coscienza del sé, gruppi di ricerca hanno utilizzato diversi metodi fenomenologici (interviste, questionari esperienziali) e varie misure neuroscientifiche, esplorando scientificamente il senso di sé e dei suoi confini.¹⁵

Forse la proposta più innovativa della neurofenomenologia è l'idea che la coscienza possa essere indagata non solo nei suoi contenuti, ma anche nella sua forma pre-categoriale, cioè nel 'modo in cui si dà'. Per questo emerge un grande interesse per stati di coscienza non ordinari, in cui le strutture dell'io, del tempo e della percezione vengono alterate. Stati indotti da meditazione profonda, sonno senza sogni, sogno lucido, trance ipnotica, oppure mediante sostanze psichedeliche, diventano laboratori per osservare la coscienza in tutti i suoi stati.¹⁶ In casi più estremi, lo studio si spinge alla coscienza senza oggetto, una sorta di presenza pura che rimane quando i contenuti particolari svaniscono. In questi studi, la neurofenomenologia più che mai invita a osservare la coscienza come campo anziché come oggetto puntuale, esplorando la soglia in cui la coscienza è semplicemente cosciente di sé, priva di forma determinata.¹⁷

Da questo punto di vista, è notevole la convergenza con una intuizione rosminiana *ante litteram*. Il filosofo Rosmini, in un altro linguaggio, aveva indicato qualcosa di analogo attraverso il concetto di sentimento fondamentale, ossia una consapevolezza pre-riflessiva, originaria, che non può essere oggettivata ma solo vissuta. Così come per la neurofenomenologia, anche nel pensiero rosminiano l'esperienza non è un dato da spiegare, ma una condizione costitutiva di ogni spiegazione ulteriore.

5. L'idea di coscienza in Rosmini: sentimento fondamentale e pre-riflessività

Il pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855), solitamente incasellato nella tradizione filosofica e teologica italiana, offre spunti sorprendenti per il dibattito contemporaneo sulla coscienza – specialmente se letto alla luce delle recenti riflessioni sulla soggettività incarnata (*embodied cognition*) e pre-riflessiva.¹⁸ Tra questi spicca la nozione di sentimento fondamentale, che in

¹⁵ Cfr. A. BERKOVICH-OHANA [et al.], *The Hitchhiker's Guide to Neurophenomenology. The Case of Studying Self Boundaries with Meditators*, in «Frontiers in Psychology», XI, 2020, 1, art. 1680.

¹⁶ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

¹⁷ Cfr. T. METZINGER, *The Elephant and the Blind. The Experience of Pure Consciousness. Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*, MIT Press, Cambridge (MA) 2024.

¹⁸ Cfr. M. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini e Edith Stein*, Tab Edizioni, Roma 2020.

Rosmini si manifesta come una percezione indistinta dell'essere da parte del soggetto incarnato, anteriore a ogni riflessione, a ogni distinzione tra oggetto e soggetto, e dunque originaria rispetto alla coscienza esplicita. Nella sua formulazione più compiuta, il sentimento fondamentale non è un contenuto particolare della coscienza, ma ciò che rende possibile qualsiasi contenuto. È, per così dire, una consapevolezza senza oggetto che costituisce il piano di fondo su cui si disegnano tutte le altre esperienze. In questo senso Rosmini anticipa una concezione radicalmente pre-intenzionale della coscienza, paragonabile – per certi versi – all'idea di *pure awareness* presente in molte tradizioni contemplative e, più recentemente, nei modelli di coscienza cosiddetti non-duali studiati dalla neurofenomenologia e dalla psicologia contemplativa.

Importante sottolineare che il sentimento fondamentale, per Rosmini, è intrinsecamente corporeo. Esso si radica nella percezione del corpo come primo oggetto e, insieme, come primo luogo dell'esperienza.¹⁹ Non abbiamo a che fare, dunque, con una coscienza astratta o disincarnata, ma con una soggettività incarnata, nella quale sensazione e intelletto si co-originano. In termini attuali, Rosmini prefigura ciò che oggi chiamiamo *embodied cognition*: la percezione del sé corporeo costituisce il fondamento dell'identità personale e della consapevolezza situata nel mondo. Il corpo vivo non è un semplice oggetto fra gli altri, ma la condizione perché vi sia un punto di vista, un campo di presenza cosciente.

Un passaggio particolarmente emblematico di questa concezione si trova nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*,²⁰ dove Rosmini propone una sorta di esperimento (ed esperienza) interiore. Egli scrive:

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 quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprasta in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.²¹

Questo esercizio, concepito da Rosmini in chiave filosofica e gnoseologica, può essere reinterpretato in termini contemporanei come una forma di meditazione basata sulla deprivazione sensoriale, capace di indurre uno stato alterato di coscienza in cui il sentimento fondamentale diviene più accessibile. Il parallelismo con le pratiche contemplative avanzate – o con stati modificati di coscienza indotti da mezzi moderni – è impressionante. Pratiche meditative di isolamento (si pensi alle camere di deprivazione sensoriale o ai ritiri ascetici) riportano in molti casi un senso di presenza nuda, non mediata da oggetti o rappresentazioni. I mistici spesso parlano di una luce che non illumina nulla se non sé stessa, o di uno spazio vuoto ma vivo: immagini paradossali per descrivere una coscienza priva di contenuti specifici, ma intensamente vigile. È

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* [1830], a cura di G.A. AUSONIO, Città Nuova, Roma 1992.

²¹ Ivi, n. 711, pp. 248-249.

la coscienza come sfondo puro – potenzialità in atto, pre-condizione di ogni atto cosciente successivo. Gli stati di *trance* estatica descritti in ambito religioso, così come le esperienze di vuoto cosciente dei meditanti esperti, o ancora i *white dreams* (sogni privi di contenuto) in ambito onirico, convergono tutti nell'indicare la possibilità di una coscienza senza forma, ma non per questo spenta. Anzi, talvolta tale stato è accompagnato da un senso di chiarezza e di apertura maggiori del normale.²²

Questa convergenza concettuale non implica una sovrapposizione semplice tra Rosmini e la neurofenomenologia, ma suggerisce una risonanza profonda. Rosmini giunge al sentimento fondamentale per via speculativa e teologica; Varela e colleghi vi arrivano per via sperimentale e fenomenologica. Eppure, in entrambi i casi si riconosce che la coscienza non è una cosa, ma una trasparenza: un evento che si dà a sé stesso prima di ogni tematizzazione, di ogni linguaggio, di ogni identità riflessa. Il filosofo trentino e il neuro-scienziato cileno, pur lontanissimi per contesto, concordano nel vedere nella soggettività primaria il *principium* da cui partire. L'interesse filosofico di questo confronto non risiede solo nella similarità formale tra le due concezioni, ma nella possibilità di pensare la coscienza come fondamento ontologico e non derivato. In Rosmini, il sentimento fondamentale è ciò che apre l'accesso all'idea dell'essere. Nella neurofenomenologia, la coscienza è considerata la condizione originaria di ogni conoscenza – il *blind spot* della scienza, come recita significativamente il titolo dell'opera recente di Adam Frank e colleghi.²³ In entrambi i casi si tratta di riconoscere che non vi è esperienza del mondo se non *all'interno* di un campo di coscienza già operante (benché non tematizzato).

Alla luce di queste considerazioni, il sentimento fondamentale può essere considerato come una forma di intuizione pre-concettuale. Non è un oggetto tra gli altri, ma ciò che accompagna ogni oggetto possibile. Proprio in questa sua qualità liminare, il pensiero rosminiano si rivela sorprendentemente moderno: non tanto perché anticipi specifiche teorie neuroscientifiche, ma perché testimonia un'esigenza radicale e ancora aperta – quella di pensare la coscienza non come un *risultato*, ma come un *inizio*.

6. Incontri inattesi: Rosmini, la deprivazione sensoriale e gli stati alterati

Nel passo del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* in cui Rosmini invita il lettore a isolarsi in uno spazio oscuro e silenzioso, privo di immagini sensibili e di stimoli corporei, si delinea – come abbiamo visto – un esercizio spirituale tanto di ogni epoca quanto attuale. Non si tratta solo di un esperimento mentale (alla maniera cartesiana), ma di un vero e proprio esperimento fondato sull'esperienza diretta. Ebbene, questo scenario è precisamente ciò che oggi viene esplorato da numerosi studi neuroscientifici sugli stati modificati di coscienza che, come abbiamo accennato, vanno dalle esperienze fatte nel sonno profondo non-REM al sogno lucido, dalla *trance* ipnotica

²² Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²³ Cfr. FRANK - GLEISER - THOMPSON, *The Blind Spot*, cit.

alle esperienze mistiche, fino all'uso controllato in ipnosi.²⁴ Tutti questi stati mettono in discussione la configurazione ordinaria dell'esperienza cosciente, modificando la percezione, l'identità, il senso del tempo e dell'oggettività. In particolare, gli stati indotti da privazione sensoriale – come quelli vissuti in camere anecoiche, in esperimenti di isolamento prolungato o in ambienti virtuali immersivi – risultano affini al gesto rosminiano sopra descritto. In tali condizioni, la coscienza non si spegne (come una concezione riduzionista suggerirebbe), ma si riorganizza. Emergono forme di presenza senza oggetto, di consapevolezza vuota, ma intensa, in cui non vi è differenziazione esperienziale tra soggetto e oggetto (i già citati stati non-duali), e in cui si è coscienti senza poter riferire contenuti espliciti.

La neuroscienza contemporanea conferma che quando il cervello è privato di input esterni non cade nel buio privo di mente, bensì mostra dinamiche endogene peculiari: alcune reti neurali diminuiscono la propria attività, mentre altre – spesso silenti – si attivano, forse correlate proprio a quella *base* cosciente elementare.

Significativamente, molti di questi studi puntano il focus sulle reti neurali legate al sé narrativo. Ad esempio, ricerche sugli effetti di meditazione profonda o di psichedelici classicamente riportano una diminuzione di coesione funzionale nella *Default Mode Network* (DMN), la rete cerebrale che normalmente sostiene il nostro *mind-wandering* (divagare mentale) autoreferenziale e al tempo stesso dà struttura al senso ordinario di sé. La dissoluzione dell'ego sperimentata in stati estatici o psichedelici è stata messa in relazione proprio con un'inibizione/transitoria di integrazione dell'attività della DMN.²⁵

Ciò che colpisce è che, nonostante questa disattivazione di alcune strutture cerebrali di alto livello, la coscienza in senso fenomenologico non vada perduta. Anzi, in molti resoconti soggettivi si riscontra un aumento della lucidità, un sentimento di connessione emotiva più vasto e una profonda coerenza interna dell'esperienza. In altri termini, l'assenza temporanea dell'io narrativo non comporta affatto l'incoscienza, bensì può aprire a una forma di soggettività più ampia e trasparente, in cui il confine tra sé e mondo si attenua. È un dato paradossale, ma documentato: l'identità personale può addirittura rafforzarsi dopo essere passata per la sua sospensione temporanea.

Rosmini, nella sua riflessione teologica e ascetica, riconosceva in anticipo questa possibilità. Nei suoi scritti descrive momenti in cui l'intelligenza si ritrae e rimane solo il sentimento dell'essere. Non è l'annullamento del sé, ma il suo superamento in apertura: un sé che si lascia attraversare, che si offre. Questa esperienza – nella tradizione cristiana spesso associata alla grazia o alla presenza divina – può oggi essere riletta in termini fenomenologici come una forma-limite della coscienza, in cui le strutture egoiche si dissolvono per lasciare emergere la coscienza come pura disponibilità all'Essere. Lo stupore metafisico di fronte all'Essere, di cui parlano molti mistici, trova dunque un riscontro nelle scansioni cerebrali moderne: il cervello in stati estatici mostra schemi anomali, ma non caotici – come se si riordinasse intorno a centri nuovi,

²⁴ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²⁵ Cfr. Y. YESHURUN - M. NGUYEN - U. HASSON, *The Default Mode Network: Where the Idiosyncratic Self Meets the Shared Social World*, in «Nature Reviews Neuroscience», XXII, 2021, 3, pp. 181-192.

temporanei, che riflettono l'insorgere di insight profondi e ristrutturanti. Ad esempio, studi di *neuroimaging* su persone in meditazione profonda evidenziano che, mentre la DMN si quietava, aumentano le connessioni funzionali tra aree cerebrali prima distinte.²⁶ Ciò suggerisce una decostruzione della gerarchia cerebrale e una maggiore integrazione globale, che potrebbe corrispondere – sul piano fenomenologico – a quella sensazione di unità e chiarezza citata dai praticanti di esercizi spirituali.

7. *Esperienza incarnata, identità, tempo e dissoluzione dell'ego*

Dalle riflessioni precedenti emergono alcuni nodi concettuali di rilievo sia per le neuroscienze sia per la filosofia: il legame tra corporeità e coscienza, la natura temporale dell'identità personale e il rapporto con l'alterità, fino alla possibilità di una dissoluzione positiva dell'ego. Tutti questi temi trovano spazio tanto nella neurofenomenologia quanto nel pensiero rosminiano.

In primo luogo, l'esperienza cosciente si rivela intrinsecamente incarnata. La coscienza, lungi dall'essere un atto intellettuale disincarnato, si dà sempre in un corpo e attraverso un corpo. Questo fatto, evidente per Rosmini, è ribadito dalla fenomenologia contemporanea e dalle scienze cognitive. La mente è inseparabile dal corpo vivente; e ciò che Rosmini chiamava sentimento fondamentale corporeo oggi lo riconosciamo come la base del senso di sé minimale, quella percezione interna di esistere qui-ed-ora in un organismo. Senza il costante flusso di segnali interocettivi e propriocettivi dal nostro organismo, la coscienza di sé sarebbe vuota di realtà concreta. La neurofenomenologia sottolinea esattamente questo punto: ogni esperienza, anche la più astratta, si radica in uno stato corporale (posturale, viscerale, cinestesico) che ne costituisce il tono di base. Rosmini, con il linguaggio del suo tempo, affermava qualcosa di analogo, quando sosteneva che nel sentimento fondamentale corporeo ognuno di noi si sente vivere, ha il senso di sé come sintesi di corpo e coscienza.

In secondo luogo, la coscienza è intrinsecamente temporale e ciò ha implicazioni decisive per l'identità. Rosmini descrive la coscienza come attualità fluente, come presente che scorre e si conserva nella memoria e nell'attesa. Riprendendo in parte la tripartizione agostiniana del tempo (memoria, attenzione, anticipazione) e, per altri aspetti, anticipando le analisi della fenomenologia husserliana, egli vede la soggettività come un flusso. Il tempo della coscienza non è il tempo cronologico degli orologi, ma il tempo vissuto, il tempo come forma dell'esperienza incarnata. In questa prospettiva, l'identità personale non è un dato fisso ma un compito: è la capacità di ritrovarsi nella continuità dell'esperienza malgrado il mutamento incessante. Ma questa continuità non è mai chiusa né autonoma: è sempre esposta all'altro, al mondo, al sacro. Proprio in tale esposizione, la coscienza può sperimentare anche la propria apertura radicale – fino alla dissoluzione dell'ego.

²⁶ Cfr. S. FIALOKE [et al.], *Functional Connectivity Changes in Meditators and Novices During Yoga Nidra Practice*, in «Scientific Reports», XIV, 2024, art. 12957.

Vale la pena ribadire che la dissoluzione dell'ego, di cui si è detto, non va intesa come fenomeno patologico, bensì come una possibilità esperienziale inscritta nella coscienza stessa. Stati di coscienza non ordinari – estasi mistiche, esperienze psichedeliche, meditazione profonda, sogno lucido, situazioni limite come le NDE (*Near-Death Experiences*, o esperienze di pre-morte) – mostrano tutti la stessa struttura di base: la narrazione ordinaria di sé (il piccolo io autobiografico) può temporaneamente dissolversi, lasciando spazio a una consapevolezza impersonale. Ma impersonale qui non significa assenza di soggettività; al contrario, significa soggettività in forma pura – priva di appropriazione egocentrica, di giudizio, di identificazione rigida. È come se la coscienza si riconoscesse per ciò che è, al di là delle forme contingenti che assume nella vita quotidiana. Molti riportano che queste esperienze di morte dell'ego coincidono con sentimenti di unità con gli altri e con il mondo, come se cadessero le barriere che normalmente ci isolano. Non sorprende allora che, una volta rientrati nello stato ordinario, tali vissuti possano avere effetti positivi durevoli: maggiore apertura mentale, cambiamenti nei valori, riduzione dell'ansia di morte, ecc. (dati confermati da studi clinici sulle esperienze psichedeliche controllate). In breve, l'ego può dissolversi senza che la coscienza si estingua; anzi, l'io può ritrovarsi trasformato e rafforzato proprio attraverso la sua temporanea sospensione.²⁷

Rosmini aveva un'intuizione di tutto ciò nella sua dottrina spirituale. Egli distingueva tra l'io superficiale – legato alle passioni disordinate – e un sé più profondo aperto alla grazia. Nei momenti di contemplazione più alta, secondo Rosmini, l'intelletto umano si ritrae davanti allo splendore dell'Essere e lascia che sia il puro sentimento dell'Essere (il sentimento fondamentale) a regnare. Questa condizione, descritta a tratti nei suoi scritti ascetici, risuona con le testimonianze mistiche di tutti i tempi. Non è un caso che Rosmini fosse affascinato da figure come la giovane mistica tirolese Maria von Mörl, celebre per le sue estasi prolungate: in una lettera il filosofo la descrive come incessantemente rapita in estasi.²⁸ La filosofia rosminiana della coscienza nasceva anche in dialogo con queste esperienze-limite. La neurofenomenologia, dal canto suo, cerca di tradurre simili esperienze in protocolli e dati: non per ridurle, ma per comprenderne le condizioni di possibilità e inserirle in una cornice conoscitiva condivisa.

In definitiva, tanto Rosmini quanto la neurofenomenologia convergono sull'idea che la coscienza sia relazione più che sostanza, processo aperto più che entità chiusa. L'identità personale, allora, non è un monolite ma una narrazione incarnata che si costruisce nel tempo e nelle relazioni con gli altri. La coscienza umana fiorisce nel dialogo – tra sé e sé, tra sé e l'altro, tra l'uomo e Dio – e tale dialogo costitutivo lascia tracce nell'organizzazione del nostro cervello (ad esempio, nelle reti deputate alla *social cognition* e all'empatia). L'alterità (l'altro-da-sé) non è un elemento estrinseco, ma un fattore co-creativo del sé: senza l'altro non diverremmo mai pienamente coscienti di noi stessi.

²⁷ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²⁸ Cfr. L.M.I. GADALETA, *Rosmini e una mistica del suo tempo: Maria von Mori*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 49-68.

8. Conclusione: verso un nuovo umanesimo neurofenomenologico

Nel corso di questo capitolo abbiamo abbozzato un itinerario che va dal paradigma computazionale della mente a una concezione della coscienza come fenomeno incarnato, relazionale e temporale. In questo tragitto, due tradizioni solo apparentemente distanti – il pensiero di Antonio Rosmini e la neurofenomenologia contemporanea – si sono incontrate in una serie di snodi concettuali inattesi: il sentimento fondamentale, la coscienza pre-riflessiva, la dissoluzione dell'ego, la temporalità vissuta, la centralità del corpo, l'esperienza mistica come forma conoscitiva.

In questo itinerario concettuale, abbiamo evidenziato alcune corrispondenze strutturali tra il pensiero di Antonio Rosmini e l'approccio neurofenomenologico contemporaneo. Pur appartenendo a contesti storici, linguistici e disciplinari differenti, entrambi affrontano la coscienza non come oggetto esterno da misurare, ma come evento primario da riconoscere e descrivere. Per riassumere, e per fornire una sintesi che possa fungere da spunto per successivi approfondimenti, ecco i principali punti di convergenza:

1. **Fondamento della coscienza:** Rosmini individua nel sentimento fondamentale una consapevolezza originaria, pre-riflessiva, incarnata. La neurofenomenologia descrive analogamente la coscienza come consapevolezza pre-intenzionale, che precede ogni contenuto tematico.

2. **Metodo conoscitivo:** l'esplorazione rosminiana si fonda sull'introspezione filosofico-teologica e sull'esperienza spirituale. La neurofenomenologia combina invece descrizione fenomenologica in prima persona e raccolta di dati neurali, secondo un principio di reciprocità epistemica.

3. **Temporalità della coscienza:** entrambi riconoscono il carattere temporale e dinamico della coscienza. Rosmini parla di attualità fluente, la neurofenomenologia di tempo vissuto, in dialogo con Husserl e le neuroscienze contemporanee.

4. **Corporeità e *embodiment*:** per Rosmini, il corpo è il primo luogo della coscienza; per la neurofenomenologia, il sé emerge dalla percezione incarnata e interattiva, coerente con la teoria dell'*embodied mind*.

5. **Identità e dissoluzione dell'ego:** Rosmini contempla la possibilità di una sospensione dell'intelligenza e di una consapevolezza impersonale nelle esperienze mistiche. La neurofenomenologia e le neuroscienze contemplative osservano analoghi stati non ordinari, in cui la interconnessione della rete cerebrale DMN si allenta temporaneamente, dando luogo a stati di coscienza ipoegoici o senza ego.

6. **Stati alterati ed esperienze liminali:** l'esperimento mentale rosminiano dell'isolamento sensoriale trova riscontro nei moderni studi sulla deprivazione sensoriale, il sonno profondo consapevole, la meditazione profonda e gli stati psichedelici, come modalità di accesso a forme radicali di coscienza pre-rappresentativa.

7. **Trascendenza e relazione:** in Rosmini, la coscienza si apre all'idea dell'essere e a Dio come orizzonte ontologico ultimo. La neurofenomenologia non tematizza la trascendenza in senso teologico, ma riconosce nell'apertura all'alterità un tratto costitutivo della coscienza.

Questi parallelismi non annullano le differenze tra i due approcci, ma rivelano un itinerario o un'intersezione capace di ispirare una nuova riflessione sulla coscienza: non più dominio esclusivo della scienza o della filosofia separatamente, ma luogo condiviso di interrogazione sull'umano.

Ciò che emerge da questo confronto non è una teoria nuova della coscienza, ma una trasformazione del modo stesso di porre la questione. La coscienza non può più essere pensata come un oggetto da spiegare, ma come un'origine da riconoscere. Essa non si trova in una regione del cervello, né si lascia ridurre a funzioni adattive: è il campo stesso in cui l'esperienza ha luogo, il lume in cui ogni contenuto diventa mondo, il luogo primordiale dell'incontro con l'essere. La proposta neurofenomenologica, riletta attraverso la lente rosminiana, conduce verso ciò che potremmo chiamare imprudentemente un nuovo umanesimo. Non un ritorno all'umanesimo astratto della coscienza cartesiana, né a quello identitario e logo-centrico della modernità, ma un umanesimo trasparente e plurale, che riconosce nella coscienza la sede di un'originaria vulnerabilità, di un'esposizione all'altro, di una disponibilità a trascendere sé stessi.

Questo umanesimo non è centrato sull'ego, ma sulla relazione; non sulla sostanza, ma sull'apertura; non sull'ordine imposto, ma sull'ascolto. Esso implica una ridefinizione epistemologica, in cui l'esperienza soggettiva non è più il residuo o l'epifenomeno dell'oggettività, ma la sua condizione di possibilità. Implica anche una trasformazione etica, per cui il riconoscimento dell'altro come essere cosciente diventa fondamento di responsabilità e di compassione. E, infine, implica un'apertura ontologica: la coscienza intesa come segno del fatto che l'Essere non è mai totalmente afferrabile, ma sempre dato, donato, eccedente ogni presa concettuale.

Rosmini, in questo orizzonte, non appare più come un pensatore relegato alla storia della filosofia italiana di fine Settecento o alla teologia cattolica, ma come un interlocutore vivo per le scienze della mente e dell'esperienza. Il suo pensiero, che unisce rigore speculativo e tensione mistica, può essere riscoperto come risorsa per costruire ponti tra domini disciplinari oggi ancora separati. Non si tratta di attualizzarlo in modo strumentale, ma di riconoscerne l'affinità strutturale con la ricerca contemporanea più audace e riflessiva. Dall'altra parte, la neurofenomenologia – arricchita dall'incontro con prospettive filosofiche profonde – può evitare di scivolare in un nuovo scientismo. Invece di cercare meri correlati neuronali della coscienza, essa può ambire a una comprensione integrale dell'esperienza, dove dati empirici e significati esistenziali coesistano in un quadro unitario.

È tempo, dunque, di riconoscere che la coscienza non è solo un problema scientifico da risolvere, ma anche una via conoscitiva da percorrere. In questo percorso, il sapere non si oppone alla trasformazione, ma la accompagna; l'esperienza non si riduce alla descrizione, ma la supera continuamente; e il pensiero filosofico – nella sua forma più alta – non spiega soltanto, ma orienta, custodisce, apre orizzonti di senso. In questo senso, l'incontro tra Rosmini e la neurofenomenologia qui solamente abbozzato non è stato per noi solo un confronto teorico, ma un esercizio di ascolto reciproco: una pratica ermeneutica che restituisce alla coscienza la sua complessità, la sua profondità e la sua vocazione più radicale – quella di essere la soglia tra l'umano e lo spirituale.

nicola.depisapia@unitn.it

(Università di Trento)



Hors de la page

Il tema dell'interiorità e della trascendenza propria dell'essere umano, capace di "sapersi" e di entrare in relazione con l'altro, è caro alla tradizione degli studi rosminiani, in particolare a quelli appartenenti alla scuola di Michele Federico Sciacca. Il saggio pubblicato nella sezione Hors de la page di questo numero di «Rosmini Studies» segue questa linea interpretativa. L'attenzione è rivolta a temi esistenziali e metafisici e, in particolare, l'accento è posto sulla struttura della persona in relazione al senso dell'essere. Tenendo ferma la descrizione dell'essere come triadico, la proposta antropologica che viene a delinearsi entra in relazione anche con la fenomenologia e con le scienze cognitive, accogliendone alcune istanze. In particolare, il tema del sentimento fondamentale corporeo permette di connettere l'analisi husserliana della corporeità con quella rosminiana, in quanto entrambi rifiutano il riduzionismo materialista e non si fermano al dato, ma individuano il fondamento di ciò che si manifesta. La domanda sul senso dell'umano, riproposta dalle recenti neuroscienze, trova nel pensiero di Rosmini una risposta convincente e metafisicamente fondata.



SILVIO SPIRI

LA VIA DELL'INTERIORITÀ. LA PSICOLOGIA DI A. ROSMINI, LA FENOMENOLOGIA E LE NEUROSCIENZE

THE PATH TO INTERIORITY.

THE PSYCHOLOGY OF A. ROSMINI, PHENOMENOLOGY, AND NEUROSCIENCE

Existential analysis takes as starting point the world-of-life and discovers the integral reality of the person who is the metaphysical unit of soul and living body. Re-proposing the question of consciousness means recognizing the importance of the inner dimension, which is defined by the term “soul”, in which the metaphysical question arises about the meaning of life and existence.

Following the path of interiority, the original meaning of the soul, the self-consciousness that presupposes the dimension of the unconscious, is clarified. The anthropological question aims to develop a hermeneutic of existence: the human being is the synthetic unit of objective ideal being and the fundamental bodily feeling. This unity manifests itself in intellectual perception.

While neuroscientific discoveries define the material and biological conditions of the human being, the phenomenological analysis of consciousness, which is not exhausted in transcendental subjectivity, can indicate the constitutive relationship of the human mind with the truth of being. Neuroscience, phenomenology and metaphysics can find a space for mutual integration, against any reductionism, through the gaze on the integral truth of the person who is love.

The ontological synthesis of the three forms (ideal, real and moral), which Rosmini talks about, is an indication of the foundation of the ethics of care: care of oneself and one's soul, care of one's neighbor, care of being. In the final analysis, care is the integral form of being. Rosmini strives to decipher the metaphysical mystery of the person understood as a relational substance or subsisting relationship, whose essence consists in love and whose ultimate goal lies in the union of love with others and with God.

Metaphysical inobjectification (or the original presence of the ideal, objective, indeterminate being in the human mind) and moral inobjectification (or “the experience” of a person that is reflected in the inner experience of another consciousness) are both expression of a

dynamic conception of being and human being, that is relationship. Such a perspective is expressed on a phenomenological level in empathy.

According to the neuroscientific discoveries, empathy has a plausible explanation in mirror neurons that are a constituent part of human existence, like other biological structures and functions. However, material and biological conditions, while necessary, are not sufficient. The mutual integration between anthropological dimensions responds to the challenge of complexity and, at the same time, proposes the need to walk the path of interiority to address the question of meaning. This seems to justify the comparison between Rosmini's psychology and metaphysics of love – also attentive to the psychological investigations – and today's development of neuroscience and contemporary phenomenology, with particular reference to Husserl and Edith Stein.

1. Introduzione

Nell'epoca contemporanea occorre riscoprire la via dell'interiorità poiché in ogni essere umano sorge, prima o poi, la domanda metafisica sul senso della vita e dell'esistenza. Questa domanda è radicata nel desiderio metafisico di essere e di amare che genera la gioia. La ricerca filosofica permette di sviluppare un'ermeneutica dell'esistenza nell'orizzonte dell'essere a partire dall'analisi fenomenologica della coscienza. La coscienza umana è illuminata dalla verità che trascende il soggetto perché la verità non è creata dall'uomo ma è dono. Del resto, la radice metafisica e trascendente della persona è la verità integrale dell'essere che si può riconoscere superando le forme di riduzionismo.

L'analisi esistenziale si applica all'intera struttura metafisica della persona che è unità metafisica di anima e corpo vivente. Questo è il grande mistero della persona che scopre di essere un prodigio meraviglioso e un mistero inesauribile. Fenomenologia e metafisica possono trovare uno spazio di reciproca integrazione nella misura in cui condividono l'esigenza del ritorno alla verità integrale della persona.

Per rispondere alla domanda sul significato dell'esistenza, occorre riformulare la domanda sul senso dell'essere, evitando gli opposti rischi del fenomenismo naturalistico e dell'astrazione delle strutture logiche e trascendentali della soggettività. Che cos'è l'essere e perché l'essere piuttosto che il nulla? Qual è la struttura della persona? Secondo Rosmini, la metafisica della creazione consente di riscoprire l'amore come fondamento ultimo della realtà dell'essere da intendersi come dono e come cura. La verità dell'essere è l'amore perché solo l'amore è. Il rapporto della coscienza personale con la verità si configura come atto di amore. L'atto primitivo e originario dell'intelletto che intuisce l'essere oggettivo, forma oggettiva della conoscenza, si compie attraverso il riconoscimento dell'ordine dell'essere per mezzo della volontà intelligente. A ciò si riconnettono anche le dinamiche psicologiche e neurofisiologiche della realtà personale che presuppongono un sentimento fondamentale corporeo. Il progresso delle neuroscienze ripropone nel ventunesimo secolo la questione dell'identità umana e la domanda sul significato dell'agire. Ciò richiede lo sforzo di riconoscere l'unità metafisica delle dimensioni della persona. La considerazione fenomenologia dell'esistenza apre la strada all'analitica esistenziale che non si ferma al dato, ma individua il fondamento di ciò che si manifesta e appare nell'unità della persona che

è unità metafisica di anima e corpo. La negazione dell'anima o l'oscuramento della dimensione spirituale è causa dei mali sociali, etici e politici.

Le conseguenze devastanti legati all'assenza di umanità ci sollecitano a ricercare la radice dello spirito da cui sgorga l'umanità. L'assenza di umanità è il frutto avariato della negazione artificiale e artefatta dello spirito umano. Ciò si manifesta nella devastazione compiuta dalle guerre, nella violenza dilagante, nelle molteplici forme di riduzione dell'uomo a oggetto e strumento, nella mentalità dello scarto e della devastazione dell'ambiente. Per uscire dallo smarrimento etico e dall'oscuramento dell'intelligenza occorre ripercorrere le vie dell'interiorità.

2. La critica al materialismo

L'ideologia materialistica cade in contraddizione. Per quanto ci si sforzi di cancellare una dimensione che non si vede, ma che è altrettanto reale quanto ciò che vediamo e tocchiamo, non sarà mai possibile cancellare la dimensione interiore, ovvero lo spirito o l'anima che ha una consistenza ontologica. L'operazione umana della negazione, sempre possibile, non può alcunché contro la realtà che è sempre più grande dell'ideologia. Da ciò deriva anche la necessità di comprendere il significato globale di ciò che è reale per evitare di considerare reale solo ciò che l'ideologia scienziata vuole legittimare. Ciò significherebbe vanificare la realtà o per meglio dire oscurare la realtà dell'*humanum*, di cui pure esistono prove e manifestazioni nella vita affettiva, sociale, religiosa, artistica, scientifica.

Il naturalismo scientifico presume di dimostrare la validità delle proprie asserzioni sulla base delle recenti acquisizioni neurobiologiche. Tuttavia, la visione filosofica riduzionistica e deterministica non è in grado di comprendere le dinamiche della volizione, della libertà e del comportamento morale. Le neuroscienze indagano una dimensione essenziale della condizione umana, ma non esauriscono il mistero e la complessità della persona. L'essere umano è un essere naturale, è parte della natura, ma non è solo natura in quanto la sua capacità di trascendere la natura deriva dalla costituzione metafisica dell'interiorità. L'interiorità umana, che è illuminata dall'essere oggettivo, è anche la radice metafisica della dimensione intersoggettiva della persona. Solo un approccio interdisciplinare alla persona è in grado di riflettere la sfida della complessità capace di affrontare le sfide antropologiche ed etiche con la necessaria integrazione di prospettive filosofiche e scientifiche. Tuttavia, senza una metafisica, che pone la domanda sul senso dell'essere, non è possibile ricondurre la molteplicità delle dimensioni costitutive della persona nell'unità antropologica.

Da ciò scaturisce la critica al sensismo, al materialismo e al positivismo di Rosmini – che ricerca il fondamento e la radice dell'esistenza nell'essere, nelle sue tre forme o atti (reale, ideale e morale) e nel Fondamento ontoteologico –, sia la fenomenologia di Husserl, la riflessione fenomenologica prima e poi anche metafisica di Edith Stein.

Rosmini critica il materialismo, il sensismo e individua la loro fallacia metafisica. Tutte le filosofie riduzionistiche non colgono la verità integrale dell'essere che possiede due caratteri essenziali: l'unità e la complessità. Il materialismo nega questi due caratteri con gravi conseguenze gnoseologiche ed etiche:

il carattere della TOTALITÀ [...] è congiunto essenzialmente coll'altro dell'UNITÀ; e non può avervi né pur questo in una dottrina filosofica che si trovi priva di quello. Perciò una materiale filosofia non può congiungere le sue parti ad unità, appunto perché ciò che rigetta dello scibile umano, ciò che ella non vede, sono «i più intimi, cioè, gli spirituali legami delle cose, che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente una sola». Infatti, riducendo essa alla sensazione corporea tutto ciò che è nello spirito umano, non le resta ad oggetto del suo sapere (benché, a parlare con coerenza, questo stesso sarebbe impossibile), che la materia, o, per meglio dire, i puri *accidenti* della materia e la *materia* è subbietto di divisione indefinita, e non può somministrare alla mente alcuna nozione di vera unità: gli *accidenti* perdono anche quella unità che aver potrebbero, ove vengano divisi dal subbietto nel quale esistono, O, per parlare più accuratamente, del quale formano il modo d'esistere.

Solo lo *spirito* è il fonte della unità; e solo le essenze che allo spirito risplendono, sono quei *legami intimi e spirituali* che unizzano, per così dire, le cose, le essenze ond'aver possiamo un subbietto unico, indivisibile, e onde la materia stessa, che di natura sua indefinitamente si moltiplica e sperde, veste una forma semplice e costante e rendesi idonea a farsi oggetto de' nostri intellettuali concetti e de' nostri ragionamenti.

Quindi nella filosofia della sensazione una contraddizione interna ed una pugna continua con se medesima; poichè mentre l'intelletto non può veder nulla se non semplificato nella unità, il filosofo della sensazione all'incontro fa tutti gli sforzi, col suo intelletto medesimo, a persuadervi che non esiste cosa alcuna che sia veramente semplice ed una, s'assottiglia per dimostrarvi di non veder ciò ch'egli vede, e per riuscire a sciogliervi le idee *astratte* in altrettante *collezioni d'individui*, e a spezzarvi le idee d'individui in replicate *sensazioni*.¹

La filosofia, che è amore e ricerca della sapienza, fornita dei caratteri dell'unità e della totalità, non è altro che vera scienza, un amore e una ricerca continua e mai compiuta della verità che ci chiama a sé, che suscita il desiderio. Questa è la ragione per cui l'uomo cerca con la propria ragione di avvicinarsi alla fonte di ogni verità continuamente, con tutti i suoi pensieri, l'affetto del cuore, ben sapendo che la verità non è una proprietà esclusiva di qualcuno, per quanto grande possa essere l'ingegno umano e per quanto lunga possa essere la ricerca. La verità è dono che si dona solo a chi ha il coraggio del filosofare.

Sia Rosmini che Husserl criticano la mentalità positivista. Husserl osserva che l'accettazione ingenua del mondo fattuale genera una visione erronea della realtà perché parziale e riduzionistica. Più precisamente, l'errore dell'argomentazione empiristica consiste nell'identificare o scambiare la fondamentale esigenza di 'tornare alle cose stesse', che sintetizza il programma della fenomenologia, con la riduzione di ogni conoscenza possibile alla sola esperienza sensibile. Al contrario, Husserl si propone di sostituire l'esperienza sensibile con qualcosa di più generale, ovvero con l'intuizione delle essenze, allargando gli orizzonti della razionalità. Di conseguenza, egli respinge l'identificazione di scienza in generale e scienza empirica.

È facile, del resto, accorgersi che l'ammettere tale identificazione e il contestare la validità del pensiero puramente eidetico mettono capo ad uno scetticismo che, in quanto genuino scetticismo, si annulla per assurdo. Basta chiedere all'empirista quale sia la fonte di validità delle sue tesi generali (per esempio

¹ A. ROSMINI, *I caratteri della filosofia*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, ENC vol. 2, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1979, pp. 206-207.

«ogni pensare valido si fonda sull'esperienza come sull'unica intuizione offerente»), ed egli si avvolge in evidenti assurdità. L'esperienza diretta fornisce soltanto singolarità e nessuna generalità.²

Lo scientismo non è in grado di porre gli interrogativi rilevanti per l'essere e per l'agire umani e che concernono il senso. Infatti, «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto».³

Husserl non rinnega il valore della scienza, ma esprime l'esigenza di un'integrazione tra le scienze umane e le scienze naturali. Inoltre, egli esprime la necessità di affrontare i grandi problemi che riguardano il senso dell'esistenza umana e del mondo, osservando le intime e profonde relazioni.

Husserl, nella sua ultima opera intitolata *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936-1937), pubblicata postuma nel 1954, affronta il tema della crisi della scienza e della civiltà occidentale prendendo in considerazione la disumanizzazione delle conoscenze scientifiche che, con il loro carattere oggettivante, si sono estraniare dall'uomo. Egli ritiene che la scienza non sia in grado di rispondere ai problemi dell'esistenza umana e alle domande di senso che riguardano il mondo e la vita. Tali domande appartengono alla metafisica che rende possibile la ricerca di un'integrazione con la prospettiva delle scienze. Secondo Husserl, la condizione di stallo delle scienze naturali coincide con la visione riduzionistica della scienza a cui Husserl contrappone la fenomenologia.

La conoscenza naturale sorge con l'esperienza delle cose reali esistenti. I fatti che derivano dall'esperienza sono sempre contingenti e accadono 'qui' ed 'ora'. Sia la scienza che la vita quotidiana iniziano con i dati di fatto. Tuttavia, quando un fatto (questo colore, questo suono) si presenta alla coscienza, noi cogliamo anche l'essenza comune (il colore, il suono), di cui il fatto è un caso particolare. Per Husserl l'essenza è ciò che si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid* e l'intuizione è l'atto con cui noi conosciamo le essenze.⁴

L'intuizione eidetica o intuizione dell'essenza è una conoscenza distinta da quella dei fatti, i quali sono sempre casi singoli delle corrispondenti essenze eidetiche. La fenomenologia è perciò scienza delle essenze e non è scienza dei dati di fatto. Pur essendo scienza dei fenomeni, il suo scopo è quello di descrivere i modi tipici dell'apparire dei fenomeni alla coscienza. Questi modi sono appunto le essenze universali. Dunque, gli oggetti della fenomenologia sono le 'essenze' dei dati di fatto, cioè gli universali che sono intuiti dalla coscienza quando si presentano i fenomeni.

L'*epoché* fenomenologica consente di sospendere l'atteggiamento naturale dell'uomo nei confronti del mondo. Il fenomenologo mette tra parentesi non solo la realtà oggettiva e materiale, ma anche le teorie e i giudizi che si esprimono su di essa allo scopo di raggiungere

² E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. COSTA, intr. di E. FRANZINI, Einaudi, Torino 2002, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, libro III: *La fenomenologia e le altre scienze*, p. 45.

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1954], a cura di E. PACI, tr. di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 35.

⁴ Cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, pp. 13-19.

l'essenziale e riottenere poi il mondo, mai negato, nel contesto dell'autoriflessione universale. Mentre il mondo si riduce a un puro fenomeno della coscienza, ciò che resiste all'*epoché* è proprio la coscienza che è il 'residuo fenomenologico', cioè la realtà soggettiva che non si può mettere in discussione.

Prescindendo dagli aspetti empirici che caratterizzano i dati di fatto, si colgono le essenze universali mediante la 'riduzione eidetica' o 'intuizione eidetica'.

Il rapporto tra fenomenologia e metafisica si delinea a partire dalla critica al riduzionismo positivistico che si presenta come visione assoluta e totalizzante, ma orientata in senso materialistico. Il positivismo non fa altro che estendere il metodo sperimentale ad ambiti dell'esperienza umana che sono estranei all'approccio matematizzante e scientifico. Così facendo, esso produce solo una visione ideologica riduzionistica a cui Husserl non contrappone una visione totalizzante, ma una concezione della filosofia che si apre alla ricerca del senso a cui partecipa anche la scienza, non più concepita come ideologia ma come strumento di ricerca della verità integrale, la quale non può mai prescindere dal senso globale dell'essere.

Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque – da un punto di vista storico – un concetto residuo. Esso ha lasciato cadere tutti quei problemi che erano stati inclusi nel concetto, ora troppo angusto ora troppo ampio, di metafisica, tra gli altri quelle questioni che sono dette poco chiaramente ultime e supreme. A ben guardare, questi problemi, come tutti quelli che sono stati esclusi, hanno una loro inscindibile unità in questo senso: espressamente o implicitamente, nel loro senso, essi contengono i problemi della ragione – della ragione in tutte le sue forme particolari. La ragione è il tema esplicito delle discipline della conoscenza (cioè della conoscenza vera e autentica, razionale), della vera e autentica valutazione (i valori autentici come valori razionali), dell'azione etica (l'azione veramente buona, l'azione fondata sulla ragione pratica): la ragione è cioè un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali 'assolutamente', 'eternamente', 'sopratemporalmente', 'incondizionatamente', validi.⁵

L'incondizionato travalica la dimensione del fattuale e si pone come fondamento della conoscenza, dell'etica, dell'antropologia. La ragione è lo strumento della soggettività che dischiude la questione del senso attraverso la domanda di senso che coinvolge inevitabilmente la costituzione metafisica della persona, il problema della libertà, il senso della storia, Dio come ragione assoluta del mondo e di tutto ciò che esiste. Tutti i problemi di ragione (metafisici, etici ed esistenziali), travalicano, vanno oltre i dati di fatto che sono contingenti e relativi alla scienza. Eliminare le domande di senso e precludere la via alla verità, animata dal desiderio dell'infinito, significa decapitare la radice della filosofia e dell'esistenza.

Se l'uomo diventa un problema 'metafisico', specificamente filosofico, lo diventa in quanto essere razionale; se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il 'senso', di riconoscere, nella storia, la ragione. Il problema di Dio contiene evidentemente il problema della ragione 'assoluta' in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del 'senso' del mondo.

Naturalmente anche il problema dell'immortalità è un problema razionale, come del resto il

⁵ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 38.

problema della libertà. Tutti questi 'problemi metafisici', intesi nel modo più ampio possibile, i problemi filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti. Lo travalicano appunto in quanto problemi che mirano all'idea della ragione. E tutti pretendono a una maggiore dignità rispetto ai problemi che concernono i fatti, i quali sono loro subordinati anche riguardo all'ordine in cui si dispongono. Il positivismo decapita la filosofia.⁶

Ripercorrendo la storia e il significato profondo della metafisica occidentale intesa come *philosophia perennis*, Husserl individua il carattere dell'unità dell'essere e definisce la metafisica come scienza delle questioni ultime e supreme:

Già nell'antica idea della filosofia, che aveva la sua unità nell'inscindibile unità dell'essere, era implicato un ordine di senso dell'essere, quindi dei problemi dell'essere. Perciò alla metafisica, la scienza delle questioni ultime e supreme, spettava la dignità di regina delle scienze; il suo spirito conferiva a tutte le conoscenze, a quelle raggiunte da tutte le altre scienze il loro senso peculiare. Anche questo passò nella filosofia al momento del suo rinnovamento, anzi essa credette addirittura di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica culminante nella metafisica, una filosofia seriamente concepita come una *philosophia perennis*.⁷

In che modo Husserl affronta questo problema? La fenomenologia indaga il «mondo della vita» (*Lebenswelt*) che l'abuso della concettualizzazione scientifica e l'intellettualismo della cultura hanno dimenticato. Il mondo della vita è il mondo concreto, precategoriale, in cui vive e palpita la vita soggettiva e risalta il valore della dimensione intersoggettiva. Il mondo della vita indica la dimensione della quotidianità che costituisce anche il fondamento, la premessa e il tacito presupposto del discorso scientifico. Il terreno comune a tutti dell'esperienza globale in cui si trova anche lo scienziato come ogni altro uomo che vive in esso. In esso, oltre ad essere oggetti tra gli oggetti, noi siamo

soggetti egologici che lo esperiscono, che lo considerano, che lo valutano, che vi si riferiscono attraverso un'attività conforme a scopi, soggetti per i quali il mondo circostante ha il senso di essere che gli è stato attribuito dalle nostre esperienze, dai nostri pensieri, dalle nostre valutazioni ecc., e nei modi di validità (della certezza, della possibilità, eventualmente dell'apparenza, ecc.) che noi realizziamo attualmente in quanto soggetti di validità, o che già possediamo da prima e che portiamo in noi in quanto abitualmente acquisiti, in quanto validità di questo o di quel contenuto che possono essere attualizzati a piacimento. Naturalmente tutto ciò soggiace a una molteplice evoluzione, mentre il mondo continua a essere un mondo unitario, e si corregge soltanto nella sua struttura di contenuto.⁸

Il mondo della vita è quindi l'orizzonte in cui la coscienza trova il senso del mondo e della realtà.

⁶ Ivi, pp. 38-39.

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ Ivi, pp. 134-135.

Il mondo-della-vita, che comprende in sé tutte le formazioni pratiche (persino quelle delle scienze obiettive in quanto fatti culturali, pur nell'astensione dalla partecipazione ai suoi interessi), è immerso nella costante evoluzione della relatività ed è in costante riferimento alla soggettività. Ma per quanto evolva e per quanto continuamente si rettifichi, esso mantiene la sua tipologia essenziale, a cui rimangono legate la vita e tutte le scienze, di cui essa è 'terreno'. Perciò esso ha anche un'ontologia che deve essere attinta soltanto in una pura evidenza.⁹

Per mezzo della «riduzione fenomenologica» si giunge al «mondo della vita», quel regno di evidenze originarie che sono comuni a tutti gli uomini e che emergono nel cuore della soggettività trascendentale che per Husserl è la via dell'interiorità agostiniana.

3. La 'coscienza personale'

Nella prima metà dell'Ottocento Maine de Biran e Antonio Rosmini individuano il fatto primitivo della coscienza, ovvero il sentimento intimo della soggettività. A ciò si lega l'analisi del sentimento fondamentale corporeo, il tema dell'appercezione fondamentale e la grande questione della volontà intelligente che dilata l'orizzonte razionalistico e gnoseologico dell'età moderna.

Numerosi filosofi hanno rivolto la loro attenzione all'esperienza del sentimento fondamentale corporeo vissuto in prima persona, anche se Rosmini ha approfondito la prospettiva metafisica di questa esperienza intima e originaria. Del resto, ogni persona sa di non possedere un corpo come un oggetto esterno, poiché il corpo è espressione della persona e del nostro essere intimo e profondo, che è anche un essere incarnato. Diversa è la considerazione del corpo extra-soggettivo o biologico, che tuttavia forma una realtà unica con 'me stesso'. Tracce di questa consapevolezza e di questa distinzione si trovano nella prospettiva di Schopenhauer, nella psicologia di Maine de Biran e nella psicologia metafisica di Antonio Rosmini. Inoltre, il tema dell'anima è affrontato anche da Marco Mastrofini (1763-1845) nell'opera intitolata *L'anima umana e i suoi stati, principalmente l'ideologico* (I-II, 1842).

Pur considerando la varietà delle diverse impostazioni richiamate, possiamo sottolineare la specificità della *Psicologia* di Rosmini che si propone di sviluppare un'antropologia integrata e metafisicamente fondata. Tale impostazione consente di superare il dualismo antropologico, ma anche il monismo materialistico degli illuministi francesi e degli *idéologues*. L'antropologia rosminiana è caratterizzata da un realismo metafisico che afferma l'unione reale e sostanziale di anima e corpo, il fisico influsso, la reale azione e passione dei due principi che formano l'unica sostanza dell'uomo. Inoltre, l'analisi della costituzione metafisica dell'essere umano suppone e integra nell'indagine psicologica la questione della verità integrale dell'essere e conseguentemente il rapporto dell'uomo con la verità. Riprendendo la lezione di sant'Agostino, Rosmini non si limita ad analizzare le potenze dell'anima, ma riscopre la questione dell'essere e della verità che è radicata nell'anima nella quale c'è la traccia del divino.

⁹ Ivi, p. 200.

Rosmini segue la via dell'interiorità e affronta anche la questione metafisica del senso dell'essere che abita nell'interiorità dell'anima. Ciò esige la capacità di trascendere la stessa anima che risulta aperta alla verità che sempre ci precede. La prospettiva di Rosmini non è quella dello psicologismo, che comporta il ripiegamento dell'io su se stesso. La trasparenza dell'anima a se stessa è possibile solo in relazione all'essere e alla verità che rinvia al Fondamento ultimo di tutto ciò che esiste. Intenzionalità ontologica della coscienza e metafisica sono strettamente legate e implicate nella ricerca del senso dell'essere.

In alcuni testi Rosmini sembra avallare un parallelismo psicofisico (*Psicologia*) che ammette due sostanze diverse e opposte. Non bisogna tuttavia tralasciare gli approfondimenti contenuti nella *Psicologia*. Alla luce di tali precisazioni si comprende che solo dal punto di vista analitico ed astratto è lecito parlare di due sostanze (corpo e anima) incomplete. L'analisi psicologica deve partire dalla considerazione della complessità del soggetto umano. La sintesi antropologica non è solo il punto di partenza, ma è anche il punto di arrivo della ricerca. Nell'unità costitutiva della persona convergono molteplici dimensioni in quanto la persona è sintesi ontologica, una sostanza unica, il cui atto di essere è concreto e realissimo. In questo senso metafisico la persona è unità duale di anima e corpo. Tale concezione rosminiana non deve essere confusa con altre prospettive filosofiche che si definiscono con l'espressione «dualismo filosofico».

Il metodo fenomenologico dell'indagine individua il desiderio metafisico della felicità, ovvero la realtà ontologica e metafisica dell'essere umano, la cui comprensione richiede di formulare la domanda sul senso dell'esistenza: qual è il senso dell'esistenza integrale dell'essere umano? A partire da questa domanda ineludibile il soggetto si pone la domanda ontologica fondamentale dell'essere in quanto essere: perché l'essere piuttosto che il nulla? La corrispondenza tra l'unità e la molteplicità antropologica procede di pari passo alla prospettiva metafisica dell'essere che è uno nella sua essenza e molteplice nelle sue tre forme. Tale impostazione si ricava dalla *Teosofia* e dalla «Premessa» alle opere di metafisica che si trova all'inizio della *Psicologia*, benché tale premessa sia stata composta in un periodo successivo.

L'antropologia filosofica di Rosmini si fonda sul sintetismo ontologico delle tre forme.¹⁰ L'essere è uno-molti poiché l'unità dell'essenza è correlata alla molteplicità delle forme dell'essere che è ideale-oggettivo, reale e morale.

La forma ideale dell'essere è la verità oggettiva e universale, intuita per natura dalla mente. Si tratta del lume della ragione e dell'intelletto che la tradizione filosofica occidentale ha sempre riconosciuto. Del resto, nella storia della metafisica la traccia dell'infinito che è nell'uomo, essere intelligente e finito e contingente, ha bisogno di una ragione sufficiente, di una causa reale e infinita in grado di spiegare l'origine della verità dell'essere.

La coscienza, come osserva anche la fenomenologia, è sempre 'coscienza di qualcosa', ha un rapporto di intenzionalità con ciò che è altro da sé. Proprio l'intenzionalità della coscienza che è coscienza di qualcosa è il tema della fenomenologia.

L'intenzionalità della coscienza è un aspetto che emerge anche dalla *Psicologia* di Rosmini, con una valenza esplicitamente metafisica. A fondamento della constatazione fenomenologica,

¹⁰ Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, pref. di E. BACCARINI, Città Nuova, Roma 2004.

Rosmini individua l'intenzionalità ontologica della coscienza pura (o anima), che ha l'intuizione immediata e naturale dell'essere universale. Dunque, la coscienza pura ha un rapporto immediato con l'essere indeterminato, iniziale e virtuale, ancor prima che sorga la consapevolezza o autocoscienza. Nella psicologia del profondo, che Rosmini delinea, l'espressione «coscienza pura» sarà poi sostituita dalla parola «anima» o «sentimento sostanziale», che è la radice della personalità. L'inconscio è parte essenziale e costitutiva della condizione umana, ma riguarda il rapporto con l'essere, *primum cognitum*, senza il quale non potremmo raggiungere la consapevolezza o autocoscienza, né la conoscenza della realtà esterna.

La forma reale dell'essere finito coincide nell'uomo con il sentimento fondamentale corporeo che indica la soggettività sussistente, reale, finita e contingente inerente all'atto di essere, unico e irripetibile, di ogni soggetto umano.

La forma morale dell'essere è la sintesi ontologica in cui si esprime il dinamismo dell'esistenza che assume la forma del bene. L'essere umano, ente intelligente finito, con la volontà libera riconosce e ama l'ordine intrinseco dell'essere e di ogni ente. Il suo atto specifico è l'assenso in quanto la volontà riconosce ciò che l'intelletto conosce attraverso l'intuizione.

Il sintesismo ontologico delle forme dell'essere nell'uomo delinea una 'terza via' alternativa al dualismo e al monismo. Rosmini non propone un dualismo delle sostanze o delle proprietà, poiché la natura umana è costituita dall'unità duale di anima e corpo vivente. L'unità sostanziale delinea la struttura metafisica della persona nella quale l'anima è forma del corpo vivente. In questa maniera si configura anche il criterio ermeneutico-metafisico dell'esistenza umana intesa nella sua complessità e nelle relazioni profonde che sono annunciate nell'unità di anima, spirito e corpo. La visione integrale dell'essere e la riflessione globale sull'uomo dimostrano la continuità del pensiero rosminiano con la riflessione filosofica e teologica dei Padri della Chiesa, in particolare sant'Agostino, e dei dottori medievali, tra i quali emergono san Bonaventura e san Tommaso. La novità della metafisica rosminiana è evidente in riferimento alla questione della soggettività, nei confronti della quale l'età moderna manifesta a tratti una sfiducia fuorviante nei confronti della ragione a vantaggio esclusivo di istinti e sensazioni, oppure un'esaltazione parossistica della dialettica e del pensare a discapito dei sentimenti umani. La sintesi di tradizione e modernità, che Rosmini cerca di realizzare, ha lo scopo di costruire il «sistema della verità», concepito come il frutto e l'opera della cooperazione delle intelligenze umane che Rosmini intende risvegliare attraverso l'opera condivisa della carità intellettuale.

In particolare, egli costruì un'alternativa metafisicamente fondata alla filosofia trascendentale kantiana, all'idealismo tedesco, al sensismo e all'empirismo francese e inglese, di cui tuttavia coglie elementi positivi e fecondi grazie a un'analisi critica orientata all'integrazione progressiva dei livelli di indagine, e grazie a una competenza storiografica. In questo modo, il lettore delle opere di Rosmini è portato a confrontarsi direttamente con gli altri autori che vengono chiamati in causa in un dialogo fecondo che anima sempre la ricerca filosofica che non si lascia congelare in categorie storiografiche o semplificazioni.

Del resto, Rosmini si avvale del metodo dell'osservazione interiore, psicologica, spirituale e metafisica, ma riconosce anche l'importanza dell'osservazione e del progresso delle scienze medico-scientifiche. In questo approccio Rosmini ha avuto precursori che però non manifestano la stessa consistenza metafisica, ma restano legati all'indagine psicologica. In fondo, la problematica del sentimento intimo, *sens intime*, era avvertita dalla filosofia europea agli inizi dell'Ottocento. Nel 1805 l'Accademia di Berlino, ponendo a tema la ricerca sull'origine delle conoscenze

umane, ha avvertito la necessità di indagare i fatti primitivi del senso intimo, proponendo una discussione filosofica sulle seguenti questioni: «Ci sono appercezioni interne immediate? In che cosa l'appercezione interna differisce dall'intuizione? Quale differenza c'è tra intuizione, sensazione e sentimento? Quali sono i rapporti di questi atti o stati dell'anima con le nozioni e le idee?». ¹¹ A questa tematica, che in fondo era anche quella posta da Condillac e dagli *idéologues*, il filosofo Maine de Biran cercò di dare una risposta filosofica nell'opera *De l'aperception immédiate*.

Rosmini indaga la questione dell'anima e della coscienza nella prospettiva ontologica e metafisica e anche da un punto di vista esistenziale. Nella filosofia del Novecento, il filosofo tedesco Heidegger usa il termine *Dasein* per indicare l'esserci, ¹² cioè l'esistenza, che però è considerata solo nella dimensione temporale, in una prospettiva finita. Per Heidegger l'essere è il tempo, l'essere coincide con il finito e con la successione. Inoltre, Heidegger comprende che la questione antropologica non è svincolata dalla questione dell'essere. Invece, Rosmini concepisce l'essere in modo completamente diverso da Heidegger. Nell'ontologia integrale l'esistenza umana è reale e finita, ma si apre alla verità dell'essere oggettivo ideale, luce dell'intelletto, intuito per natura a cui la volontà intelligente può adeguare se stessa riconoscendo l'ordine intrinseco dell'essere. Quando il desiderio metafisico della felicità si orienta verso il suo vero fine, che è il bene, allora l'uomo comprende di non essere gettato nel mondo ed è in grado di riconoscere il Fondamento di tutto ciò che esiste come dono. Nella metafisica della creazione di Rosmini il fondamento ultimo di tutto ciò che esiste è Dio, che è Amore.

Per altro verso, la domanda sul senso dell'essere conduce il filosofo di Rovereto a riflettere sul fondamento metafisico dell'antropologia integrale. Nell'unità dell'essere umano convergono le tre forme ontologiche: la forma dell'essere ideale oggettivo, la forma reale e la forma morale che costituiscono il sintesi ontologico. Nelle profondità dell'io abita la verità, l'essere-come-dono, il divino nell'uomo – come afferma Rosmini –, che è solo una 'traccia' dell'Assoluto. Questa traccia non è Dio, anche se da Lui proviene come atto della creazione. Da tale sorgente interiore sgorga l'amore e il desiderio umano della verità e del bene la cui origine è la Verità sussistente e infinta di Dio, ovvero il Bene in sé e per sé, che è Dio. Ogni essere umano tende a Dio, anche senza saperlo e senza conoscerlo, poiché una nostalgia di infinito è nell'anima e trova compimento nella speranza cristiana che non delude mai.

Rosmini critica e supera l'agnosticismo, lo scetticismo, lo psicologismo e il naturalismo. Le concezioni riduzionistiche dell'essere, dell'uomo e della realtà, pur smentite e sconfitte, si ripropongono in forma mutata e con forza crescente, attribuendo a se stesse una visione unitaria e onnicomprensiva, imitando la pretesa della metafisica che però viene rimpiazzata dall'ideologia. Più precisamente, la metafisica prima è rifiutata come inutile e inconcludente dall'ideologia antimefisica, ma poi viene in un certo senso riammessa dai suoi stessi detrattori, sotto le sembianze di un bieco materialismo o di un vuoto scetticismo. In ciò si manifesta la contraddizione di ogni positivismo, scientismo o scetticismo metafisico che non colgono la radice dell'essere e della personalità poiché finiscono per scambiare una parte, pure essenziale e costitutiva

¹¹ «Moniteur Français», 31 ottobre 1805.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976, pp. 28-29.

(dimensione materiale e naturale), con il tutto. Tali riduzionismi scambiano e confondono frettolosamente la necessaria attenzione alla natura e alla realtà biologica con il naturalismo, la funzione evocativa del dubbio con lo scetticismo, l'incompletezza della ricerca e il limite della conoscenza di una ragione finita con l'agnosticismo.

La dimenticanza della filosofia di Rosmini da parte della storiografia filosofica accademica è l'esito infausto a cui viene sottoposta la metafisica nel suo complesso. Identificando ogni discorso metafisico con il razionalismo vuoto e astratto si compie un errore poiché la storia della metafisica è molto più ampia delle formule che si adoperano. In particolare, la filosofia di Rosmini è una metafisica dell'amore. 'Solo l'amore è' poiché l'amore è l'atto di essere' completo, il peso dell'uomo che è immagine e somiglianza dell'Amore infinito ed eterno. Dio, che è Amore, ha creato l'universo e ogni forma di vita, l'uomo e la donna, solo per amore.¹³ Nell'età della secolarizzazione si materializza l'intenzione 'umana, troppo umana' di estirpare dal cuore dell'uomo la ricerca del senso che, tuttavia, sempre riaffiora dalle sorgenti della vita interiore e dell'esistenza, attraversata dal desiderio metafisico dell'Amore e dalla nostalgia insopprimibile e ineffabile del Bene sussistente.

Consapevole dei rischi insiti nel materialismo, che concepisce l'uomo a una sola dimensione,¹⁴ Rosmini si propone di allargare gli orizzonti della razionalità e di assumere l'esperienza

¹³ Cfr. S. SPIRI, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.

¹⁴ J.O. DE LA METTRIE, *L'uomo macchina*, a cura di F. POLIDORI, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015. Il principio materialistico unitario, applicato allo studio della struttura degli organismi, conduce La Mettrie a negare il valore della metafisica e il valore di ogni forma di trascendenza. Basti appunto pensare a *L'homme machine* del medico e filosofo Julien Offray de La Mettrie del 1747; a Claude-Adrien Helvetius, che nel 1758 in polemica con la metafisica spiritualistica scrisse il trattato *De l'esprit* (C.A. HELVÉTIUS, *Dello spirito*, a cura di A. POSTIGLIOLA, Editori Riuniti, Roma 2019) e poi il trattato *De l'homme. De ses facultés intellectuelles et de son education*, uscito postumo nel 1773; al filosofo materialista e ateo Paul Henri Dietrich d'Holbach che scrisse il *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale* (P.H.D. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, UTET, Torino 2017). *L'homme neuronal* di Changeux (J.-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, pref. di F. FABBRO, Mimesis, Milano - Udine 2024) ripropone una visione filosofica materialistica a partire da presupposti neuroscientifici di indubbio interesse, ma che vengono estesi impropriamente alla sfera spirituale in virtù di un monismo materialistico che perde di vista l'unità integrale della persona, la sua radice metafisica, l'unità duale di anima e corpo, che non si deve confondere con il dualismo antropologico che pure cerca di superare. Il materialismo delinea una prospettiva antimetafisica, ma rivendica al principio materialistico, che è alla base di ogni asserzione, un valore assoluto e indiscutibile, che potremmo definire pseudo-metafisico. Infatti, in questa prospettiva si manifesta un'evidente contraddizione che consiste nel tentativo di considerare ideologicamente il principio aurale della cosiddetta scientificità empirica come criterio di valutazione di ambiti e dimensioni spirituali che sono altrettanto reali, anche se non materiali

umana (sensibile-empirica, spirituale e religiosa) nella sua integrità. Questo tentativo non è rimasto isolato poiché una continuità e affinità di pensiero si può riscoprire nell'approccio fenomenologico e metafisico alla persona di Edith Stein,¹⁵ oltre che nel personalismo filosofico del Novecento di Jacques Maritain¹⁶ e Emmanuel Mounier.¹⁷

In questo contesto è necessario esplicitare alcune questioni antropologiche: l'essenza dell'anima come sentimento sostanziale, il rapporto anima-corpo e la questione dell'immortalità dell'anima. La sorgente della riflessione è l'esperienza personale dell'esistenza umana, che si può interpretare gradualmente, senza dissolvere mai il mistero dell'anima, anche attraverso il metodo fenomenologico. 'Tornare alla persona', che è un grande mistero metafisico! Sembra essere questa la via da percorrere sino in fondo per non cadere nelle forme del riduzionismo antropologico. Per ricercare la radice ontologica e metafisica della persona umana, intesa nella sua complessità e nel dinamismo del suo sviluppo, tentiamo di chiarire i termini della relazione tra anima, spirito, corpo vivente.

4. *Il sintesi scientifico*

Rosmini ha posto le fondamenta per costruire una nuova enciclopedia delle scienze capace di rispecchiare la complessità e l'unità dell'essere. L'analisi e la sintesi, l'universalità e la totalità sono i principali caratteri del sistema della verità integrale. Il sintesi scientifico non è solo un'indicazione metodologica che sollecita la collezione di discipline diverse, ma è l'essenza stessa del dialogo interdisciplinare che è il riflesso dell'ordine intrinseco dell'essere e dell'uomo. Tutto ciò richiede l'esercizio pratico e operativo di un'intelligenza collettiva che si basa sulla comunione tra le persone e i saperi. La corrispondenza tra le forme dell'essere, le facoltà umane e il sapere filosofico configura la prospettiva rosminiana dell'integralità nella quale si costituisce un equilibrio tra le parti e il tutto dell'organismo. La dimensione ontologica degli enti reali si riverbera nelle scienze e ne fonda i rispettivi metodi. In questo contesto, va compresa l'autonomia relativa della psicologia, a cui Rosmini ha dato un contributo notevole. La *Psicologia* di Rosmini si apre con la distinzione tra scienze complete e incomplete: le prime hanno per oggetto un 'ente intero' (ad esempio l'uomo) considerato nella sua specie e si dividono come si dividono gli enti stessi; le seconde hanno per oggetto le speciali maniere di vedere l'ente, ossia altrettanti 'enti

¹⁵ Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, Città Nuova - Edizioni OCD, Roma 2013; E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributo per una fondazione filosofica*, tr. di A.M. PEZZELLA, Città Nuova, Roma 1996.

¹⁶ Cfr. J. MARITAIN, *L'umanesimo integrale*, tr. di G. DORE riveduta dall'autore, presentazione di P. VIOTTO, Borla, Torino 1964.

¹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo*, Ave, Roma 1964; E. MOUNIER *Il trattato del carattere*, saggio introduttivo, nota bibliografica e cronologia essenziale di G. CAMPANINI, Edizioni Paoline, Milano 1990.

mentali'. L'analisi comporta necessariamente una limitazione gnoseologica in relazione agli enti mentali o alle porzioni di un oggetto su cui si esercita la ricerca. Tuttavia, l'organismo del sapere non si fonda sulla limitazione della mente, ma sulla verità integrale dell'essere che si rifrange nel prisma delle sue molteplici forme e manifestazioni. Perciò è necessario considerare le scienze incomplete come membra delle scienze complete e non confondere l'ente intero con un essere mentale o anche la parte con il tutto. Il sintesiismo del sapere non elimina la distinzione, l'analisi, ma anzi esige l'approfondimento, la specializzazione del sapere. La visione integrale dell'essere e dell'uomo arricchisce, fonda e promuove il progresso scientifico autenticamente umano.

Rosmini riconosce il valore e l'importanza delle scienze – basti pensare ai lineamenti di filosofia della medicina contenuti nell'ultimo volume della *Psicologia* –, ma indica chiaramente anche gli errori del riduzionismo scienziata, positivista e neopositivista che negano la verità integrale dell'uomo e riducono la realtà alla sola dimensione materiale. L'esigenza della sintesi e della sistematizzazione del sapere si coniuga con l'analisi, che porta luce, chiarezza, distinzione e sollecita la specializzazione dei saperi, senza disperdere l'unità che deve essere ricostruita secondo un ordine razionale che riflette l'ordine reale. Nel piano enciclopedico, articolazione sistematica del sistema della verità, la psicologia è una scienza metafisica di percezione. Se la metafisica è la dottrina delle ragioni ultime del reale (finito e infinito), la psicologia è la scienza dell'ente reale che è la psiche umana (anima umana) unita al corpo.

Nella comunicazione feconda dei saperi si realizza il sintesiismo tra le dottrine gnoseologiche e quelle psicologiche, i cui principi sono rispettivamente l'essere e il sentimento. Come la teoria dell'idea non si può intendere senza la dottrina dell'anima che è informata dall'essere, così la teoria dell'anima resta oscura e incomprensibile se non le si congiunge la dottrina dell'essere.

Inoltre, nel piano enciclopedico rosminiano si attua il sintesiismo tra psicologia e cosmologia, entrambe scienze di percezione e di osservazione. Poiché la materia, cioè l'oggetto di studio della cosmologia, è tutto il creato, la psicologia è una parte materiale della cosmologia filosofica: l'uomo è parte del mondo creato. Se però consideriamo la fonte delle due scienze, la cosmologia scaturisce dalla psicologia: gli enti reali che compongono il mondo sono percepiti dal sentimento dell'anima.

Dall'impostazione rosminiana si evince, inoltre, il sintesiismo tra psicologia e neurofisiologia (oggi diremmo neuroscienze) che consente di superare ogni forma riduzionistica del sapere e dell'essere. Allargando gli orizzonti della razionalità, si scopre l'inefficacia e il pericolo di ogni concezione naturalistica e materialistica in cui si dimentica la questione del senso dell'essere. Rosmini, al contrario, propone una concezione antropologica integrata e unitaria nell'unità psico-fisica e spirituale dell'uomo che è costitutivamente aperto alla trascendenza. Tale dimensione è irriducibile alla sfera fisico-biologica, anche se l'esistenza umana è incarnata. L'integrazione antropologica non è il frutto dell'astrazione né è opera della ragione scientifica, ma è fondata nella realtà e nella costituzione metafisica dell'essere umano in cui emerge la radice metafisica del desiderio che è la gioia.

Nell'ultimo volume della *Psicologia* Rosmini chiarisce le sue intenzioni programmatiche in relazione alla sapienza medica e psicologica dell'età moderna:

Ne' moderni tempi gli scienziati hanno diviso l'uomo in due, alcuni tolsero a parlare dello spirito, altri del corpo: a ciascuna delle due parti parve possedere tutta la scienza, e contese coll'altra, e la dispettò, e il dispetto, tenendo luogo di ragione, divise maggiormente le due fazioni. Che ne fu? Invece di

avere una scienza sola dell'uomo, se n'ebbero due, contenziose, contraddittorie, inimicissime. L'una, e la men rea, fece dell'uomo un cotal angelo tutto spirituale, che per un cotal miracolo, moveva un corpo; all'altra metà restò la materia, la quale anch'essa, per un miracolo molto maggiore, s'animava da se stessa, e sapeva fare tutto ciò che fa lo spirito. A noi parve desiderabile che cessassero cotali dissidi, e l'uomo racquistasse nella scienza l'unità che ha nella natura, toltagli dagli imperfetti e fallaci metodi di studiarlo, seguitando i quali, quelli che da due secoli filosofarono intorno all'uomo, né poterono mettersi in accordo, né giugnere al bramato conoscimento dell'essere umano; ché né l'uomo de' medici, né quello di alcuni psicologi è veramente l'uomo [...]. L'uomo è uno: le due scienze (fisiologia e psicologia) sono una: la loro conciliazione ed unione prepara la perfezione dell'unica vera scienza dell'uomo.¹⁸

Rosmini non contesta la legittimità della divisione e specializzazione delle scienze, ma rifiuta la loro separazione che genera la pretesa di assumere la parte per il tutto. In particolare, non si contesta l'esistenza di due scienze distinte, ma la riduzione dell'uomo a una dimensione. Rosmini distingue senza separare la psicologia dalla fisiologia, ma cerca anche le condizioni ontologiche di possibilità per un dialogo interdisciplinare. Egli estende l'ambito della psicologia che era limitata alla mente umana (intelletto) per favorire una visione globale dell'uomo attraverso una scienza dell'anima che presta attenzione anche alla dimensione corporea. Premesso ciò, non può sfuggire il fatto che la psicologia di Rosmini conquista uno spazio di 'autonomia relativa', ma assai importante. Fatto nuovo nella tradizione, la psicologia per Rosmini è una scienza autonoma quanto ai metodi e ai contenuti: «Alla psicologia come scienza si deve chiedere la capacità di costruire un sistema di cognizioni dimostrate, dipendenti da un solo principio, che è l'oggetto stesso della scienza».¹⁹ Rosmini ha sviluppato numerose riflessioni psicologiche della contemporaneità, in quanto molte innovazioni sono da lui espresse, senza gli eccessi e le angustie che si manifesteranno in alcune tendenze psicologistiche. Ciò stride profondamente con la dimenticanza del contributo che Rosmini ha dato alla cultura filosofica europea. Il valore della riflessione rosminiana si evince dal fatto che, come afferma la Raschini,

Rosmini ha aperto il campo di una psicologia così organicamente inserita nell'enciclopedia delle scienze da essere salda all'ontologia grazie al suo fondamento razionale e scientifico, e alla metafisica grazie al suo oggetto, che è un ente reale; ciò mentre vengono indicati i canali d'accesso e i metodi per la sua assumibilità scientifica, della quale oggi si stanno già efficacemente sperimentando le applicabilità in sede di terapia psicoanalitica da parte di alcuni spiriti intraprendenti che osano andare contro corrente.²⁰

La *Psicologia* svolge una riflessione metafisica che si completa nella *Teosofia*. Il procedimento dialettico analitico sfocia nella visione sintetica dello spirito umano, che si situa nell'orizzonte estensivo e intensivo dell'essere integrale. Il sintesismo ontologico delle tre forme dell'essere

¹⁸ A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC vol. 10/A, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1989, n. 2228, pp. 217-218.

¹⁹ M.A. RASCHINI, *Sintesismo e scienze psicologiche*, in ID., *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999, p. 214.

²⁰ Ivi, p. 217.

costituisce un approfondimento metafisico che pone la questione del senso dell'essere in una direzione ontoteologica e onnicomprensiva. La sfida della complessità ontologica e antropologica e storica è stata compresa da Rosmini, condannato ed emarginato. Tale emarginazione va di pari passo con l'oscuramento dell'intelligenza e la progressiva marginalizzazione della metafisica. Questa involuzione è iniziata con il materialismo settecentesco, è andata avanti con la decostruzione positivista e neopositivistica. Ciò di fatto coincide con la crisi delle scienze e della cultura europea. A tal proposito, appare illuminante l'analisi retrospettiva di Husserl:

L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venire determinata dalle scienze positive e con cui si lascia abbagliare dalla 'prosperity' che ne derivava significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano gli uomini di fatto [...] nella miseria della nostra vita [...]. Questa scienza [...] esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.²¹

5. *Il sintesi ontologico nell'uomo*

Rosmini elabora una psicologia umana integrale che si fonda sul sintesi ontologico di anima e corpo. La scienza dell'essere umano, considerato nell'unità complessiva della sua vita psichica, abbraccia le tendenze spirituali all'essere, fondamento della mente, ma studia anche i fenomeni del corpo associati alla vita della mente. Introspezione e comportamento, se assunti in questo contesto antropologico, mostrano la loro fecondità interpretativa e psicoterapeutica che si riverbera nell'accompagnamento psicologico. Rosmini non aveva certo velleità terapeutiche, ma interpretative, e neppure semplicemente finalità descrittive, poiché la sua attenzione è rivolta ai fondamenti epistemologici della scienza integrale dell'uomo e, in particolare, ai presupposti ontologici dell'antropologia in cui si radica la questione del senso dell'essere a cui è riconducibile il mistero dell'esistenza personale e il senso della vita comunitaria.

Rosmini individua nell'uomo le tre forme dell'essere che caratterizzano anche la teoria astratta e universale dell'essere: l'essere reale, l'essere ideale e l'essere morale.

Nella categoria ontologica della realtà rientra la soggettività sussistente. Alla categoria dell'essere reale appartiene non solo il corpo che caratterizza la nostra esistenza incarnata, ma anche l'anima che è il reale dell'uomo. L'atto dell'intelligenza è un atto soggettivo e dunque reale.

L'essere ideale è l'alterità interiore che non coincide con il soggetto, essendo radicalmente diverso da quest'ultimo. L'essere ideale non è astratto dall'uomo, ma è l'essere come dono, contenente massimo, lume della mente che è capace di far conoscere tutte le cose. Tale essere è un atto primo, un puro atto che l'anima contempla in modo oggettivo, prima ancora di essere consapevole. L'essere concepito come atto dell'esistenza è semplice e uno, non soggiace alla

²¹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 35.

limitazione dello spazio e del tempo.²² Ad esempio, pur riconoscendo l'importanza della domanda ontologica fondamentale e nonostante il suo grande ingegno filosofico, l'ontologia di Heidegger riduce l'essere alla dimensione temporale e alla forma materiale e finita dell'esserci (*Da-sein*), privandosi della possibilità di approfondire la questione del senso dell'essere inteso in tutta la sua estensione e nel suo Fondamento.

Sia il sentimento fondamentale corporeo che l'essere ideale e oggettivo intuito dalla mente umana delineano la dimensione dell'inconscio metafisico che viene riconosciuto dalla psicologia del profondo di Rosmini, la cui radice è l'essere integrale. Pur distinguendosi realmente dalla mente umana, l'essere oggettivo è forma dell'intelligenza umana e mezzo universale del conoscere. In altri termini, l'essere universale è il lume della ragione, la verità nota all'uomo per natura di cui parlano san Tommaso e sant'Agostino.²³ L'«essere in universale» è l'elemento celeste e divino che è nell'anima intellettuale dell'uomo, ma non è Dio sussistente.

La forma morale dell'essere non costituisce mai nell'uomo una necessità ontologica, poiché l'essere morale è il compimento dell'essere che l'uomo può realizzare nella scelta libera e nell'assenso al bene oggettivo. Da ciò deriva la responsabilità dell'uomo chiamato a realizzare il bene nella storia.

La critica al monismo materialistico, al monismo idealistico (spiritualistico) e al dualismo antropologico si accompagna alla proposta filosofica del sintesiismo ontologico. Il monismo materialistico, a cui Rosmini rivolge le sue critiche, è rappresentato da Cabanis, da Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), da Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), da Paul Heinrich Dietrich, barone d'Holbach (1723-1789) e in generale dal riduzionismo *idéologique* del Settecento. La *pars destruens* della psicologia rosminiana non sarebbe però comprensibile senza l'apporto costruttivo che si manifesta nella prospettiva integrale dell'uomo in cui trovano spazio e attenzione anche le istanze della fisiologia. Nell'orizzonte dell'esperienza umana integrale emerge la sfida della complessità sottesa al sintesiismo ontologico delle forme dell'essere nell'ente intelligente finito.

In epoca contemporanea, la soluzione monista-riduzionista di stampo materialista si ripropone in varie forme. Basti pensare al funzionalismo, alle teorie computazionali e a quelle dell'intelligenza artificiale. Con ciò non si intende negare la validità di un procedimento metodologico necessario all'avanzamento delle scienze empiriche o non si intendono negare gli aspetti positivi del progresso, sempre legati a esigenze di natura etica e non solo tecnica, ma si vuole semplicemente indicare l'errore dell'eliminativismo ontologico. La sfida della complessità esige una

²² Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, ENC vol. 12, a cura di M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998, n. 180.

²³ Sulla continuità del pensiero rosminiano con il pensiero di san Tommaso e con quello di sant'Agostino, cfr. ad esempio A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC vol. 9, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1988, nn. 681-684, pp. 320-322. La convergenza con il pensiero di san Tommaso risiede nel fatto che noi percepiamo la realtà del corpo e giudichiamo tutte le altre cose nella luce della prima verità in quanto il lume del nostro intelletto è una certa impressione della prima verità (*Summa theol.*, I, XII, II). Il lume del nostro intelletto è il mezzo della conoscenza. Questo lume, osserva Rosmini, è l'essere in universale.

filosofia dell'integralità: la persona è *corpus et anima unus*. La visione olistica della persona supera ogni interpretazione riduzionistica dell'esperienza umana e ne rivela l'intrinseco difetto.

In relazione alla costituzione ontologica dell'uomo, l'anima e il corpo sono principi dell'unica sostanza spirituale e corporea. La sostanza completa è il sinolo antropologico, ovvero la sintesi vivente dell'uomo. Con l'esercizio della riflessione è possibile distinguere senza separare i livelli della complessità, a condizione che non si riduca l'esperienza integrale dell'uomo a una sola dimensione.

Per la legge ontologica del sintesiismo non c'è principio senza termine e non c'è un termine senza il suo 'principio'. L'uomo è sintesi ontologica, unità duale di anima e corpo. L'unità dell'anima con il corpo si può osservare nei tre atti fondamentali dell'anima:

- l'atto con cui l'anima sente il corpo sensibile, a cui corrisponde un sentimento fondamentale corporeo da intendersi nella sua precisa caratterizzazione metafisica, quale base e fondamento di tutte le possibili modificazioni (sentimenti particolari, emozioni, ecc.);

- l'atto con cui intuisce l'essere in universale a cui corrisponde un sentimento fondamentale intellettuale;

- l'atto con cui percepisce il proprio corpo come ente, vedendolo nell'essere universale attraverso l'atto della percezione razionale fondamentale.

L'insessione reciproca delle tre forme che si trovano reciprocamente l'una nell'altra può essere compresa a partire dall'uomo. Tuttavia, il punto di partenza che risiede nell'analitica esistenziale deve risalire, per via di raziocinio, dall'uomo alla teoria universale dell'essere. Dall'ordine dell'essere finito e contingente si ricavano le nozioni ontologiche di materia, forma, potenza e atto, che si addicono all'essere universale per analogia, come verrà precisato nella *Teosofia*.²⁴ In quest'opera Rosmini indicherà anche il Fondamento ultimo di tutto ciò che esiste ovvero l'Essere Assoluto e sussistente, nell'orizzonte della metafisica della creazione e dell'ontologia trinitaria.

6. La psicologia ovvero la scienza dell'anima

La psicologia filosofica è la scienza dell'anima che abbraccia e permea la realtà vivente dell'essere umano. Ammettendo una prima distinzione tra scienze complete e incomplete, occorre ricercare il posto della psicologia nell'enciclopedia delle scienze filosofiche, oltre a definire il suo contenuto, l'oggetto e il metodo.

L'anima non è tutto l'uomo, se per uomo si intende la natura umana oppure se si considera l'anima divisa dal corpo. In questo caso la psicologia è una scienza incompleta. Proprio perché l'anima è una parte dell'uomo, Rosmini afferma in alcuni testi che la psicologia è una parte dell'antropologia.

Invece, nell'unità sostanziale di anima e corpo c'è tutto l'uomo. L'estensione materiale-corporea è il termine e la materia del sentimento dell'anima. È impossibile parlare dell'anima,

²⁴ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 181, p. 191; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 741-744, pp. 145-147.

principio del sentimento, senza parlare dell'uomo intero. Ciò che è fuori interamente dall'anima non appartiene all'uomo e di conseguenza è fuori dell'uomo: «Il corpo appartiene all'uomo [...] in quanto [...] è nell'anima».²⁵

La psicologia, scienza di percezione e di osservazione, è una parte essenziale della metafisica. Il suo oggetto di studio è l'ente reale intelligente finito, cioè l'anima umana unita al corpo, le sue attività e facoltà, le leggi che ne regolano l'attività. Da una parte emerge la continuità della riflessione rosminiana con la psicologia filosofica della modernità, impegnata a superare la frattura dualistica di stampo cartesiano tra psichicità e corporeità, dall'altra il suo statuto epistemologico di 'scienza di percezione' fa sì che essa diventi crocevia tra le discipline teosofiche e quelle di area scientifico-medica, in particolare la neurologia e le neuroscienze. L'istanza rosminiana è attuale se si pensa al tentativo di cogliere l'unità dell'essere umano, nella sintesi scientifica di psicologia e medicina, psicologia e metafisica, psicologia filosofica e psicologia scientifica o sperimentale.

Dalla sintesi ontologica deriva la proposta rosminiana di risoluzione del problema psicofisico. Rispetto alle visioni empiriche dell'antropologia, generate a causa del processo di decostruzione dell'unità metafisica della soggettività – iniziata con il dualismo cartesiano e culminata nella soggettività trascendentale di Kant, nell'empirismo di Locke e nello scetticismo di Hume che vede nell'io solo un fascio di sensazioni – la filosofia Rosmini è un'eccezione significativa, anche rispetto alla tradizione consolidata della psicologia metafisica o razionale di Wolff e Leibniz.

Il metodo della psicologia rosminiana è analitico-sintetico. L'analisi presuppone una sintesi ontologica primordiale che precede le operazioni della mente e che ne rende possibile l'estrinsecazione. Se non ci fosse un soggetto pensante e riflettente, non si darebbe una speculazione psicologica e una relativa oggettivizzazione della coscienza nella luce dell'essere, *primum cognitum*, condizione di possibilità del mondo intelligibile, delle idee acquisite, ma anche delle operazioni della mente.

La riduzione fenomenologica di Husserl e della fenomenologia contemporanea del Novecento era, in un certo senso, già praticata da Rosmini, come si può osservare nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* e nella *Psicologia*. L'impiego di un metodo che potremmo definire fenomenologico avviene sempre nel contesto ontologico e metafisico dell'esistenza umana che caratterizza la validità, i limiti e le finalità ultime del metodo impiegato. Occorre partire dalle cognizioni che si possiedono per risalire con la riflessione all'essenza della cosa.

Questo metodo viene applicato nella *Psicologia* per mostrare come si forma il concetto del sentimento fondamentale corporeo, già esperito e vissuto in prima persona e in maniera inconscia, ma anche per spiegare come dalla consapevolezza di sé si possa passare all'identificazione dell'essenza dell'anima e del sentimento sostanziale che precede la coscienza (Io).

Per formare il concetto del «sentimento fondamentale corporeo», che è il sentimento della vita in noi, bisogna liberarlo da ogni altro sentimento o sensazione attraverso l'opera della riflessione:

²⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 10, p. 34; A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC vol. 4, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004, nn. 983-984, pp. 410-411.

Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni dei sensi esteriori, e ancora quei sentimenti parziali che possono svegliarsi nel corpo nostro a causa di qualche stimolo particolare. Tolte vie interamente tutte queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo che rimane tuttavia quello che nominammo sentimento fondamentale corporeo o sentimento del vivere.²⁶

Dal punto di vista metodologico la ricerca ontologica e psicologica sull'anima umana procede dai fenomeni vissuti nella coscienza all'essenza del sentimento fondamentale corporeo, attraverso una riduzione all'essenziale, un'*epoché* sulle forme sensibili. Il sentimento fondamentale corporeo rimane sempre in noi, anche se vengono rimosse le sensazioni acquisite dall'esterno:

Se io mi colloco in un luogo di perfetta oscurità, e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tale stato nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo questa esperienza nel modo più 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.²⁷

Rimuovendo con l'astrazione le cognizioni che si formano nella mente grazie alle sensazioni, non pensiamo più alla forma, alla grandezza e al colore del corpo. In questo modo, possiamo riconoscere l'essenza eidetica del sentimento fondamentale corporeo e dei suoi caratteri fondamentali.

Si troverà che questo sentimento è appieno uniforme e semplicissimo: in esso non si distingue figura alcuna poiché la figura ci è data dai sensi esteriori; non vi sono in esso colori, perocché i colori sono dati dal solo senso degli occhi: senza figura poi né colori, egli non può avere neppure confini di sorte che lo contornino e che campino nello spazio.²⁸

Lungi dal presentare una visione astratta della realtà antropologica, Rosmini dichiara che il corpo è il principio attivo e la causa del sentimento che l'uomo prova e che si può dire muto, sordo e cieco. Tale sentimento precede la consapevolezza e si colloca nella dimensione dell'inconscio, già rilevata da Leibniz e non riconosciuta da Locke.

In secondo luogo, un metodo che si potrebbe definire protofenomenologico viene applicato alla ricerca ontologica e psicologica che indaga l'essenza dell'anima. Infatti, Rosmini procede dal fenomeno della coscienza o consapevolezza di Sè al fondamento del soggetto unico sostanziale, dall'evidenza autocosciente dell'io all'essenza sostanziale dell'anima, attraverso una riduzione all'essenziale.

²⁶ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC vol. 24, a cura di F. EVAÏN, Città Nuova, Roma 1981, n. 139, p. 103.

²⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 711, pp. 248-249.

²⁸ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, p. 103.

L'anima viene espressa dal monosillabo IO, ma per conoscere il suo stato primitivo ed essenziale conviene aver presente che con quel monosillabo si esprime, oltre il concetto dell'essenza dell'anima, diverse relazioni, in cui la mente stessa colle operazioni che gli fa introno lo avvolge. Noi perciò, rimossi i veli di tali relazioni, abbiamo trovato nel fondo dell'IO *un sentimento anteriore alla coscienza* che costituisce propriamente la sostanza pura dell'anima.²⁹

Con l'espressione «sentimento sostanziale» Rosmini si riferisce all'anima che, nel primo atto del suo essere, sente se stessa e prima di qualsiasi altra mutazione. Si tratta di un sentimento primitivo e originario, immanente e sostanziale.

Tutto ciò che resta fuori dall'osservazione interiore non è eliminato, ma anzi pienamente assunto e riconosciuto in quanto costitutivo della nostra corporeità. Pur riconoscendo la differenza tra spirito e corpo, che emerge attraverso l'analitica esistenziale, si apre la via di accesso al sentimento primario totale e unico che Rosmini chiama sentimento sostanziale.

7. Dalla coscienza alla scoperta dell'inconscio

Il punto di partenza delle indagini psicologiche è costituito dalla coscienza o autoconsapevolezza di sé. L'IO, dice Rosmini, è un principio attivo in una data natura in quanto egli ha coscienza di se stesso e ne pronuncia l'atto. Nella coscienza della nostra anima possiamo trovare cosa sia l'anima in generale poiché la coscienza di noi stessi ci somministra la notizia del sentimento dell'anima che è uno dei due primi rudimenti delle nostre cognizioni. La coscienza di noi stessi è il principio della scienza dell'anima o psicologia. Nella *Psicologia* di Rosmini il termine «coscienza»³⁰ è assunto con il significato di autocoscienza o cognizione di sé. Il sentimento sostanziale indica, invece, l'essenza dell'anima umana. In altri termini, l'analisi fenomenologica e psicologica si approfondisce in direzione metafisica. In epoca contemporanea, la questione della coscienza è stata riproposta come *hard problem*, nei termini proposti da David Chalmers. Tuttavia, non è affatto una questione nuova nella riflessione filosofica, ma affonda le sue radici nella modernità e, anzi, trova qui il contesto teoretico più adatto per la soluzione metafisica di cui l'epoca contemporanea si è privata, evitando il riduzionismo, come in Chalmers e in Thomas Nagel, ma restando essenzialmente aporetica e quindi di difficile soluzione. Daniel Dennett propone di «considerare solo ciò che la mente osserva, assumendo la prospettiva impersonale e materialistica della scienza contemporanea».³¹ Il punto di partenza delle impostazioni materialistiche è rappresentato dal mondo oggettivo, materialistico e impersonale delle scienze fisiche. La spiegazione della coscienza non è data dal fenomeno constatabile quanto piuttosto nel fondamento di cui occorre prendere atto con la riflessione metafisica.

²⁹ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 81, p. 74.

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 263; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 61-81.

³¹ D. DENNETT, *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 19.

Nagel, invece, nel volume *The View from Nowhere*,³² sostiene che ci sono molte cose riguardanti il mondo, la vita e noi stessi che non possono essere adeguatamente comprese da un punto di vista assolutamente oggettivo-materialistico. Molto è essenzialmente connesso a un particolare punto di vista soggettivo, cioè alla prospettiva della prima persona. Tuttavia, la prospettiva della prima persona del soggetto agente non è sufficiente poiché la soggettività deve essere integrata nell'oggettività ideale dell'essere, legge morale naturale che abita nella coscienza, fondamento e base del principio-persona. Nagel non propone una soluzione al problema della coscienza, restando così chiuso in un'*impasse* di tipo psicologista, che può anche sfociare nel puro soggettivismo. Il metodo introspettivo che Rosmini propone, invece, implica la meditazione sull'Io. Come si passa dalla certezza indubitabile della coscienza di sé alla nozione pura di anima? La nozione pura di anima si ricava attraverso un 'processo regressivo', una riduzione all'essenziale, un regresso che è un progresso conoscitivo. Partendo dalla coscienza di sé, cioè dall'Io, attraverso un procedimento di ricerca dell'essenza sostanziale, si esclude tutto ciò che non appartiene immediatamente alla pura essenza dell'anima. Innanzitutto, occorre liberarsi da tutte le sostanze e qualità che non si trovano nella percezione della nostra anima e che, pertanto, non è lecito aggiungere arbitrariamente. Si esclude con ciò il materialismo. Si richiede inoltre un ulteriore sforzo per liberarsi dalle relazioni attuali con la riflessione, ad esempio l'auto-coscienza di sé che è opera della riflessione. Si escludono così gli errori dei soggettivisti. L'Io (autocoscienza) non coincide con la pura essenza dell'anima. Il punto di approdo è la verità ontologica del soggetto, la sua realtà sostanziale, antecedente la consapevolezza e la riflessione. Non qualcosa, ma l'esistenza reale di qualcuno, nel suo atto di essere (*actus essendi*), precede il ragionamento, precede la stessa consapevolezza di esistere. Non si deve dunque immaginare, ma osservare il contenuto originario della coscienza, cioè il principio-persona. Infine, occorre liberarsi dagli atti sensitivi, che dipendono dall'azione dei corpi esterni, ma anche dall'atto della percezione intellettuale di sé. Del resto, la percezione di sé non è l'anima, ma un atto dell'anima con cui lo spirito acquista la prima notizia di sé. Eliminando tutto ciò dal concetto dell'anima, resta il 'sentimento primo e fondamentale' che costituisce la sostanza dell'anima ed è l'oggetto della susseguente 'percezione di Sé'. Nel fondo dell'Io giace il sentimento fondamentale, che è originariamente inconscio. Rosmini ha avuto il merito di sviluppare una teoria psicologica e metafisica dell'inconscio in relazione al 'sentimento sostanziale dell'anima', al sentimento fondamentale corporeo e, infine, alla percezione prima del sentimento fondamentale corporeo. Per quanto concerne l'essenza dell'anima umana, principio senziente e intelligente, Rosmini constata attraverso l'osservazione interiore che l'essenza dell'anima risiede nel sentimento sostanziale che è originariamente inconscio. La sostanza dell'anima è spirituale, è cioè del tutto diversa dal corpo. Pertanto, l'anima umana è spirito. L'essenza dell'uomo consiste in un sentimento spirituale

A tal proposito, osserviamo che Francesco Bonatelli, psicologo della seconda metà dell'Ottocento, nella sua opera *La coscienza e il meccanismo interiore*,³³ pone la questione psicologica in termini inequivocabili, allorché ritiene che sia essenziale cogliere l'intima unità sostanziale del

³² Cfr. T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.

³³ F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanismo interiore. Studi psicologici*, Minerva, Padova 1872.

soggetto spirituale. Tuttavia, alla sua analisi psicologica si sovrappone un'ermeneutica del rosminianesimo che è inadeguata poiché, contrariamente a quanto egli sostiene,³⁴ Galluppi e Rosmini teorizzarono l'inconscio, cioè il sostrato intelligibile che precede e trascende l'unità collettiva fenomenica.

Il sentimento di Me e la percezione primitiva e immanente della 'meità' precede l'autocoscienza in quanto ne costituisce il fondamento e la condizione di possibilità. L'inconscio, che è stato scoperto prima della psicoanalisi di Freud, in Rosmini non ha una connotazione riduzionistica, ma si radica nell'essere in atto o atto di essere reale del soggetto, vale a dire nel suo sentimento sostanziale.

L'unità dell'uomo è nel 'sentimento primario e totale', cioè nell'esperienza immediata, nel sentimento vissuto in prima persona che coincide con il sentire originario, inconsapevole e immediato. Il sentire fondamentale è la radice dell'esistenza in cui si esplicita l'unità duale di anima e corpo. Il soggetto 'esiste sentendo' in maniera essenziale. I sentimenti particolari, le emozioni sono modificazioni di questo sentimento primo. In questo senso, «l'essenza dell'uomo consiste nel sentimento».³⁵ Sciacca riconosce la rilevanza metafisica della scoperta fondamentale dell'inconscio, nel senso inteso da Rosmini, «l'inconscio non soltanto come spiegazione della vita patologica ed anormale, ma proprio come esso stesso vita nel senso di vita diretta».³⁶

Il sentimento complessivo e unitario dell'uomo ingloba il sentimento fondamentale corporeo e il sentimento intellettivo. Il primo deriva dalla relazione sostanziale dell'anima con il proprio corpo, di cui ogni uomo ha esperienza immediata, il secondo sorge nel contatto immediato della mente umana con l'essere ideale oggettivo, intuito per natura dall'uomo. I rudimenti dell'antropologia e di ogni sapere umano sono dunque l'essere ideale oggettivo e il sentimento fondamentale corporeo. I due postulati sono dati originari della natura umana, appartengono alla vita diretta e immediata. Essi sono posti in noi contemporaneamente in virtù del sintesi ontologico. Inoltre, essere e sentimento sono inconsci in quanto precedono la coscienza, sono cioè elementi che si ricavano dalla natura umana e non dalla speculazione. Di essi si compone il giudizio, che altro non è che l'applicazione dell'essere ideale al sentimento. Su di essi, anzi, si applica e si esercita la riflessione.

Ciò che conosciamo della nostra anima attraverso la coscienza di noi stessi è il principio della psicologia. La percezione può essere immediata e riflessa. L'io è la percezione consapevole che l'anima ha di sé, l'autocoscienza. L'io non esprime semplicemente il concetto dell'anima, ma anche la percezione che l'anima ha di se stessa come entità reale. Non bisogna confondere l'anima, nel suo stato primitivo, con la coscienza di sé che esige una riflessione per ritornare in se stessi. Coscienza, io pronunciato e riflessione sono accidenti e modificazioni dell'anima ma, secondo Rosmini, Reinhold e Fichte confusero questi distinti stati dell'anima. L'essenza dell'anima consiste in un sentimento sostanziale al quale si giunge attraverso la meditazione sull'io o coscienza di sé. Pertanto, è necessario procedere dalla coscienza al sentimento

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 34-41.

³⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 136.

³⁶ M.F. SCIACCA, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1968, p. 98.

sostanziale, liberando l'Io da tutto ciò che non appartiene immediatamente alla nozione pura dell'anima.

L'anima è un sentimento sostanziale e fondamentale, originariamente inconscio.³⁷ Rosmini cerca nel fondo della coscienza un sentimento che precede la consapevolezza acquisita di noi stessi e che costituisce la sostanza dell'anima. L'anima originariamente e per natura ha la facoltà di sentire e di intendere. Affinché la facoltà compia un atto particolare sono necessarie alcune condizioni. Ad esempio, il sistema sensoriale della vista ha bisogno della luce, il senso uditivo ha bisogno delle vibrazioni dell'aria, il senso del gusto ha bisogno di sostanze chimiche che tocchino la superficie della lingua e le papille gustative. L'olfatto suppone l'esistenza di molecole trasportate dall'aria nella nostra cavità nasale. Infine, diversi stimoli fisici (caldo, freddo, pressione, temperatura, ecc.) provocano sensazioni sulla pelle (il tatto). Indubbiamente, le condizioni richieste non sono soltanto gli stimoli esterni dei cinque sensi. Infatti, è necessario considerare l'interazione tra un particolare sistema sensoriale sano e gli stimoli esterni specifici, l'interazione tra i diversi sensi (come avviene ad esempio nella sensazione dell'olfatto), la complessa struttura dei sistemi neurosensoriali, che Rosmini non poteva correttamente e adeguatamente conoscere. Poste tutte le condizioni richieste, una facoltà qualunque si mette in atto. La facoltà è la vera causa efficiente di un atto, mentre le altre condizioni influiscono solo come occasioni necessarie ma non sufficienti. Affinché il sole illumini una stanza, c'è bisogno che il balcone sia aperto. Non è il balcone aperto che illumina la stanza, ma i raggi del sole. Vi è dunque grande differenza fra la mera condizione necessaria e la causa efficiente. Bisogna quindi distinguere l'occasione della sensazione dalla sua causa. Quest'ultima è il soggetto che sente, ossia la facoltà. Se dunque la causa del sentire è la facoltà e questa opera necessariamente, poste le condizioni, la facoltà non fa il suo atto in virtù delle cose esteriori, ma in virtù della propria attività. Per questo Rosmini conclude che la facoltà deve avere sempre un primo atto universale senza il quale non si potrebbe intendere il passaggio dalla potenza ad un atto particolare. La facoltà consiste in un atto universale che poi si particularizza e specifica

Se dunque la facoltà di sentire dell'anima presa in universale è già in atto indipendentemente dagli esterni e particolari impulsi; dunque l'anima sente se stessa; proposizione che torna a un dire, analizzate le idee, ch'ella è un ente senziente, ciò che pur tutti ci accordano. Se noi pigliamo la definizione che dà Aristotele dell'anima (*De anima*, L. II, cap. 1) *Anima est quo vivimus, et quo sentimus ac intelligimus primo*, conseguita che l'uomo tostoiché è animato abbia altresì l'atto della vita, del sentimento e dell'intelligenza, appunto perché ha in sé ciò con cui *primo vivit, sentit et intelligit*. Infatti, se l'anima è ciò con cui si sente, ciò con cui si sente non c'è ancora fino a tanto che nulla si sente. Ma l'anima c'è sempre nell'uomo, essendo ella *forma sostanziale del suo corpo* [...]. Dunque dee esserci sempre qualche sentimento. E lo stesso dicasi dell'intendere. Anche dall'altra definizione aristotelica, *anima est actus primus substantialis corporis physici*,

³⁷ Nel volume di RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, cit., p. 217, si annunciava la pubblicazione imminente del volume *Rosmini e la ricerca dell'inconscio* del rosminiano Sartori. Cfr. D. SARTORI, *Discovering Rosmini as a Psychologist*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. RASCHINI, Napoli 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998, pp. 315-319.

organici, *potentia vitam habentis* (*De anima*, L.II, cap. 1 e 2) si può argomentare il medesimo.³⁸

L'anima, principio razionale senziente e intelligente, ha l'intuizione dell'essere e il sentimento del proprio corpo. L'essere intuito dalla mente umana e l'esperienza soggettiva del sentimento fondamentale corporeo sono i due postulati dell'antropologia. L'essere oggettivo è la forma di ogni intelligenza, il lume della ragione, la prima cognizione o parte formale della conoscenza. È il minimo comune determinabile che è sempre presente alla mente. Perciò, l'idea dell'essere o essere ideale è un postulato indimostrabile che non si può dedurre da una cognizione precedente, essendo l'unico oggetto dato al soggetto umano. Oltre all'intuizione dell'essere, ogni uomo ha esperienza del sentimento fondamentale corporeo, che diventa materia di cognizione allorché l'intendimento rivolge la propria attenzione riflessa su di esso. L'uomo fin dal primo istante della sua esistenza ha il sentimento fondamentale corporeo e l'idea dell'essere indeterminato e universale. Il soggetto non ne ha però consapevolezza. I due elementi della natura umana sono il fondamento dello sviluppo intellettuale, fisico e morale: le sensazioni particolari e determinate non sono altro che modificazioni di quel primo sentimento; analogamente, le idee acquisite sono gli stessi sentimenti in rapporto con l'idea dell'essere; la moralità è un assenso della realtà con l'idealità dell'essere. La sintesi tra essere intuito e sentimento si rivela nella prima percezione intellettuale per la quale il soggetto è l'unità inscindibile di anima-corpo.

8. *L'anima umana e le sue facoltà*

Rosmini sviluppa una vera e propria scienza dell'anima, che non si pone in opposizione con il metodo scientifico e sperimentale, ma anzi ne assume la validità, rifiutando il riduzionismo ontologico e dimostrando la possibilità di fondare una medicina umanistica e una psicologia in cui si afferma il sintetismo o vincolo ontologico anima-corpo. Da ciò la critica alla divisione introdotta da Wolff tra psicologia empirica, che doveva contenere le dottrine dimostrate con l'esperienza, e la psicologia razionale. Se è vero che l'osservazione e il ragionamento sono due modalità distinte di conoscere, è vero anche che non c'è osservazione empirica ed esperienza che non implichi l'operazione della ragione. Del resto, per conoscere non basta avere una collezione di sensazioni, ma occorre la percezione intellettuale delle sensazioni:

Non si può dunque assegnare una differenza specifica di metodo tra la Psicologia empirica e la razionale, ma sol di grado; in quanto che ciò che si toglie a dimostrare nella prima è il frutto di un ragionamento men lungo, e ciò che si toglie a dimostrare nella seconda è il frutto dello stesso ragionamento che si continua al primo deducendo nuove verità dalle precedenti.³⁹

Rosmini propone un'antropologia integrale che si avvale della progressione dialettica del ragionamento e riconosce l'apporto significativo delle scienze sperimentali. La divisione a cui

³⁸ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 103 e n. 20.

³⁹ Ivi, n. 33.

abbiamo accennato si accentuerà ancora di più nel Novecento, fino a divenire definitiva separazione, con il conseguente rifiuto della filosofia e della metafisica. Tuttavia, mi sembra anche che la psicologia stia perdendo la propria legittima autonomia, sempre relativa, e la sua specificità. Alcuni orientamenti psicologici del Novecento hanno assunto una visione riduzionistica dell'uomo, di tipo neurobiologico, comportamentista o cognitivista. Piuttosto che riconoscere la diversità dei piani, degli approcci e la necessità di una reciproca integrazione, giustificata peraltro dall'unità complessa dell'essere umano vivente, la psicologia scientifica ha finito per svilire se stessa, a tal punto che oggi alcuni la ritengono inutile, vinta dalle neuroscienze; altri fondano la psicologia nelle misurazioni e negli esperimenti condotti in laboratorio, magari con ominidi, simili per certi versi, ma profondamente diversi dagli uomini. Sulla riduzione neopositivistica della dimensione psicologica a quella fisiologica si basa gran parte della psicologia contemporanea. Ciononostante, le tendenze e le aspirazioni dello spirito sono e restano insopprimibili, ragion per cui è auspicabile edificare un'enciclopedia delle scienze che rispecchi la complessità della realtà umana. L'anima nulla toglie alla specificità delle scienze, delle neuroscienze e della psicologia, proprio perché essa non può essere oggetto di indagine sperimentale, ma costituisce il fondamento del fenomeno umano, misurabile e rilevabile dall'osservazione esterna. Essa è oggetto di un'esperienza interiore dell'uomo, il principio della vita che anima il corpo di cui è forma.

Il termine «anima» deriva dal sanscrito, lingua dell'antica India del X sec. a.C. che appartiene alla grande famiglia linguistica indo-europea: *ániti* (= egli soffia). Nella lingua greca, che discende dal sanscrito, troviamo la parola *anemos*, cioè vento. Anche la parola *ψυχή*, che per i greci indicava il principio vitale, e quindi anche l'anima immortale separata dal corpo (Omero, *Odissea*, XXIV), vuol dire «fiato» e «respiro», come pure «farfalla». Gli artisti greci raffiguravano Psiche con le ali di farfalla per esprimere questo concetto, che racchiude insieme il pensiero dell'immortalità, come ha accennato il sommo poeta Dante. Cfr. la parola *πνευμα*, *spiritus*, esala lo spirito. In latino, i termini *animus* e *anima*, pur essendo per lo più distinti nel loro significato, spesso furono utilizzati promiscuamente anche dai classici. Giovenale dice che il Creatore comune ha dato alle bestie «*tantum animas, nobis animum quoque*» (Sat. 15). Seneca si chiede: «*Animantia quemadmodum divido? Ut dicam, quaedam animum habent, quaedam tantum animam*» (Ep. 58). In ebraico, la parola *Ruhag*, che si traduce anima, significa vento, soffio:

La parola anima, presa dall'aria (*άνεμος*, vento, aria; lat. *anima*), come quella che par muoversi da se stessa, fu applicata a significare il principio sensitivo, a cui appartiene la spontaneità del moto. E veramente che bisogno ci sarebbe stato di supporre un'anima ne' corpi, se tutto in essi avvenisse per movimenti estrinseci e violenti, a spiegare i quali bastano le forze fisiche e chimiche, o comechessia materiali della natura? Questo nome «anima» dunque dovea essere assunto per indicare qualche cosa al tutto diversa da ciò che le forze materiali possono operare; la qual cosa non è altro che la *sensazione*.⁴⁰

L'anima sente se stessa perché per sua essenza è sentimento sostanziale, originario e stabile, principio unico e soggetto di tutti i sentimenti accidentali e di tutte le operazioni. È l'unico sentimento che si sente per se stesso. I corpi, invece, sono sentiti dall'anima. L'anima è il

⁴⁰ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 55.

principio del sentire, è un principio di sentire insito nel sentimento. L'anima umana però non sente solamente, ma percepisce intellettivamente sia i corpi sentiti sia se stessa. Perciò, l'anima umana è un unico principio, sensitivo e intellettuale, che ha l'intuizione dell'essere e un sentimento, il cui termine è esteso. Infatti i postulati dell'antropologia, i dati della natura su cui si fonda ogni riflessione filosofica sono due: l'essere ideale oggettivo e indeterminato, *lumen intellectus*, e l'esperienza del sentimento fondamentale corporeo. L'anima umana è un'essenza risultante dal principio intellettuale supremo e dal principio sensitivo-corporeo. Il principio sensitivo è un'entità divisibile che può stare da sé, come avviene negli animali. Il principio sensitivo non è identico nell'uomo e nell'animale perché, se nelle bestie si può considerare come sostanza, nell'uomo riceve un'altra forma sostanziale dall'unione con il principio intellettuale.

In altri termini, il sentimento dell'uomo ingloba non solo il sentimento fondamentale corporeo, ma anche quello intellettuale e sostanziale. Perciò, si può dire che il soggetto umano ha il sentimento di se stesso. Tale sentimento complessivo abbraccia il corpo sentito e l'anima sentiente e intuente l'essere, ma anche l'unione del principio senziente-intelligente nel principio razionale.

Nella prospettiva metafisica rosminiana l'anima è forma sostanziale del corpo, ma non è atto, produzione o modificazione del corpo. Secondo Aristotele l'essenza dell'anima consiste in un «atto primo sostanziale di un corpo organico che ha la vita in potenza».⁴¹ L'anima non è un atto del corpo organico, bensì «il principio che produce quest'atto. L'anima, in una parola, produce l'animazione, ma non è l'animazione stessa».⁴² Se l'anima fosse un atto del corpo, non sarebbe distinta dal corpo. Il corpo è il principio che stimola e suscita le sensazioni (principio sensifero); l'anima è il principio che sente e che ha in sé la stessa sensazione (principio senziente), 'il principio primo della vita'. L'atto del corpo vivente è l'animazione e non l'anima. Non si deve confondere l'animazione che è la vita del corpo, l'atto per cui il corpo vive, con l'anima che ne è la causa efficiente e formale: «Aristotele confuse la vita del corpo coll'anima che la produce; e diede a questa una definizione che non appartiene che a quella, chiamandola un atto del corpo organico».⁴³ Il corpo, in quanto è oggetto della nostra osservazione esterna, è il corpo anatomico ed extrasoggettivo, percepito dai cinque sensi. L'animazione conferisce vitalità al corpo anatomico. Al corpo animato appartiene l'atto dell'animazione, di cui il corpo inanimato è privo. L'anima è forma sostanziale del corpo, cioè la prima virtù attiva che si trova nell'uomo, per la quale egli è quell'ente e non un altro. Per Rosmini, quindi, l'anima è 'un atto primo e universale', che precede tutti gli atti particolari, è un principio senziente-intelligente, sentimento sostanziale che, proprio perché è sempre in atto, sente se stesso. Nella definizione aristotelica dell'anima come atto del corpo, l'atto sembra una produzione o una semplice modificazione del corpo. Come osserva Rosmini, san Tommaso, pur accettando la definizione aristotelica, non ammise però l'errore che ne derivava. Chiedendosi come l'intelletto potesse essere un atto del corpo, san Tommaso rispose: «L'anima umana è atto del corpo organico in quanto il corpo le serve di organo. Tuttavia,

⁴¹ ARISTOTELE, *De anima*, L. II, c. I e II, 412 b 6-7; 424 a 17-24.

⁴² ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 223.

⁴³ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 65.

non è necessario che il corpo sia organo di lei rispetto ad ogni sua potenza e virtù, poiché l'anima eccede la proporzione del corpo». ⁴⁴ Tommaso segue il principio aristotelico della separazione totale operativa dell'intelligenza da ogni dimensione corporea, ma precisa che non si tratta di una separazione *secundum esse*. Con ciò egli voleva sottolineare la trascendenza dell'atto intellettuale proteso e aperto alla verità dell'essere e, nel contempo, la diversità di sostanza dell'anima intellettuale rispetto al corpo materiale. L'atto intellettuale è sostanzialmente spirituale. L'attività cogitativa e riflessiva presuppone le funzioni e la struttura del cervello, ma manifesta un'eccedenza rispetto alle strutture materiali che sono necessarie, ma non sufficienti. Che rapporto c'è tra il cervello e la nostra attività razionale-spirituale? Possiamo dire che in rapporto alle attività spirituali, il cervello si pone nella linea della causalità materiale, essendone appunto la condizione materiale, ma non la causa efficiente prima che risiede nel principio senziente-intelligente. Quest'ultimo è un atto primo che informa sempre il corpo umano. A questo punto, così commenta Rosmini:

Una parte dell'anima umana [...] e la principale, non è atto del corpo; la definizione aristotelica dunque non esprime tutta la sua essenza come pure dee fare una buona definizione, perocché se l'essenza dell'anima umana non fosse altro che un atto del corpo, l'intelletto non sarebbe anima, non appartenerebbe all'essenza dell'anima, non facendo egli uso di alcun organo corporale; obiezione invincibile, che non isfugge punto alla perspicacia dell'Angelo delle scuole, onde egli non la scioglie, ma si contenta di salvare la verità più importante rispondendo semplicemente così: «l'intelletto possibile *consegue* al concetto dell'anima umana in quanto questa si leva sopra la materia corporale. Laonde esso col non essere atto di alcun organo, non eccede intieramente l'essenza dell'anima, ma è ciò che v'ha di supremo in essa» (Tommaso d'Aquino, *Quaestio de anima*, a. II, ad 4). Coll'abbandonare adunque la definizione aristotelica io reputo d'attenermi sostanzialmente alla dottrina dell'Aquinate. Al che fare sono astretto tanto più considerando che l'intelligenza non è già una mera *potenza* dell'anima umana, ma è una *parte della sua essenza* e parte sostanziale e specifica. ⁴⁵

Nella *Psicologia* Rosmini afferma che l'anima sensitiva è atto del corpo, come afferma san Tommaso, ma precisa che con la parola 'atto' si deve intendere il 'principio' del corpo, il quale è 'termine', ciò in cui termina l'azione del principio. A giudizio di Rosmini, Aristotele considerò solo i fenomeni del 'corpo estrasoggettivo' che non formano l'essenza del corpo, ma sono dei segni da cui possiamo ricavare l'attività materiale del corpo. Egli non giunse però alla nozione di 'corpo soggettivo', che ci è dato dal sentimento soggettivo nel quale consiste la vera essenza del corpo. A ciò si aggiunga che l'anima vegetativa, priva di ogni sentimento, non è altro che un principio supposto da Aristotele per spiegare i fenomeni estrasoggettivi delle piante: nutrizione, incremento, generazione e germinazione.

Nell'essenza dell'anima umana si radicano le facoltà spirituali che vengono studiate nella seconda parte della *Psicologia*. Le potenze attuali primitive sono il senso e l'intelletto. Nell'ordine fisico-biologico occorre distinguere le potenze attive dalle potenze passive: il sentimento fondamentale corporeo e gli istinti. Anche l'intelletto ha una funzione recettiva, cioè l'intuizione

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De anima. Quaestio unica*, a. II, ad 2m.

⁴⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 223, nota 32.

dell'essere, e una funzione attiva, la volizione universale dell'essere. La prima operazione intellettuale, immanente ed essenziale ad ogni intelligenza è dunque l'intuizione intellettuale dell'essere. La mente non fa altro che ricevere in sé l'oggetto, l'essere virtuale e iniziale, che genera nell'anima un sentimento spirituale-intellettuale. Alla potenza attiva dell'intelletto segue l'attività della volontà il cui atto specifico consiste nell'atto del riconoscimento, cioè nell'assenso deliberato e consapevole, adesione all'ordine intrinseco dell'essere conosciuto e amato. La sintesi della potenza del senso e dell'intelletto dà origine alla potenza risultante della ragione costituita dalla percezione fondamentale del sentimento corporeo. Anche in questo caso bisogna distinguere due funzioni: la ragione teoretica, mista di recettività e attività, e la ragione pratica, funzione attiva. Da queste ultime fuoriescono le potenze virtuali: la riflessione che appartiene alla ragione teoretica e la potenza morale, costituita dalla spontaneità morale e dalla libertà morale, la cui radice è la ragione pratica.

9. La persona umana: la creazione dell'anima umana e la generazione dell'uomo

L'uomo è «un soggetto animale, intellettuale e volitivo»;⁴⁶ più precisamente, «è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».⁴⁷ I rudimenti necessari di ogni discorso e di ogni ragionamento sono l'essere e il sentimento.

Rosmini delinea la sua prospettiva antropologica quando afferma che la persona è «un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile».⁴⁸ Non è semplicemente una sostanza né un individuo, ma una relazione sostanziale tra anima e corpo, tra il principio spirituale e la sua natura biologica. Il primo principio che unisce il sentito e l'inteso e, al tempo stesso, raccoglie le attività inferiori, fonte della ragione e della volontà, si chiama 'persona'. L'unità psicosomatica dell'uomo esige il riconoscimento della sua dignità ontologica. L'uomo non è solo la sua natura biologica; egli è 'qualcuno' e non qualcosa.

La questione dell'origine dell'anima umana si pone in termini rosminiani nel contesto della metafisica della creazione. Se consideriamo l'insieme dei testi rosminiani, l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), la *Psicologia* (1846-1848), la *Teosofia* e, infine, l'*Antropologia soprannaturale*, possiamo affermare che l'unione dell'anima con il corpo avviene nel concepimento, cioè nella fecondazione. Nel primo istante della nostra esistenza, l'anima creata da Dio si unisce al corpo generato, cosicché l'uomo consta di due parti: l'anima razionale e il corpo vivente. Non c'è, dunque, un'animazione ritardata, ma un essere umano che possiede la vitalità corporeo-spirituale nell'unità sostanziale dell'essere personale.

Secondo Rosmini, non si può spiegare la generazione umana senza ricorrere all'intervento

⁴⁶ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 22.

⁴⁷ Ivi, n. 23.

⁴⁸ Ivi, n. 832.

di Dio medesimo che crea l'anima intellettiva immediatamente nell'atto primo del concepimento o fecondazione. Rosmini nega esplicitamente che l'anima intellettiva si comunichi *ex traduce*, in quanto la persona non è moltiplicabile e riproducibile in maniera seriale. Sulla base dell'*incommunicabilitas* della persona, Rosmini sostiene una posizione creazionista e confuta il traducianesimo di Tertulliano per il quale l'anima proveniva dai genitori. In maniera sintetica, «Dio crea un'anima intellettiva ogni volta che l'uomo genera un individuo». ⁴⁹

Nonostante le scarse conoscenze biologiche relative alla generazione umana disponibili nella prima metà dell'Ottocento, è interessante segnalare che secondo l'opinione di Rosmini il principio intellettivo è creato immediatamente da Dio nell'atto della fecondazione umana, quando cioè il seme maschile e quello femminile costituiscono un nuovo individuo:

Nella generazione umana noi diciamo succedere contemporaneamente che l'animale si costituisca col precidersi e confondersi delle parti che formano l'embrione, e che si costituisca l'intelligente principio coll'esser data al medesimo la veduta dell'essere; la quale veduta è già da principio concessuta all'umana natura a sola condizione che questa si costituisca nella sua parte organica; ed è data perciò a tutti i discendenti del primo uomo con quell'atto stesso con cui fu data al primo uomo. ⁵⁰

Rifiutando l'ipotesi dell'animazione ritardata di derivazione aristotelica – tesi peraltro accolta anche da san Tommaso con il fine esplicito di confutare il traducianesimo, ma mai per negare il rispetto dell'essere umano in ogni sua fase di sviluppo –, Rosmini afferma: «Il progresso delle osservazioni sullo sviluppo del feto umano fa credere inverosimile che esso venga animato con un'anima umana solo dopo tanti giorni dalla concezione, come suppone Aristotele, ma piuttosto che abbia l'anima sin dal principio del concepimento». ⁵¹

In riferimento alla questione dell'origine della persona, è evidente l'attualità della visione filosofica e antropologica di Rosmini. L'etica della vita umana può trovare indubbiamente nella prospettiva del personalismo rosminiano, metafisicamente fondato, ragioni filosofiche per riconoscere il rispetto e l'amore che ogni persona ci chiede. Ogni essere umano ha l'essere (l'essere reale finito e l'essere intelligibile infinito) come dono, ma solo nel sintesi la persona assume l'amore come compito e compimento dell'esistenza (amore).

Nel contesto della metafisica della creazione emerge una verità esistenziale spesso fraintesa, dimenticata o non compresa: l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Per questo l'umanità realizza se stessa solo nella cura dell'essere e nell'Amore che viene da Dio e

⁴⁹ C. RIVA, *Origine del principio intellettivo in A. Rosmini*, in «Teoresi», X, 1955, 3-4, p. 288.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, ENC vol. 39, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, p. 443. Cfr. RIVA, *Origine del principio intellettivo in A. Rosmini*, cit., pp. 268-295.

⁵¹ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., p. 456. E ancora: «Nell'uomo non v'ha se non un'anima sola, la quale è sensitiva insieme e intellettiva [...] nell'atto del concepimento Iddio crea tutto ciò che v'ha nell'uomo d'intellettivo e di sensitivo e perciò i parenti non somministrano che la pura materia bruta e inanimata» (ivi, p. 461; cfr. anche p. 215); cfr. anche ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 812, 816 e 830; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 654.

dall'Amore trinitario. Come Dio è Amore trinitario, Amore reale e sussistente e comunione tra le Persone divine e sussistenti, anche la verità più profonda della condizione umana è l'amore come sintesi delle tre forme dell'essere (la forma reale finita, la forma ideale infinita e la forma morale umana). Nella cura dell'anima, nella cura degli altri simili e nella cura della natura e di ogni essere vivente si esprime sempre un atto di amore. Dire che l'umanità ha ragione di fine e mai di mezzo o strumento significa riconoscere che ogni persona è custode dell'essere e non padrone del mondo, ma significa anche riflettere sul fatto che in ogni essere umano c'è una traccia dell'Eterno e un desiderio infinito di felicità che si realizza pienamente nella fede cristiana.

10. *Il corpo proprio soggettivo e il corpo extra-soggettivo*

Il corpo è una sostanza fornita di estensione che percepiamo in quanto esercita un'azione o energia in noi. L'ente corporeo è il soggetto delle qualità sensibili che producono le sensazioni e perciò è la causa prossima delle sensazioni esterne. Esistono poi due specie di corpi: il corpo nostro e i corpi esteriori: il primo esercita nel nostro spirito un'azione costante e uniforme che causa in noi il sentimento fondamentale della vita; gli altri corpi modificano la materia del sentimento fondamentale e così producono sensazioni parziali e passeggere. Ciò che qui interessa sottolineare è la consistenza ontologica e fenomenologica del corpo nostro.

A tal proposito, Rosmini distingue due modi di percepire il proprio corpo: il corpo nostro soggettivo, cioè l'esperienza complessiva e unitaria della corporeità ovvero il corpo che mi appartiene in prima persona, e il 'corpo estrasoggettivo', cioè la realtà materiale che si percepisce con i sensi.

In primo luogo io osservo che il corpo nostro [...] si percepisce in due modi: 1° come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' toccamenti, co' cinque sensori in una parola. Allorquando io percepisco questo mio corpo sensitivo qual *agente* ne' miei cinque organi, nol percepisco allora come partecipe egli stesso di sensitività [...] ma sì come qualsiasi altro corpo esteriore che mi cade sotto i sensi e vi produce sensazioni. In tal caso un organo del mio corpo ne percepisce un altro [...] 2° Per quel *sentimento fondamentale* e universale per quale noi sentiamo la vita essere in noi [...] e per le modificazioni che soffre il medesimo sentimento mediante le sensazioni avventizie e particolari. Queste due maniere colle quali noi percepiamo il corpo nostro sensitivo, si possono appellare acconciamente co' nomi di *estrasoggettiva* e *soggettiva*.⁵²

Antonio Rosmini ha anticipato, nella prima metà del secolo XIX, le riflessioni della fenomenologia, elaborando la dottrina del «sentimento fondamentale corporeo» da cui emerge non solo l'impiego di un metodo che possiamo definire fenomenologico, ma una prospettiva

⁵² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 701, pp. 240-241. Cfr. anche ivi, pp. 245-256 e M. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini ed Edith Stein*, Tab edizioni, Roma 2020, cap. 3: *Il valore metafisico dell'antropologia filosofico-fenomenologica*, in part. le pp. 262-281.

eminentemente ontologica e metafisica, pure ammessa da Husserl e sviluppata da Edith Stein.

Il sentimento fondamentale, di cui parla Rosmini, precede la consapevolezza, in quanto è il segno inequivocabile della natura umana, e dell'unione dell'anima e del corpo, e abbraccia la dimensione dell'inconscio metafisico che rinvia alle profondità dell'anima oltre che alla realtà concreta e metafisica del corpo.

In tal senso, il Roveretano parla di corpo soggettivo, inteso come 'consenziente' e 'consoggetto'. L'assunto cartesiano dell'autocoscienza rappresentativa del Sé come sostanza pensante è superato nella piena aderenza della persona al suo essere reale, unità sostanziale e complessa di corpo e spirito.

L'esperienza soggettiva si radica nel sentimento fondamentale corporeo, che è l'azione del corpo nostro nell'anima. Il sentimento fondamentale del proprio corpo è sintesi o unità duale del principio senziente e dell'esteso sentito: il principio sensitivo sente tutte le parti del corpo nelle quali si propaga il sentimento. Si tratta di un sentimento limitato, ma non figurato, nel senso che in esso non si ha la percezione dei confini esterni, né delle forme. I sentimenti corporei o sensazioni sono modificazioni del sentimento fondamentale. I fenomeni che appartengono all'anatomia e alla fisiologia appartengono all'esperienza estrasoggettiva del corpo che è possibile grazie alle sensazioni ed è rilevabile attraverso l'osservazione esterna. Invece, il sentimento fondamentale è un modo diverso, originario e primitivo, di sentire il corpo esteso. Nel sentimento fondamentale Rosmini distingue senza separare il principio del sentire dal termine sentito, l'anima sensitiva e il corpo animato, che formano un sintesi ontologica. Il principio senziente o anima sensitiva è un principio attivo semplicissimo a cui si riconduce la spiegazione dei fenomeni animali. Rosmini osserva che l'attività del principio senziente sul corpo si manifesta nell'"istinto vitale" e nell'"istinto sensuale". In base alla distinzione evocata, l'anima è immateriale, spirituale e immortale; il corpo materiale, esteso e mortale. Perciò, non è possibile attribuire all'una le proprietà dell'altro e viceversa, a meno di non voler cadere nell'errore del materialismo, che pretende di spiegare i fenomeni del corpo con le sole leggi della materia, oppure nell'errore dell'animismo che attribuisce tutti i fenomeni all'anima razionale.

La fenomenologia di Husserl ha chiaramente descritto la costituzione psichico-corporea dell'individuo. Nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* Husserl sviluppa il tema della corporeità. La costituzione del corpo vivo avviene secondo Husserl in un due modi perché da un lato il corpo è «cosa fisica, materia», quindi *Körper* (il corpo materiale e biologico), ma dall'altro io ho sensazioni «su» di esso e «in» esso, e con ciò si indica il *Leib* (il corpo vivo o corpo proprio soggettivo). Non si tratta di due diverse sostanze, ma di due aspetti del corpo vivente e vissuto.

Husserl utilizza la suggestiva immagine delle mani che si toccano per chiarire la duplicità: la mano che tocca ha le sue sensazioni di contatto nel punto corporeo-spaziale in cui tocca o in cui viene toccata dall'altra mano.

E così: se la mano viene pizzicata, premuta, spinta, punta, ecc., se viene toccata da un corpo estraneo o tocca un corpo estraneo, alla sensazione del contatto, di una puntura di un dolore, ecc.;

Se ciò avviene attraverso un'altra parte del corpo vivo, abbiamo lo stesso risultato, ma raddoppiato nelle due parti del corpo, perché ciascuna di esse per l'altra è una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, l'insieme corpo vivo (*Leib*).

Tutte le sensazioni così prodotte hanno una loro *localizzazione*, vale a dire si distinguono in virtù dei punti della somaticità che così si manifesta e le ineriscono fenomenicamente. Il corpo vivo si costituisce

dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni 'su' di esso e 'in' esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita.⁵³

Sulla base di quanto detto, «il corpo vivo si presenta come una cosa di genere particolare, tanto che non si può ordinare senz'altro nella natura come un elemento tra gli altri».⁵⁴

Husserl indica l'unità di psiche e corpo vivo che però non si deve confondere con l'io puro:

Sottolineando la realtà sostanziale della psiche, si afferma che la psiche è un'unità sostanziale-reale, in un senso analogo a quello in cui è tale la cosa materiale che costituisce il corpo vivo, a differenza dell'io puro il quale [...] non è una simile unità [...]. L'io psichico, la psiche è un'unità completamente diversa dall'io puro, è un'unità che di principio è in relazione con un contesto monadico di coscienza [...] quando si parla di questo io psichico, dell'io umano che però è unito alla corporeità vivente.⁵⁵

Il soggetto è un insieme di proprietà personali e psichiche: il carattere intellettuale dell'uomo e le sue disposizioni intellettuali, il carattere affettivo, il carattere pratico, tutte le sue facoltà spirituali, le sue abilità, le sue doti matematiche, il suo acume logico, la sua generosità, la sua gentilezza, la sua abnegazione, le disposizioni del suo comportamento sensibile, le disposizioni della sua immaginazione. Ogni proprietà psichica è in relazione con determinati gruppi di vissuti di coscienza (*Erlebnisse*) che non sono sue proprietà, ma sono piuttosto i modi di comportamento ovvero gli stati psichici del soggetto. Sta qui il nodo per comprendere il rapporto psichico corporeo. Più precisamente, la psiche è l'unità delle sue proprietà e ogni proprietà è un raggio del suo essere. Come precisa Husserl, la psiche è l'unità delle sue facoltà spirituali che si edificano sulle facoltà sensibili inferiori.

Il soggetto ha anche il suo corpo vivo (*Leib*) e con il suo corpo vivo sono connessi i suoi vissuti psichici. È chiaro però che il soggetto psichico non è primariamente in relazione con il suo corpo somatico in quanto cosa materiale e, mediatamente, con i vissuti che a esso ineriscono. Le cose stanno proprio al contrario: il soggetto psichico ha una cosa materiale come corpo vivo perché questo è animato, cioè perché ha vissuti psichici (*seelische Erlebnisse*), i quali, in virtù del senso stesso dell'appercezione dell'uomo, sono fusi in una maniera particolarmente intima con il corpo vivo.⁵⁶

Da ciò derivano alcune conseguenze: la psicologia è scienza della psiche; la psiche o il soggetto psichico si può definire sostanza in relazione all'unità psicofisica dell'essere umano; la vita

⁵³ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, sez. II: *La costituzione della natura animale*, cap. 3: *La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo*, pp. 147-148.

⁵⁴ Ivi, vol. I, p. 159.

⁵⁵ Ivi, vol. II, p. 125.

⁵⁶ Ivi, vol. I, p. 126.

psichica è un flusso.

Condividendo la prospettiva husserliana, la Stein afferma: «Il mio corpo proprio si costituisce in modo duplice – come corpo proprio senziente (percepito col proprio corpo) e come corpo del mondo esterno, percepito esteriormente – e in questa duplice datità esso viene vissuto come il medesimo corpo».⁵⁷

11. *L'unità anima-corpo: il sentimento fondamentale corporeo e la percezione intellettuale*

La natura umana è, in termini rosminiani, composta di anima e corpo personalmente uniti. L'unico principio supremo che raccoglie nel proprio seno 'virtualmente' tutte le attività inferiori è la sostanza dell'anima. Essendo dunque la sostanza dell'anima umana il principio attivo, il principio che abbraccia 'virtualmente' tutte le altre attività che sono nell'uomo, si dice forma dell'uomo. Del resto, «la parola *forma* fu presa fino da' tempi antichissimi per la prima virtù che si trova in un dato ente per la quale esso è quell'ente anziché un altro».⁵⁸ La psicologia rosminiana costituisce un approfondimento significativo dal punto di vista metafisico della soluzione ilemorfica aristotelico-tomista. Nell'uomo c'è una sola anima che è forma sostanziale del corpo. Nell'unico principio razionale confluiscono la vita sensitiva e quella intellettuale, ma il sentimento sostanziale dell'uomo è un principio semplice che ha un termine esteso e un oggetto inteso. Rosmini critica due sistemi filosofici: il sensismo, che affronta la questione dell'unione dell'anima con il corpo riducendo ogni cosa all'anima sensitiva, e il razionalismo neoplatonico, che fissa la propria attenzione esclusivamente sul principio razionale, considerando il corpo uno strumento di cui servirsi, una prigionia dell'anima.

L'anima senziente è unita con il corpo per mezzo del sentimento che contiene un principio semplice senziente e un termine esteso sentito. Poiché nel sentimento risiede la realtà, tra l'anima e il corpo vi è una reale congiunzione. Il fatto evidente che dimostra l'unione dell'anima con il corpo è il 'sentimento' dal quale sono escluse tutte le leggi meccaniche che spiegano la reazione dei corpi. Rosmini confuta sia la dottrina dell'armonia prestabilita di Leibniz sia quella delle cause occasionali di Malebranche. A queste teorie filosofiche sfugge la vera essenza del corpo che consiste nell'essere termine del sentimento dell'anima. Infatti, alla nozione di corpo è essenziale la relazione di unione con l'anima. Questi due elementi formano un unico e medesimo sentimento, un sintetismo ontologico e antropologico. Non si dà l'uno senza l'altro: il corpo, termine del sentimento, non è isolato e separato dal sentimento dell'anima. C'è un solo sentimento configurato in modo da essere sotto un aspetto senziente e sotto un altro sentito. L'uno può essere diviso dall'altro per opera di un'operazione analitica e provvisoria della nostra intelligenza speculativa. Il principio immediato del sentimento animale è il principio sensitivo che fa esistere il sentimento in quanto lo costituisce insieme al suo termine. In quanto il sentimento animale

⁵⁷ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. COSTANTINI - E.S. COSTANTINI, pref. alla seconda edizione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2003, p. 128.

⁵⁸ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 206.

esiste, esso può essere percepito dal principio intellettuale.

Nella primitiva, naturale e costante percezione del sentimento fondamentale corporeo l'unico principio razionale (senziente-intelligente) è unito con il corpo sentito attraverso l'immanente e naturale percezione del sentimento corporeo. La percezione intellettuale è la sintesi di essere e sentimento, una cognizione sperimentale che suppone appunto il sentimento globale della realtà che noi siamo, cioè «la pura sensibilità di noi a noi stessi»,⁵⁹ che è quanto dire l'esistenza di ogni individuo umano.

L'unità dell'essere umano consiste in un sentimento unico e semplicissimo che è composto dal principio razionale e da un termine che è l'idea dell'essere. Nell'essere ideale il principio razionale e soggettivo vede il sentimento corporeo di cui ha esperienza immediata e lo concepisce come entità. In questo modo, il sussistente sentito e l'essere formano un solo 'ente', oggetto dell'unico principio razionale, del sussistente sentito e dell'essere: «Questa percezione primitiva e fondamentale di tutto il sentito (principio e termine) è il talamo [...] dove il reale (sentimento animale-spirituale) e l'essenza che s'intuisce nell'idea formano una cosa; e questa cosa sola è l'uomo».⁶⁰

Nella percezione, il sentimento corporeo è percepito come 'ente'. Mediante la percezione prima e fondamentale di cui parla Rosmini si verifica l'identificazione di due principi, il sensitivo e l'intellettuale, che presiedono rispettivamente alla vita del corpo e a quella dello spirito. Il principio risultante dai due principi identificati è l'«anima razionale unita al corpo». Non bisogna immaginare che solo facendosi tale percezione l'anima si unisca al corpo, come se ci fosse un prima e un poi misurabili quantitativamente, ma al contrario la contemporaneità dell'atto di essere dell'uomo, ente contingente e finito, è la stessa percezione prima di sé come un tutto vivente e organico. La percezione congiunge i due termini del soggetto umano, cioè il sentimento animale e l'essere intellettuale, impedendo che la virtù intellettuale si separi dalla sensitiva. Il sentimento animale è così percepito dal principio razionale umano sotto la relazione di entità. La percezione razionale è un atto autenticamente umano, il quale è un soggetto razionale. Ciò che si percepisce poi si conosce. Perciò l'anima razionale conosce il sentimento animale, ma per conoscerlo deve anche parteciparlo altrimenti non lo percepirebbe. Nell'anima razionale, come abbiamo visto, c'è il sentimento nella sua condizione di 'ente', non il mero e nudo sentimento. Il principio razionale percepisce l'essere in tutti i suoi gradi e anche nel grado di sentimento-animale. L'unione anima-corpo è un fisico influsso, un rapporto fisico-sostanziale, ontologico, cosicché *ex percipiente et percepto fit unum*. Dall'unione fisica del percipiente con il percepito risulta una sola sostanza composta. I componenti dell'unica sostanza che è l'essere umano sono realmente distinti, ma non separati, poiché il percipiente non è il percepito e viceversa.

Nella percezione fondamentale l'anima afferma esplicitamente la propria esistenza? Nelle percezioni particolari e passeggiere, percezione e affermazione (assenso espresso dello spirito) sono quasi sempre congiunte. Considerando la percezione in generale, dobbiamo distinguere tre gradi: 1. L'apprensione, che è un'affermazione implicita e abituale; 2. l'affermazione espressa e

⁵⁹ M.F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963, p. 288.

⁶⁰ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 264, p. 146.

attuale; 3. la persuasione.

Nella percezione originaria c'è un'apprensione o abituale affermazione, senza affermazione attuale, della propria esistenza. Il sentimento unico, uniforme e naturale dell'uomo non definisce i confini del corpo, non attira l'attenzione. Tutto ciò non impedisce di riconoscere la possibilità di un assenso implicito e abituale a ciò che viene appreso, un'affermazione, per così dire, non ancora pronunciata in maniera chiara e distinta.

12. *Inoggettivazione metafisica, empatia e neuroni specchio*

Particolare rilevanza assume la dottrina psicologica e metafisica dell'inoggettivazione. Innanzitutto, la conoscenza si fonda sul carattere intenzionale della coscienza. L'«entità in sé» (essere) è oggetto del pensiero ed è la forma della mente e della conoscenza. Mediante l'atto della conoscenza, il soggetto si trasporta con il pensiero nell'oggetto e, così facendo, il suo atto termina nell'entità. Il «puro atto dell'essere», con cui il soggetto pensa tutte le cose, è essenziale all'atto soggettivo del conoscere. L'atto del conoscere esiste nell'oggetto conosciuto. Con ciò, si vuole dire che l'essere è forma del pensiero ed è appreso in sé. Rosmini indica la connessione della forma soggettiva e della forma oggettiva dell'essere. Infatti, pur ammettendo l'identità dell'essere, egli afferma che l'atto del conoscere ha la sua radice nel soggetto, ma esce dalla forma soggettiva per andare in altro da sé, cioè nella forma oggettiva (l'entità in sé). Soggetto e oggetto sono reciprocamente contenenti e contenuti. Nell'atto dell'intelligenza e nella sua relazione con l'essere si manifesta la facoltà dell'«inoggettivazione» ovvero l'atto dell'intelligenza con cui il soggetto trasporta se stesso in altro. La facoltà dell'inoggettivazione ha però diversi gradi.

L'intelligenza naturale ha per termine l'essere iniziale. Questa forma di inoggettivazione non è altro che l'intuizione naturale dell'essere che coinvolge solo l'intelletto, e non le altre potenze del soggetto reale finito e intelligente. Con questo primo atto naturale, l'uomo vede solo l'essere oggettivo intuito della mente, ma non vede un soggetto completo e realmente sussistente.

Oltre a definire le condizioni ontologiche dell'inoggettivazione originaria, Rosmini analizza anche la relazione interpersonale e l'inoggettivazione di un essere umano in un altro essere umano. La rappresentazione di un «me» umano realmente esistente e diverso dal proprio si forma partendo dal sentimento di se stesso oggettivato nella luce dell'essere. Astraendo dall'identità soggettiva del sentimento oggettivato, che nell'essere intuito raggiunge un certo grado di universalità, si forma la prima rappresentazione. A questo punto, si ottiene il «sé» universale da intendersi come tipo oggettivato di «me». Successivamente, il soggetto può identificare e attribuire il «Me oggettivato» a qualsiasi altra persona realmente esistente. Più precisamente, il soggetto può attribuire il Me sia a se stesso, in virtù del sentimento proprio oggettivato, sia ad altri soggetti che agiscono come causa esterna delle modificazioni del sentimento proprio.

Nell'esperienza umana la dimensione dell'alterità, della relazionalità e della reciprocità è essenziale e ineludibile. Infatti, la persona è una relazione sussistente il cui principio attivo supremo e incomunicabile è la volontà intelligente. Inoggettivare se stessi in un'altra persona

significa 'inaltrarsi'.⁶¹ La relazione psicologica e ontologica tra le persone avviene nella mutua relazione di anima senziente-intelligente e corpo sentito ed è possibile grazie all'"inoggettivazione", che si fonda sulla verità dell'essere oggettivo, fondamento della dignità ontologica e del principio di personalità. Secondo Rosmini, l'inoggettivazione di un essere umano che trasporta se stesso in un'altra persona può avvenire con diversi gradi di perfezione.

Consideriamo dunque un uomo il quale con la propria immaginazione intellettuale si trasporta in un suo simile o in molti suoi simili, immagina di essere in essi e di esser essi. Spingiamo quest'atto al grado massimo della sua qualità o perfezione. Quale sarà in quel punto lo stato del subietto che così si è [...] inoggettivato? Ponendo in quest'atto tutta quanta la sua attività, egli in quel momento ha dimenticato totalmente se stesso, le sue proprie affezioni, i suoi sentimenti, i suoi dolori e piaceri, la sua vita: tutte queste cose non sono più presenti al suo pensiero durante quell'atto dell'inoggettivazione, è cessata la coscienza di se stesso. In quel cambio, egli vive della vita di quell'altro suo simile in cui con l'immaginazione intellettuale si è trasportato, intende le affezioni dell'altro, i sentimenti, i dolori, i piaceri dell'altro, è attorniato dalle stesse circostanze, dalla povertà o dalla ricchezza, dalla debolezza o dalla potenza dell'altro, dagli amici o dai nemici dell'altro.⁶²

Vivere la vita dell'altro significa mettersi in relazione con lui, dimenticare se stesso, non porre al centro le svariate esigenze dell'io, sempre affamato e assetato di verità. Vivere in relazione significa sperimentare l'apertura all'alterità come coesistente al proprio essere che è relazione. L'esperienza aurorale del Noi, attraverso la comunicazione interpersonale, precede l'articolazione delle parole e del discorso poiché a livello profondo la comunicazione interpersonale è un incontro interiore e solo successivamente si esprime anche con le parole. Il vissuto interiore si comunica e si trasmette nel misterioso fenomeno dell'empatia che è il risvolto psicologico dell'esperienza metafisica della comunione tra le persone. L'apertura dell'anima alla relazione è possibile grazie all'apertura dell'anima alla verità. In altri termini, la trascendenza della verità che è in me – ma non coincide con me – mi predispone alla trascendenza del volto dell'altro che chiede di essere accolto, ma richiede anche la capacità di accogliere.

L'apertura del soggetto all'essere, che trascende la stessa anima, sradica la tentazione e la fallacia dell'intimismo psicologista. L'individualismo è simile ad una prigione dorata dell'ego, una vera e propria malattia mortale dell'esistenza. Infatti, l'io che si ripiega su se stesso e si chiude alla relazione con altri naufraga nella disperazione perché non conosce veramente se stesso e non trova la radice e il senso dell'essere. In alternativa al soggettivismo e allo psicologismo, Rosmini indica la via dell'interiorità che conduce alla verità dell'essere. L'apertura ontologica e metafisica dello spirito all'essere oggettivo è il fondamento della relazione autentica che l'io ha con sé, con gli altri.

Abbandonare se stesso per accogliere l'altro è un atto di decentramento esistenziale che non priva la personalità della sua identità e unicità, ma anzi permette di riconoscere l'apertura

⁶¹ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, ENC vol. 13, a cura di M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998, n. 869.

⁶² Ivi, n. 872.

e la relazione come verità della persona che è soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo e incomunicabile (cioè irripetibile nell'unicità di ogni persona), ma comune a tutti i soggetti intellettuali che hanno il principio della volontà intelligente.

Affinché si generi l'inoggettivazione, alla rappresentazione si deve aggiungere un atto volontario dell'intelligenza con cui si astrae il principio-persona universale, comune e identico, che viene successivamente applicato a un altro essere umano. Pertanto, il principio universale assume diverse determinazioni grazie all'immaginazione intellettuale. Il trasporto di sé in altro è un atto dell'intelletto arricchito dalla realtà del sentimento proprio. Pertanto,

conviene che s'aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o, per dir meglio, il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro. Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intellettuale. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intellettuale può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'inoggettivarsi.⁶³

Tuttavia, questo atto dell'intelligenza raggiunge la perfezione quando sono coinvolte anche le potenze inferiori della sensibilità che ci consentono di vivere le affezioni, i sentimenti, piaceri e i dolori fisici e morali dell'altro, come se fossero i propri. Occorre sottolineare che per Rosmini l'inoggettivazione produce l'effetto di cambiare il modo di essere di colui che si inoggettiva in altri.

Allo scopo di precisare il graduale perfezionamento dell'inoggettivazione, Rosmini descrive la condizione umana con una sensibilità esistenziale che ritroviamo ad esempio nella filosofia di Pascal. La questione del senso dell'esistenza rinvia al grande mistero dell'esistenza e della infinita sapienza di Dio.

Infine invito gli uomini che amano la speculazione a fare un'osservazione ontologica sopra se stessi e sopra il proprio sentimento. Chi brama di farla, si collochi in perfetta quiete, in perfetto raccoglimento, pensi agli altri uomini, individui simili a lui, ragionando così: «ecco in questo momento io mi trovo adagiato in questa stanza, provo tali sentimenti piacevoli o dolorosi, vo' speculando o pensando ai miei futuri destini eccetera eccetera, in questo stesso momento esistono pure, come me, per le diverse parti della terra milioni e milioni di altri individui umani ognuno con un'esistenza propria incomunicabile: altri di essi soffrono i più acerbi dolori, altri godono i più vivi piaceri; taluno sta sul nascere o è appena nato; per un altro questo è l'istante in cui muore; c'è chi medita iniqui disegni o li compie, e chi al contrario compie opere sante; uno si trova in tal punto della terra, in tale casa, altri si trova in un'altra casa; ciascuno a congiunti o vicini diversi, ciascuno in circostanze differentissime».⁶⁴

⁶³ Ivi, n. 872.

⁶⁴ Ivi, n. 877.

In questo contesto sorge la domanda sul senso dell'esistenza e sul senso dell'essere che, diversamente dall'ontologia immanentistica, esprime la trascendenza dell'essere e conseguentemente l'apertura dell'uomo alla verità dell'essere oggettivo che è la luce della ragione e la forma della conoscenza. Sulla via dell'interiorità, che si avvale dell'osservazione ontologica, emerge l'insopprimibile domanda di senso:

Ora, perché mai io sono qui e speculo, non sono altrove? Perché io non sono alcuno di essi, e nessuno di essi è me? Perché io sono questo Io e non un altro Io? Un altro IO forse altrove fa adesso questa stessa domanda a se medesimo. Io non vedo alcuna ragione necessaria per la quale quest'io non sia un altro da tutti quegli altri IO, che pure esistono da me separati in se stessi chiusi. Non vedo del pari una ragione necessaria per la quale IO non senta contemporaneamente, non provi, non faccia tutto quello che provano, sentono e fanno gli altri Io, non sia in quelle sì diverse circostanze nelle quali tutti questi Io adesso si trovano. L'essere Io qui o l'essere altrove vedo che non risulta dalla natura stessa dell'io.⁶⁵

Questo significa che il soggetto non ha una giustificazione sufficiente della propria esistenza, non trova in se stesso il Fondamento che è altro da sé anche se dentro di sé nella forma dell'estraneità interiore. L'inserzione del problema metafisico nel cuore della modernità è la prospettiva che Rosmini propone per superare il soggettivismo gnoseologico e psicologico, accogliendo però le istanze più profonde della svolta antropologica della modernità filosofica.

Attraverso il sintesi ontologico il rapporto tra soggetto ed essere oggettivo si esplicita nella forma morale.

Rosmini osserva anche il sentimento di terrore e di angoscia che l'uomo sperimenta quando si inoltra fino alla radice dell'esistenza e sembra venir meno la coscienza di se stesso. Tale disorientamento viene superato nel momento in cui si avverte che l'unità del genere umano, riflessa nel principio universale di personalità, non cancella la molteplicità delle determinazioni concrete, sostanziali e accidentali, né annulla la validità del principio di individuazione. In ogni persona possiamo riconoscere l'unità metafisica del genere umano, che non consente di attenuare o negare la dignità ontologica di ogni persona, ma anche la differenza di ogni individuo umano che incarna in sé il principio incomunicabile della volontà intelligente. Da ciò si ricava che l'identità di una persona non è replicabile come se fosse il prodotto di una serie. L'alterità è la condizione metafisica della relazione tra le persone. Nell'unicità di ogni persona si esprime la dignità ontologica dell'essere umano.

La risposta al problema del senso dell'esistenza, come anche l'origine metafisica dell'essere, è da ricercarsi nell'atto creativo compiuto da Dio, cioè nel libero volere della Causa prima. La ricerca metafisica procede verso il Fondamento ultimo e la ragione di tutto ciò che esiste, Dio. L'ontologia triadica e trinitaria e la metafisica della creazione rivelano l'ordine intrinseco dell'essere nell'armonia di ragione e fede.

Il senso dell'esistenza umana si dischiude nella prospettiva dell'essere morale inteso come amore dell'essere. L'imperscrutabile volontà di Dio che è Amore rivela il significato ontologico dell'amore. L'amore di sé e l'amore dell'altro sono aspetti correlati. Amare se stesso come altro e

⁶⁵ *Ibidem.*

amare l'altro come se stesso. La verità dell'amore è il peso ontologico dell'uomo. In altri termini, la verità ontologica dell'amore conferisce l'orientamento dell'esistenza. Lungo la via dell'interiorità, l'anima ha la possibilità di procedere 'oltre' se stessa e di non rinchiudersi in se stessa. L'esistenza è apertura alla trascendenza dell'essere che è intuito per natura dalla mente, anche se l'essenza dell'essere, di cui parla Rosmini, non è Dio, ma il divino nell'uomo. Dio è il primo ontologico in quanto Egli è l'Essere stesso sussistente, ma dal punto di vista dell'uomo, nella prospettiva naturale, Dio non è la prima cognizione, ma il fine di ogni conoscenza e di ogni esistenza. Se il soggetto non riflette sull'alterità interiore dell'essere universale e indeterminato, l'esistenza si riduce al mondo contingente e al tempo finito di cui non coglie il Principio assoluto e il Fine ultimo. Il soggettivismo impedisce e soffoca la relazione, fagocita ogni cosa nella falsa identità di un soggetto impoverito che si mostra incapace di amare perché nega l'apertura costitutiva dell'anima e si rifiuta di riconoscere che l'essere è dono. Amare l'ordine intrinseco dell'essere significa riconoscere la luce dell'essere che risplende nella profondità dell'anima:

secondo la natura l'uomo ama il proprio essere. Ma quest'essere non è lui stesso, poiché l'ente finito non è mai il proprio essere [...], ma puro reale. Amando dunque il proprio essere, l'amore che si porta in sé, non si porta nel proprio reale subiettivo come puro reale, ma all'essere di quel reale. Essendo dunque l'essere del reale un altro dal puro reale, l'ente intellettuale, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro.⁶⁶

La verità dell'essere che è amore si svela nell'interiorità dell'anima. L'anima non crea la verità, ma la scopre dentro di sé poiché è in relazione con la verità. Tale relazione con la verità dell'essere è ciò che rende possibile secondo Rosmini la trascendenza dell'io che non si ripiega nell'intimità chiusa della monade ma si apre all'incontro con l'altro.

La fenomenologia di Husserl, attraverso la riduzione, giunge alla coscienza pura di cui riconosce il carattere intenzionale. Guardando alla complessità della prospettiva husserliana, possiamo constatare che l'idealismo solipsistico lascia il posto a una visione intersoggettiva, che l'empatia (*Einfühlung*) rende possibile, passando attraverso la considerazione del corpo, inteso come corpo proprio. Nelle *Idee* Husserl afferma che attraverso l'esperienza empatica l'io esperisce la vita interiore ovvero la coscienza dell'altro. «Dopo essere giunto con la riduzione fenomenologica all'io puro come campo e come centro di esperienza trascendentale, Husserl individua nella corporeità l'elemento essenziale per la costituzione dell'alterità».⁶⁷ Nella prospettiva fenomenologica di Husserl, l'esperienza del corpo proprio (*Leib*) svolge una funzione fondamentale per la questione dell'intersoggettività. Nell'esperienza originaria della mia esistenza corporea (il corpo proprio) si radica l'esperienza dei corpi estranei. Il corpo, inteso come corpo proprio, mette in relazione l'io con il mondo vissuto all'interno della coscienza, ma non creato dalla coscienza. Il mondo che inizialmente è il mio mondo diventa il mondo di tutti. Proprio la costituzione del mondo intersoggettivo che non dipende da me solleva la questione dell'alterità. Come osserva Baccarini, possiamo individuare uno spostamento tematico progressivo di Husserl,

⁶⁶ ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 741.

⁶⁷ E. BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981, p. 76.

frutto di approfondimenti successivi: «In un primo tempo abbiamo *io e gli altri*, in una fase teoreticamente più matura *io e gli altri io nel mondo*. Il recupero del mondo per la posizione dell'intersoggettività diviene fondamentale». ⁶⁸

Nella *V Meditazione cartesiana* Husserl affronta il tema del rapporto con gli altri e delinea l'orizzonte della comunità monadica trascendentale. Husserl esplora il tema della soggettività monadica trascendentale, in base alla quale ogni soggetto è una monade con porte e finestre (diversamente da ciò che pensava Leibniz). Come osserva Baccarini, «nell'esperienza di me come monade originaria, io scopro le altre monadi *per me altre*. Questa esperienza produce un rivolgimento all'interno della fenomenologia che da egologica ed egocentrica (senza dare a quest'ultimo termine una connotazione etica) si fa centrifuga e comunitaria». ⁶⁹ Così si dischiude l'orizzonte della comunità monadica trascendentale ovvero il Noi trascendentale.

Nel dinamismo ontologico della realtà personale emerge il significato antropologico e metafisico dell'empatia secondo Edith Stein. L'empatia non consiste nel 'mettersi nei panni dell'altro', non produce la fusione dell'io con l'altro (estraneo), né tanto meno è proiezione di sé e delle proprie qualità nell'altro. L'atto empatico non è una percezione fisica e oggettiva, ma un'esperienza spirituale che si realizza nell'incontro e nella relazione significativa attraverso la quale è possibile entrare in contatto con la vita interiore dell'altro. Nella percezione esterna gli oggetti sono oggetti di rappresentazione da parte del soggetto che conosce la realtà. Al contrario, nell'empatia l'esperienza dell'estraneo non coincide con l'io empatizzante. L'empatia non è una percezione, un sentimento e non coincide neppure con il ricordo o l'immaginazione, ma è esperienza di un vissuto di coscienza estraneo dentro la propria coscienza. L'empatia è la comprensione profonda della coscienza dell'altro e consiste nel vivere l'esperienza interiore dell'estraneo che resta irriducibile. Nell'atto empatico non si produce la fusione dell'io con l'altro. L'essere dei soggetti che entrano in relazione non si disperde nell'unità del flusso di coscienza poiché i soggetti restano distinti. In altri termini, l'empatia per la Stein non consiste nel prendere il posto dell'altro o nel ridurre l'altro all'io in quanto la soggettività spirituale non è oggettivabile.

L'empatia è il legame originario che lega gli uomini e rende possibile il riconoscimento reciproco. L'empatia

è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria 'impressione' passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non si trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso 'quasi' dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento – percepito 'quasi' dall'interno – che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente. Se la presentificazione empatizzante non fosse motivata dalla percezione esterna, allora non si distinguerebbe dalla fantasia. Perciò essa partecipa al carattere posizionale dell'apprensione motivante. Sia il contenuto della percezione esterna che quello dell'empatia si accordano vicendevolmente, nella misura in cui ho osservato il movimento vitale originario, che cerco di rendere

⁶⁸ Ivi, p. 79.

⁶⁹ Ivi, p. 85.

intuitivo empatizzando, come realtà.⁷⁰

Le analisi fenomenologiche sviluppate da Husserl e dalla Stein nel corso della prima metà del Novecento sono legate alla comprensione dell'intersoggettività e si possono collegare al tema dell'inoggettivazione metafisica rosminiana.⁷¹

Rosmini svolge un'indagine ontologica e metafisica. Ricapitolando, l'inoggettivazione oggettiva nel 'puro essere' è il fondamento di ogni forma di inoggettivazione. In particolare, consideriamo l'inoggettivazione soggettiva di una persona in un altro soggetto intelligente che si compie per gradi: 1. il principio della propria persona viene astratto e liberato dalle sue determinazioni; 2. si aggiungono al principio di personalità così ottenuto altre determinazioni che, dal punto di vista dell'essenza specifica, sono simili alle determinazioni che il soggetto dell'inoggettivazione sperimenta in se stesso; 3. La rappresentazione tipica e oggettiva, che è nell'essere ideale-oggettivo, viene poi applicata a un altro individuo umano conosciuto grazie a relazioni esterne che ne attestano l'esistenza reale concreta; 4. all'interno della relazione vissuta tra due o più persone che si incontrano, e grazie alle operazioni descritte, è possibile concepire l'altro che mi sta di fronte con tutti i suoi sentimenti interiori. Colui che vuole inoggettivarsi comprende che il 'principio persona' è anche nel volto dell'altro. Grazie a questo processo di identificazione, egli può vivere spiritualmente nell'altro individuo con tutto il vissuto di sentimenti e di emozioni che si sperimentano e si vivono. L'inoggettivazione si approfondisce con la conoscenza e la frequentazione reciproca che richiede tempo, cura e attenzione all'altro, la cui esistenza rimane irriducibile a ogni processo di identificazione.

Edith Stein approda alla metafisica dopo aver sviluppato ontologie regionali, spinta dalla necessità di raggiungere il nucleo più profondo della personalità ovvero il fondo dell'anima⁷² anche grazie al confronto con il pensiero di san Tommaso d'Aquino e della scolastica.

Se per Edith Stein lo studio dell'essere umano consiste in un'analisi fenomenologica poi fondata metafisicamente, Antonio Rosmini propone fin da subito un'antropologia metafisica descritta attraverso un metodo che per tanti aspetti ha i caratteri dell'esame essenziale dei vissuti e dunque rimanda alle strutture dell'umano. Ciò che emerge è una prospettiva che non può fare a meno di un metodo fenomenologico in senso lato e che, al contempo, riconosce il terreno metafisico-teologico, fondamento dell'umano.⁷³

⁷⁰ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p. 200.

⁷¹ Cfr. A. ALES Bello, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 251-264. Inoltre, lo studio approfondito condotto da Galvani sull'antropologia e sulla metafisica di Rosmini ed Edith Stein è molto dettagliato nel sottolineare affinità ma anche nel rilevare una certa distanza: cfr. Galvani, *Uno sguardo sull'umano*, cit.

⁷² Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 118-119.

⁷³ GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit., p. 386.

Al di là del confronto tra gli autori, che non deve ignorare le divergenze, dal punto di vista teoretico è utile promuovere una reciproca integrazione tra la prospettiva fenomenologia e quella metafisica, seguendo la strada tracciata sia da Husserl che da Edith Stein e Antonio Rommini. Nell'unità e totalità dell'essere umano, la prospettiva ontologico-metafisica indica il fondamento dell'analisi fenomenologica, ovvero la condizione di possibilità della manifestazione e della conoscenza del reale.

Lo scienziato Giacomo Rizzolatti, grazie alle ricerche e agli esperimenti effettuati con la sua équipe dell'università di Parma, ha scoperto agli inizi degli anni Novanta del ventesimo secolo l'esistenza dei «neuroni specchio», prima nelle scimmie e poi anche nell'uomo. I *mirror neurons* sono cellule motorie che sono state individuate in varie aree del cervello dell'uomo, tra cui le aree premotorie, il lobo parietale posteriore, l'insula e il giro del cingolo, l'area di Broca. Questi neuroni 'scaricano' ovvero si attivano sia quando un individuo compie un'azione finalizzata e in prima persona sia quando l'individuo osserva un'azione eseguita da altri individui. In tali circostanze il cervello rispecchia l'azione osservata come se la stesse compiendo in prima persona. L'osservazione induce l'emulazione automatica e pre-riflessiva che è sufficiente per comprendere, sia pure in modo implicito, le intenzioni dell'agente. Ciò vale sia per le azioni concrete (ad esempio, afferrare una tazza o prendere in mano un oggetto), sia per azioni più astratte e comunicative (ad esempio, pronunciare una frase o esprimere un'emozione). Queste strutture sono considerate il correlato e la base neurobiologica dell'empatia e dell'imitazione, dell'assimilazione diretta che il bambino utilizza quando impara a parlare. I neuroni specchio «ci permettono di comprendere il significato delle azioni, di imitarle e di capire le intenzioni che sono alla base».⁷⁴ La scoperta dei neuroni specchio ha determinato un modo diverso di intendere il rapporto tra percezione, azione e cognizione. Infatti, le aree del cervello che attivano i movimenti del corpo sono in grado anche di percepire e di conoscere. Inoltre, il sistema dei neuroni specchio conferma il fatto che noi agiamo non solo come soggetti individuali ma anche e soprattutto come esseri sociali. A tal proposito, Rizzolatti osserva

la nostra stessa possibilità di cogliere le reazioni emotive degli altri è correlata a un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio. Al pari delle azioni, anche le emozioni risultano immediatamente condivise: la percezione del dolore o del disgusto altrui attivano le stesse aree della corteccia cerebrale che sono coinvolte quando siamo noi a provare dolore o disgusto. Ciò mostra quanto sia radicato e profondo il legame che ci unisce agli altri, ovvero quanto bizzarro sia concepire un io senza un noi.⁷⁵

⁷⁴ G. RIZZOLATTI, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2008, p. 101.

⁷⁵ G. RIZZOLATTI - C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 4 e pp. 165-183. Cfr. anche G. RIZZOLATTI - C. SINIGAGLIA, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

13. *La morte della persona, l'immortalità dell'anima e la resurrezione della carne*

Il senso della vita è strettamente legato al senso della morte e alla felicità vera che consiste nella vita eterna di cui possiamo essere certi per la Speranza cristiana che attraversa il tempo e la storia dell'umanità. A tal proposito, anche la filosofia che pone le domande esistenziali è stata considerata da grandi pensatori, da Platone a Montaigne, come un cammino o un viaggio di preparazione alla morte e quindi di preparazione alla vita e a ciò che viene dopo la morte. La condizione umana non è semplicemente gettata nel mondo, tesa tra caso e necessita ineluttabile, ma vive nella tensione della Speranza che non tradisce mai. L'ultima parola non spetta alla morte, intesa come fine assoluta o dissoluzione nel nulla, ma alla vita eterna che si apre nell'orizzonte escatologico dell'esistenza e della storia. Per questo Antonio Rosmini dice che solo l'uomo muore. Invece, l'animale perisce e perde tutto. La morte è intimamente legata al senso della vita ed è un evento che rivela il senso dell'essere, ma è anche un processo che si colloca nel cuore dell'esperienza personale, unica e irripetibile e perciò incomunicabile.

Il contesto esistenziale in cui si pone la domanda sulla morte dell'uomo (perché un uomo muore? Qual è il senso ultimo della vita?) esige l'integrazione di diverse prospettive: la prospettiva biologica, quella clinica, la prospettiva metafisica e religiosa. Nel contesto dell'antropologia cristiana, i livelli non si escludono, ma si integrano.

Dal 'punto di vista metafisico' la morte dell'uomo è la separazione dell'anima dal proprio corpo, implica cioè il distacco del principio che è la fonte delle operazioni vitali. Questa consapevolezza era già acquisita nell'antichità. Secondo la teoria ilemorfica, la rottura definitiva avviene quando non c'è più interazione e integrazione tra il principio vitale e l'organismo biologico. Pertanto, la relazione sostanziale anima incarnata-corpo animato è segnata dalla contingenza e precarietà della condizione umana:

la parola morte altro non significa che la cessazione nel corpo degli atti della vita e dell'animazione: dunque la parola *morte* non si riferisce che al corpo, e sarebbe assurdo attribuirle a ciò che non è corpo. Ma spirito significa una sostanza che non è corpo: dunque lo spirito non soggiace alla morte. Ma l'anima è spirito. Dunque l'anima è immortale.⁷⁶

E ancora: la morte è «la dissoluzione dell'organismo corporeo e quindi la dissipazione del sentimento corporeo-organico».⁷⁷ Con la morte l'anima intellettiva non percepisce più il proprio corpo, ma non cessa di intuire l'essere universale che la costituisce intellettiva. Solo l'organismo perisce, e il relativo sentimento corporeo, ma alla morte del corpo non corrisponde la morte dell'anima intellettiva, la quale ha il sentimento della propria immortalità. L'uomo manifesta

questo sentimento della propria immortalità [...] di continuo, sia in azioni ed imprese durevoli, al di là della vita presente, sia nell'amor di una gloria presso i posteri, sia nel dispregio della morte, sia nello stesso suicidio, di cui solo l'uomo e non la bestia è capace; sia in quella forza di pensiero e di animo

⁷⁶ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 135, p. 96.

⁷⁷ Ivi, n. 703, p. 331.

finalmente che dimostra spesso l'uomo moriente.⁷⁸

La 'definizione biologica' considera la natura del fenomeno vitale. Ad esempio, oggi è comunemente accettato il criterio neurologico di accertamento della morte. Infine, la 'definizione clinica' dipende dalle possibilità di diagnosi e prognosi. Sul piano meramente biofisico, Rosmini osserva che la morte come processo non coincide con l'assenza di ogni attività vitale e, a conferma di ciò, adduce i fenomeni dell'irritabilità o contro-distensione dei muscoli osservati dopo la morte dell'animale. In effetti, dopo la morte è possibile constatare contrazioni muscolari isolate, perfino movimenti respiratori e battiti cardiaci. Tuttavia, non si può ignorare che si tratta di fenomeni isolati, non più regolati e integrati nella vita dell'organismo vivente. Con lo sviluppo delle tecniche di rianimazione si può anche prolungare artificialmente il respiro e la circolazione. Il morire non è, dunque, solo un evento ma anche un processo. Se ciò è vero, la cessazione della vita esige la scomparsa dell'attività dell'organismo in quanto tale (respirazione, nutrizione, stato di veglia, ecc.), scomparsa definitiva e irreversibile.

La 'definizione clinica' è il frutto del progresso della tecnologia applicata alla medicina e alla scienza. Diagnosticare la morte significa verificare non il distacco dell'anima, ma l'assenza di segni di vita organizzata. Da ciò deriva l'importanza di una corretta e precisa diagnosi di morte.

Dopo queste precisazioni, possiamo approfondire la prospettiva metafisica e religiosa. L'immortalità dell'anima e la resurrezione della carne sono argomenti che Rosmini sviluppa ampiamente nell'*Antropologia soprannaturale*, opera postuma. Tuttavia, non mancano alcuni accenni significativi nella *Psicologia*. L'immortalità dell'anima è provata immediatamente per la coscienza di sé: poiché l'essenza dell'anima consiste nel sentimento, tutte le operazioni intellettive sono accompagnate da una sensibilità, che però è profondamente diversa dalla sensibilità animale. Da ciò Rosmini deduce che l'anima umana, separata dal corpo, conserva la sua essenza, vale a dire un proprio sentimento spirituale che deriva dall'essere intuito per natura, sempre aderente al principio intelligente. Tale sentimento incorporeo non ha nulla a che fare con i sentimenti animali e figurati. Rosmini si ispira a sant'Agostino, il quale aveva confutato gli errori dei filosofi materialisti che speculavano sulla natura dello spirito. Per sant'Agostino, come anche per Rosmini, l'anima è incorporea in quanto spirito che vivifica il corpo ed è immortale in quanto è un sentimento vitale spirituale che non ha nulla di corporeo.⁷⁹

La prova fondamentale dell'immortalità dell'anima umana risiede nella legge del sintetismo ontologico: la natura di un soggetto sostanziale è determinata dal principio attivo e dal suo termine. Ora, il principio continua ad esistere finché perdura il suo termine naturale e immutabile. Il termine naturale della mente è l'essere ideale oggettivo, universale, impassibile, semplice, immutabile ed eterno che Rosmini definisce anche virtuale e iniziale nella *Teosofia*. Poiché l'anima intellettuale ha la sua realtà che la individua, non può cessare di esistere nella sua individualità. Per Rosmini, il principio di individuazione è la 'realtà' (materiale o spirituale), non

⁷⁸ Ivi, n. 726, p. 347.

⁷⁹ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 9, a cura di G. BESCHIN, Città Nuova, Roma 2003, p. 409; ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 139, nota 5.

semplicemente la materia.⁸⁰ In sintesi, l'anima intellettiva è immortale.

Un'altra prova dell'immortalità dell'anima proviene dalla moralità. Benché si possa stabilire un'obbligazione morale prima di conoscere l'immortalità dell'anima, la moralità conduce inevitabilmente a trattare dell'immortalità dell'anima, come sua necessaria conseguenza. L'etica si fonda nell'oggettività dell'essere o forma pura a priori dell'intelletto, ed esige una soggettività spirituale che naturalmente è sempre incarnata. Sulla base di queste premesse, Rosmini critica Wolff, che pone la psicologia empirica a fondamento delle verità morali e politiche. Con ciò non si intende negare l'importanza delle ricerche neurocerebrali, empiriche e sperimentali, volte a individuare i processi neurobiologici coinvolti nella decisione e nella libertà dell'uomo. Il punto fondamentale della questione è però quello di cogliere le dinamiche della libertà, della responsabilità e della *decision making* nel contesto di un'antropologia integrale, essendo l'essere umano spirito incarnato e corpo animato. Questa integralità sfugge a ogni visione riduzionistica e materialistica.

L'oggettività dell'essere, che trascende la mera funzionalità biologica del cervello, è il principio della moralità. Si tratta del principio ontologico della giustizia. Gli scrittori ecclesiastici e i filosofi greci, come Origene, Lattanzio, Leonzio, affermano la natura immutabile ed eterna della giustizia e sono convinti del suo trionfo nell'eternità. Le virtù morali perfezionano, nobilitano la persona, realizzano la felicità nell'uomo, contrariamente a quanto avviene nel vizio. La vita eterna si dischiude come atto ontologico della giustizia misericordiosa che coinvolge l'essere e le azioni dell'uomo, libero e responsabile del suo presente nella storia e del suo destino nell'eternità.

La verità teologica della Resurrezione e il corpo trasfigurato riguardano la destinazione ultima dell'uomo e svelano, nel contesto della fede cristiana, il mistero della morte: la prospettiva naturale si completa e perfeziona in quella soprannaturale. Rosmini parla di «aggiunta» o «mutazione» radicale del sentito primitivo e dell'«aggiunta» dell'inteso, che possono avvenire solo per la Grazia di Dio.

La mutazione radicale che concerne il sentito primitivo dell'anima umana comporta una nuova forma o modalità di essere del reale sentito. L'anima separata dal corpo conserva una vera inclinazione, un vero appetito naturale, una tendenza a unirsi nuovamente al corpo.⁸¹ Ciò che si aggiunge all'essere intuito non è altro che la realizzazione dell'essere, oggetto essenziale. Così si compie il passaggio dall'ordine naturale a quello soprannaturale:

L'essere essenziale oltre esser luce della mente diviene allora anche sentito. Or, poiché l'essere reale in tal caso è identico coll'essere ideale, quindi il principio che prima intuiva l'essere ideale, rimane ancora identico, benché senta la realtà dell'essere. L'anima, il soggetto sostanziale, non perde la sua identità, ma acquista nuova infinita dignità; ed è lo stesso intelletto che intuisce quella e percepisce questa

⁸⁰ Sul principio di individuazione, cfr. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 419 e 679, nota 8; nn. 706-708.

⁸¹ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 701, p. 330; cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, XXVI, I, ad 6.

contemporaneamente.⁸²

Rosmini dimostra la plausibilità di un 'assenso ragionevole', in quanto le verità rivelate sono consone ai postulati della natura umana, all'essenza dell'uomo, ma trascendono la contingenza. La filosofia, quando affronta alcune questioni che sembrano travalicare il suo ambito, può dire qualcosa almeno per via di congetture probabili, cioè ragionevoli. Con ciò, Rosmini riconosce la distinzione del piano filosofico e di quello teologico, ma riconosce anche la reciproca integrazione e, conseguentemente, l'armonia tra ragione naturale e fede cristiana. La morte della persona non coincide con la fine assoluta dell'uomo, poiché l'integralità della vita umana trascende la contingenza del tempo. La vita eterna si svolge nel tempo e nella storia, ma è anche al di là dello spazio e del tempo. La vita eterna non è la semplice continuazione di un presente vissuto, ma è altro dal tempo. L'essere non si riduce al tempo cronologico e seriale, come invece vuole l'esistenzialismo heideggeriano, di cui il pensiero debole è una propaggine. Nella Rivelazione cristiana la vita eterna è Dio stesso rivelato nel Volto di Cristo che salva e redime il mondo e l'uomo.

14. *Neuroscienze, fenomenologia e metafisica*

Nell'età contemporanea molti scienziati, filosofi, sociologi hanno maturato la consapevolezza che la realtà dell'essere umano e dell'universo è complessa ed è più ampia di quanto non vorrebbe far credere l'ideologia scienziata, materialista o idealista. Si avverte in molti contesti la necessità di affrontare la sfida anche della complessità, 'tornando alle cose stesse' o meglio alla 'verità integrale dell'essere', senza cedere a facili riduzionismi e semplificazioni incongruenti.

In primo luogo, è possibile riflettere sulla realtà della coscienza integrando il punto di vista scientifico e psicologico, fenomenologico e metafisico, morale e religioso, come è richiesto dal dinamismo dell'essere umano la cui esperienza integrale suppone l'unità metafisica di anima e corpo. A ciò si lega la riflessione filosofica sull'anima e sul corpo, la questione del rapporto tra il soggetto, il mondo e gli altri attraverso l'analisi dell'esperienza vissuta in prima persona da ogni soggetto.

Inoltre, la domanda metafisica sul Fondamento e sul Principio richiede di affrontare la questione della verità integrale dell'essere e conseguentemente il rapporto tra fenomenologia e metafisica.

Nella prospettiva dell'essere integrale che abbraccia anche l'esperienza vissuta dal soggetto in prima persona è possibile istituire un confronto tra la filosofia di Rosmini, la fenomenologia contemporanea e le neuroscienze.

Considerando l'insieme delle tematiche proposte, la *Psicologia* di Rosmini offre interessanti punti di convergenza e di approfondimento, in un senso proto-fenomenologico e metafisico, con

⁸² ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 199, p. 116.

la fenomenologia di Husserl,⁸³ che intende costruire una scienza delle essenze contro la visione riduzionistica del naturalismo positivistico e dello psicologismo, e con la filosofia di Edith Stein con cui emergono significative e sorprendenti affinità per quanto concerne l'empatia, la struttura metafisica della persona e il rapporto ragione e fede.⁸⁴

Un ulteriore aspetto da considerare con attenzione è rappresentato dallo straordinario sviluppo delle neuroscienze che, nel corso del Novecento, hanno raggiunto importanti risultati, scoprendo alcuni aspetti del funzionamento del cervello e del sistema nervoso, come anche dei meccanismi e delle cellule neuronali che sono concause neurobiologiche della coscienza. Le neuroscienze, pur fornendo importanti e irrinunciabili approfondimenti, non potrebbero da sole attingere all'unità e alla totalità dell'esperienza umana integrale che è e resta un mistero metafisico.

In relazione a quest'ultimo aspetto, il riferimento a Rosmini è pertinente per diverse ragioni. In primo luogo, in tutte le opere di Rosmini è documentato lo straordinario e progressivo interesse che egli dimostra nei confronti della neurobiologia dell'Ottocento. Da questo atteggiamento costruttivo di possibile integrazione tra le scienze filosofiche e quelle biologiche ricaviamo l'esigenza di sostenere lo sforzo mai concluso di estendere la conoscenza umana sul funzionamento del cervello e del sistema nervoso, vera grande sfida del progresso dell'umanità, ma anche la sollecitazione a cogliere la sfida della complessità antropologica al riparo da ogni forma di riduzionismo neuroscientifico che non restituisce valore alla scienza e alla realtà, ma finisce per ridicolizzare e rendere incomprensibile la verità integrale dell'essere umano e delle sue molteplici dimensioni.

Nella filosofia di Rosmini possiamo individuare tre aspetti fondamentali che riguardano la coscienza.

Negli scritti giovanili Rosmini utilizza l'espressione «coscienza pura» per indicare la realtà essenziale e costitutiva dell'uomo e della sua anima. Tuttavia, Rosmini approfondirà la sua indagine antropologica nella *Psicologia* e nella *Teosofia*. In queste opere della maturità la dimensione spirituale del soggetto, che vive il proprio corpo in maniera essenziale e costitutiva nell'anima, verrà indicata con l'espressione «sentimento fondamentale corporeo». Nella molteplice variazione terminologica, che è in sintonia con un graduale approfondimento metafisico, il sentimento fondamentale sostanziale non è altro che l'anima che nella sua essenza è forma del corpo. Husserl ha utilizzato nei suoi scritti la stessa espressione che però nel caso di Rosmini indica la dimensione metafisica del sentimento fondamentale da cui deriva la coscienza di sé. Infatti, l'io per Rosmini è la coscienza che il soggetto ha di sé e che viene acquisita in quanto si tratta dell'autocoscienza. La percezione metafisica del sentimento fondamentale corporeo sradica ogni forma di soggettivismo,

tale sentimento è sostanza perché indica il primo atto del soggetto il quale rimane identico a sé nonostante le accidentali modificazioni. In questo senso, il sentimento è definito [...] l'essenza sostanziale

⁸³ Per approfondire questo confronto si rinvia al volume curato da M. NOBILE, *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli studi di Trento, Trento 2020.

⁸⁴ Cfr. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit.

dell'anima. Ciò non toglie, però, che sia proprio l'IO in continuo divenire il punto di partenza cronologico dell'indagine e quello reale che sente, vuole, pensa, opera ma che è sempre il medesimo IO, sul quale è possibile riflettere per iniziare l'analisi esistenziale.⁸⁵

Vi è poi una seconda accezione della coscienza che rinvia alla consapevolezza di sé, della realtà e del mondo che viene acquisita sulla base di un preciso riferimento ontologico metafisico, chiaramente riconosciuto da Rosmini, che è l'anima. Su questo significato si intravede la consonanza con la tradizione neuroscientifica e psicologica che da qui prende le mosse per risalire alla ricerca delle condizioni di possibilità che per Rosmini sono di natura metafisica. Infine, il significato della coscienza morale, nucleo fondante dell'essere e dell'agire personale, a cui Rosmini dedica un vero e proprio trattato, è un'altra grande questione che viene affrontata da molteplici punti di vista, ovvero quello della filosofia morale, la prospettiva teologica, la psicologia dell'azione e infine la neuroetica. La concezione ideologica del materialismo neuroscientifico si basa su una tendenza riduzionistica e astratta che esclude l'esigenza di reciproca integrazione tra diverse dimensioni della realtà umana. Con ciò si perde l'*humanum* e non si restituisce affatto oggettività e valore alla scienza che è essenziale al progresso e allo sviluppo e alla conoscenza integrale. Oltre a ciò, esistono infinite cose che sorpassano la scienza e che riguardano lo spirito umano e l'anima, il bene spirituale e morale, a cui non si può certo negare il valore e la consistenza reale. Le analisi neuroscientifiche, correlate alla questione del soggetto agente e dell'agire morale, dovrebbero piuttosto favorire il dialogo interdisciplinare di cui pure necessitano le neuroscienze dell'etica e l'etica delle neuroscienze.

A ben vedere, la distinzione husserliana tra *noesi* e *noema* si ritrova nel pensiero di Rosmini che svolge l'indagine sull'origine delle idee e sul fondamento della conoscenza umana approdando a un esito metafisico che si manifesta già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ma si perfeziona soprattutto nelle opere della maturità come la *Psicologia* e la *Teosofia*, che coincide con la metafisica della creazione e dell'Amore.

Il rapporto tra il soggetto e le essenze o idee universali, di cui parla Husserl, si chiarisce nell'analisi rosminiana della conoscenza grazie all'individuazione del fondamento metafisico dell'universalità dell'essere o essere ideale. Tale forma universale, oggettiva indeterminata, è la forma di ogni conoscenza umana che conferisce il carattere di universalità alle essenze specifiche delle cose. In questo modo si supera la prospettiva trascendentale kantiana e si procede oltre la fenomenologia husserliana, di cui pure occorre riconoscere la validità, per riconoscere il mondo oggettivo della verità trascendente che si caratterizza come il divino nell'uomo da non confondere con Dio, il lume della ragione che proviene da Dio e non dall'uomo o dalle sensazioni. Questo carattere metafisico della trascendenza della verità, che è anche immanente nell'uomo e si manifesta nel carattere universale delle idee acquisite e derivate dal contatto di essere e sensazioni, completa la trascendenza fenomenologica e la integra con la trascendenza metafisica che ne è il fondamento.

Per altro verso Husserl, precisando il significato del termine fenomenologia e il metodo dell'indagine fenomenologica, ha avviato il percorso fenomenologico che si è sviluppato in

⁸⁵ Ivi, pp. 387-388.

molteplici direzioni e ha subito diverse interpretazioni. Di tutti gli sviluppi della fenomenologia è difficile rendere conto.

Sul tema dell'intuizione intellettuale in Husserl e in Rosmini possiamo precisare quanto segue. In riferimento alla tematica dell'intuizione in Husserl, lo studio condotto da Levinas appare imprescindibile.⁸⁶ Husserl ed Edith Stein indicano l'intuizione eidetica come fulcro del metodo fenomenologico. Occorre rilevare che l'intuizione intellettuale di cui parla Rosmini è innanzitutto intuizione dell'essere ideale e oggettivo che è principio e forma della conoscenza e di ogni altra intuizione categoriale, quale stabile fondamento e condizione di possibilità della conoscenza. Affrontando la problematica gnoseologica nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini si propone di indicare il fondamento metafisico del conoscere, come Michele Federico Sciacca ha precisato nei suoi scritti e in particolare nei *Principi della metafisica rosminiana*.⁸⁷ Alla luce di tali considerazioni, Tilliettes precisa che «[l']intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl».⁸⁸ Al di là della questione storiografica, che rende difficile l'accostamento e il confronto tra filosofi vissuti in periodi e contesti diversi, la questione è filosofica perché ripropone la domanda sul rapporto che intercorre tra fenomenologia e metafisica.

La fenomenologia contemporanea (Husserl, Edith Stein, Merleau Ponty, Ricoeur, Marion) ha evidenziato la rilevanza antropologica del concetto di vita vissuta in prima persona, della corporeità e il carattere intenzionale della coscienza, scoperto da Brentano. Nell'integrazione della prospettiva fenomenologica con quella ontologica risalta il carattere oggettivo dell'intenzionalità conoscitiva, la quale è radicata nell'intuizione dell'essere intelligibile, ideale o oggettivo. Inoltre, nel contesto della soggettività metafisica il corpo è assunto nel suo rapporto e legame con il Sé.

Proseguendo nel confronto tra la filosofia rosminiana e la fenomenologia, la distinzione rosminiana tra corpo soggettivo e corpo extrasoggettivo si trova anche nella fenomenologia di Husserl che distingue *Korper* e *Leib*. Anche il modo in cui Rosmini rintraccia il fondamento ontologico del 'sentire' è un metodo che si può definire fenomenologico, anche se il fondamento del sentire, del conoscere e della percezione intellettuale è metafisico.

Rosmini definisce il 'sentimento fondamentale corporeo' come 'sentimento vitale'. Questa espressione viene utilizzata da Edith Stein. Un altro aspetto comune a Edith Stein e Rosmini è la relazione tra indagine fenomenologica e riflessione metafisica. Tale impostazione suppone il costante riferimento al pensiero di Aristotele e soprattutto alla filosofia di san Tommaso d'Aquino, di cui entrambi mostrano di condividere l'istanza realistica che emerge nella metafisica dell'atto di essere. La concezione dell'anima come forma del corpo è espressione di un'affinità tra Rosmini e Edith Stein che, in alternativa alla visione riduzionistica del naturalismo e del positivismo,

⁸⁶ Cfr. E. LEVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.

⁸⁷ Cfr. M.F. SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, in ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963, pp. 105-135.

⁸⁸ X. TILLIETTES, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. TOMASONI, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320.

svolgono un'indagine psicologica nelle profondità dell'anima, protesa e aperta alla verità trascendente.

silvio.spiri@gmail.com

(Istituto Superiore di Scienze Religiose Metropolitano "Don Tonino Bello" - Lecce)

BIBLIOGRAFIA

- Sant'Agostino**, *De Trinitate*, a cura di G. Beschin, Città Nuova, Roma 2003.
- A. Ales Bello**, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 251-264.
- E. Baccarini**, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981.
- F. Bonatelli**, *La coscienza e il meccanismo interiore. Studi psicologici*, Minerva, Padova 1872.
- D. Dennett**, *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.
- M. Galvani**, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini e Edith Stein*, Tab edizioni, Roma 2020.
- M. Heidegger**, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- E. Husserl**, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, intr. di E. Franzini, vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.
- E. Husserl**, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008.
- E. Husserl**, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, tr. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008.
- E. Levinas**, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.
- J. Maritain**, *L'umanesimo integrale*, tr. di G. Dore riveduta dall'autore, presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1964.
- E. Mounier**, *Personalismo*, Ave, Roma 1964.
- E. Mounier**, *Il trattato del carattere*, saggio introduttivo, nota bibliografica e cronologia essenziale di G. Campanini, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- Th. Nagel**, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- M. Nobile** (ed.), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli studi di Trento, Trento 2020.
- P.P. Ottonello** (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. Raschini, Napoli 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998.
- N. Pisapia**, *La coscienza*, Il Mulino, Bologna 2024.
- M.A. Raschini**, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999.
- C. Riva**, *Origine del principio intellettuale in A. Rosmini*, in «Teoresi», X, 1955, 3-4, pp. 268-295.
- G. Rizzolatti**, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2008.
- G. Rizzolatti - C. Sinigaglia**, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- G. Rizzolatti - C. Sinigaglia**, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- A. Rosmini**, *Introduzione alla filosofia*, ENC vol. 2, a cura di P.P. Ottonello, Città nuova, Roma 1979.
- A. Rosmini**, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC vol. 24, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981.
- A. Rosmini**, *Antropologia soprannaturale*, ENC vol. 39, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983.
- A. Rosmini**, *Psicologia*, ENC vol. 9, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988.

- A. Rosmini**, *Psicologia*, ENC vol. 10/A, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1989.
- A. Rosmini**, *Teosofia*, ENC vol. 12, a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998.
- A. Rosmini**, *Teosofia*, ENC vol. 13, a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998.
- A. Rosmini**, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC vol. 4, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2004.
- M.F. Sciacca**, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963.
- M.F. Sciacca**, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963.
- M.F. Sciacca**, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1968.
- S. Spiri**, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, pref. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 2004.
- S. Spiri**, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.
- E. Stein**, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributo per una fondazione filosofica*, tr. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996.
- E. Stein**, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001.
- E. Stein**, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini - E.S. Costantini, pref. alla seconda edizione di A. Ales Bello, Studium, Roma 2003.
- E. Stein**, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello - M. Paolinelli, Città Nuova - Edizioni OCD, Roma 2013.
- X. Tilliette**, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995; tr. it. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001.



Spazia aperta

«Spazio aperto»: il titolo di questa rubrica vuole richiamare l'aprirsi del pensiero verso luoghi di riflessione e meditazione non circoscritti, non definiti dentro angusti limiti, ma orientati alla multiforme varietas della speculazione filosofica. Per invitare chi legge a cercare di annodare i fili di una meditazione mai interrotta nei secoli e dischiudere prospettive, forse, non ancora del tutto esplorate. I temi scelti dalle autrici e dagli autori di questa rubrica nel presente numero di «Rosmini Studies» attestano eloquentemente l'intuizione originaria che ne sta alla base. Che si tratti di Heidegger (esaminato nel confronto con Severino, negli articoli di Tarquini e di Spanio, o con Caracciolo, nell'articolo di Germano), di Marías (Ferraro), Stein (Ghigi), Berkeley (Bertini) o Cusano (Leinkauf), le lettrici e i lettori sono infatti, se così si può dire, invitati a mettersi sulle tracce di quell'idea dell'essere che, com'è noto, sempre e anche è, per Rosmini, uno spazio aperto sull'assoluto.



THOMAS LEINKAUF

IMPRECISION, LEVELS OF INTENSITY, GRADES OF REALITY

PRESUPPOSITIONS OF NICHOLAS OF CUSA'S CONCEPTS OF PRECISION, CONTRACTION AND 'MORE AND LESS' IN MEDIEVAL PHILOSOPHY

In traditional medieval ontology, based primarily on Greek and specifically on Aristotelian presuppositions, every being is well defined by its proper noetic structure or by its substance. The corresponding or adequate conceptual counterpart of this noetic structure, what Aristotle called the “logos tês ousías”, and Plato, before him, the “idea” of it, is essentially a definition with the logical basic form of a proposition which connects a predicate term with a substantial term indicating the relation between genus, specific difference and accidents.

1.

In traditional medieval ontology, based primarily on Greek and specifically on Aristotelian presuppositions every being is well defined by its proper noetic structure or by its substance. The corresponding or adequate conceptual counterpart of this noetic structure, what Aristotle called the *logos tês ousías*, and Plato, before him, the idea of it, is essentially a definition with the logical basic form of a proposition which connects a predicate term with a substantial term indicating the relation between genus, specific difference and accidents. The ‘being’ of a thing consists precisely in that intelligible or noetic structure, for Plato in its idea” for Aristotle in its essence or *ousia*. At least in the realm of what the medieval thinkers called the *lumen naturale*, which refers to the natural, explicitly non-theological potencies of the human intellect *in statu viatoris*,¹ the equation between the ontological structure (the essence or being of a thing) and its

¹ MARSILIUS OF INGHEN, *Quaestiones sententiarum*, I, qu. 42, art. 2, Argentorati 1501 (Frankfurt/M 1966), f. 176va: „(...) lumen naturale vocatur lumen intellectus creati fundatum in principiis per se notis vel in principis notis per sensum, memoriam et experientiam, vel quod est aliquid

rational definition (the concept or ratio of a thing) is valid (but not always absolutely precise) and, therefore, every rational and sense data based knowledge could be a trustful mirroring of nature's real being. Naturally there are different levels of precision regarding this real being of natural things, precision, however, which originally lies not only on the side of epistemology (human knowledge), but in the very being or nature of being itself.² Just in traditional Greek ontology: nature or *physis*, for example, could never arrive, from its very structure of being which is subjected to space, time and movement (or change), to the level of precision that is proper to mathematics or logical dialectic (referring to Aristotle this is also the position of Albertus Magnus, *Commentaria in libros Analyticorum posteriorum* II, pars III, 6; Ed. Borgnet, Paris Vol. II, 203a-

eorum, vel omnia ista simul, seclusa illuminatione superiori quae fit per fidem. Unde lumen naturale ita habetur ab infidelibus sicut a fidelibus. Lumen supernaturale voco quod non potest intellectus viatoris attingere, nisi adiutus revelatione divina vel fide (...)“; II, q. 1 (1392-94?), art. 2, f. 205rb-va; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 6, Biblioteka Jagiellonska, Kraków, Cod. 709, f. 157v: „Lumen naturale voco noticiam veritatis surgentem ex principiis per se notis vel notis per experientiam, vel ex his duobus simul, vel que est noticia alicuius talium per se notorum principiorum probabilium, quam suorum oppositorum“ (quoted in Mieczysław Markowski, Die wiederaufgefundene ursprüngliche Fassung des Kommentares des Marsilius von Inghen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: MAARTEN J.M. HOENEN, PAUL J. J. BAKKER (Eds), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, p. 175-195, p. 193. Avicenna's discussion of light (lux, lumen, radius, color) and light-radiation/-communication in his *Liber de anima seu sextus naturalium* (ed. Simone Van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill 1972, Pars tertia, cc. 1-4, p. 169-212 is a good example for a basically naturalistic approach (following Aristotle's *De anima*, naturally) to the problem. On his influence see Hasse, Avicenna's *De anima* in the Latin West (note 13), p. 107-127. The problem of intensity (*intensio-remissio*; *magis-minus*) is only one time mentioned in the context of vision (*visio*) and problems of optics, but not discussed more deeply see c. 5, p. 220-221. It is, however, interesting that Avicenna at times refers to metaphysical processes to be able to keep an open horizon for tricky physical problems, see c. 7, p. 260: “possibile est enim ut affectiones aliquorum in aliqua (f. e. light-radiation on surfaces or mirrors) fiant sine offensione, sicut est possibile ut non corpus agat in corpus sine offensione, sicut Deus et intellectus et anima. Ergo [!] non est mirum si unum corpus agat in aliud corpus sine offensione (...)”. Most important is here the meaning of “simulacrum”, “similitudo” and “forma”, see p. 260-267; c. 8, p. 268-272.

² NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de sapientia* I n.40; h V, p. 73: „in mundo [!] enim praecisione carente adaequata mensura ac similitudo est impossibilis“. In Cusanus' perspective this categorical non-precision leads to compensational and positive concept of ‚conjecture‘ on the side of epistemology (avoiding recently upcoming developments of late-medieval scepticism as, for example, in Nicholas of Autrecourt and others). See his ingenious text *De coniecturis* (h III).

b).³ This kind of imprecision holds also for the realm of moral acting just because all our ethical

³ But, nonetheless, the problem is present, see the discussion Albert presents in his *Physica* (an explanation of 'scientia naturalis' with Aristotle and Avicenna in the background), Lib. I, tract. 1, c. 2; *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum, Vol. IV/1, f. 3 B-5 A regarding the position of Heraclitus who is presented as having argued: „(obiecta) Heracliti, qui licet de omnibus diceret nihil sciri de eis [?], dixit tamen hoc specialiter de physicis“ (f. 3 B). Heraclitus, as referred by Albert, put three main reasons why we could not 'know' anything precisely (scire secundum esse, secundum rem) about nature or natural beings: (i) secundum suum esse et in eo quod sunt et secundum quod sunt, sunt infinitas differentias habentia“ – these infinite differences and determinations human intellect is unable to grasp and to know (f. 3 B); (ii): because there exist only particular or individual objects, knowledge would only give definitions of these, „secundum esse cuiuslibet particularis (...) erit altera [sc. definitio]“ and therefore equivocal, „nunquam erit scientia de aliquo quaesito in physicis, sed tantum existimatio quaedam“ (f. 3 B); (iii): the fundamental unstableness of natural beings hinders any substantial concept of them, „omnia physica motui subiacent et mutationi; nunquam ergo in eode statu permanent. De talibus autem non est scientia, quae solummodo necessaria est“ (f. 4 A). Albert's answer ad (i): „Nec est verum quod esse completum in naturalibus diversificetur in individuis signatis quemadmodum in speciebus, quoniam in speciebus per principia essentialia diversificatur, sed in individuis multiplicatur tantum per dispositionem materiae, ad quae nunquam ex principali intentione respicit natura“, this means: there is scientific knowledge regarding the essential dimension in nature, and there is only estimative (aestimativa) or problematic knowledge regarding the realm of accidental (individual) being (c. 6, f. 11 B: aestimativa, quae est pars animae sensibilibus), ad (ii): we have to differentiate the „esse physicum“ between „ea a quibus est“ and „ea in quibus est“, the first are the principles „quae uno modo secundum rationem diffinitionis sunt constituentia esse in tota specie, et ideo ibi univocatur [!] diffinitio“ and these are nonetheless varying between different species: „sunt variata, sed non impediunt scientiam, quia sunt producta a natura per accidens (...) et non propter se“ (f. 4 B) – the individuality is radically based on matter (dispositio materiae); ad (iii): the natural being, f. e. „lignum“ 'secundum esse' (secundum esse ligni) is not „instabilis“ and therefore object of knowledge and science; the same being, „in eo quod est hoc lignum, quod est haec cedrus vel haec palma“, is only object of sense experience and meaning (f. 5 A). See for „individuum vagum“ Lib, I, tract. 1, c. 6; f. 11 B: „Dicamus ergo, quod individuum vagum est, cuius natura contracta et particulata certificatur per suppositum indeterminatum“; f. 12 B: „secundus autem modus cognitionis totus est in sensu et est per viam compositionis, ubi proceditur a simpliciori indistincto ad compositius distinctum. Et ille processus est scientiae naturalis proprius et nullius alterius scientiae, quia nulla alia hoc modo accipit universale pro confuso (!) secundum esse in particulari nisi ipsa, et ideo universale secundum solam ipsam est in sensu notius“. See the formulation „intentio qualitatis essentialis“, Lib, II, tract. 2, c. 2; f. 101 A, „quae de re abstrahitur secundum quod sub forma ultima perfecta significatur“.

activities are necessarily submitted to spacio-temporal conditions and beforehand, to psychological intentions. It is not justice, that is ‘more or less’ justice or just, but it is our acting that could be ‘more or less’ just. For Aristotle, a substance or an *eidos*, cannot receive different grades of intensity, as, for example, accidents like colours can do: there are, evidently, different grades of red or blue (*Categoriae* 8, 10b) – but we cannot say that there are substantially different grades of essential being like man or, in its individual representation, Socrates, or, even, triangles – because a triangle as a triangle cannot be ‘more’ or ‘less’ triangle, it can differ only in size, extension, quantity (*Categoriae* c. 14; *Physica* V 1-2, *Metaphys.* X 12).⁴ In late antique commentary tradition, for example in the doxographic parts referring to Plato’s philosophy, and I want to take as example Simplikios’s commentary on Aristotle’s *Physica*⁵, we can read the following: since

⁴ Therefore Aristotle, and with him the Scholastic tradition, introduced the difference between continuous motion (*motus*) and immediate change (*mutatio*), the latter, for example, exemplified by generation and corruption of substances, *Metaphysica* X 12: there is no succession of ‘more or less’ intensive states of a substance in its coming into being! Motion is, however, a continuous succession of states of an accidental determination of a substance or essence (regarding quantity, quality or place). Our problem here concerns, naturally, qualitative change as a continuous process with different stages or ‘grades’. The process itself was conceived, since Aristotle’s *Categoriae* c. 14, as a “fluxus alicuius entis in id quod est terminus motus (=perfectio)”, AVICENNA, *Liber primus naturalium, Tractatus secundus*, cap. 2, ed. Van Riet, Janssens, Allard, Louvain (Peeters) 2006 (Avicenna latinus VIII/2), p. 174-185, p.180: “intensio nigredinis est eius fluxus, aut intensio subiecti in sua nigredine et eius pertransitio in ea, motus est, non nigredo intensa”; Albertus Magnus, *Physica* III, tract. 1, c. 3; *Opera* ed. Borgnet III, Parisiis 1890, f. 183a-202b. Becoming black, as a qualitative process (*nigrescere*), or getting higher (*ascendere*), are processes as ‘fluxus’ (*nigredo fluens, ubi fluens*) in direction of a certain end, see Anneliese Maier, *Die Wesensbestimmung der Bewegung*, in: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhunderts*, Romae (Edizioni di storia letteratura) 1949, p. 11-13 and note 14 below. It is important to see that the ‘fluxus formae’ is explicitly not to understand as a modification of the form itself (of its essence), but only as a *modus essendi* of it (of its *esse*). This prepares exactly the systematic differentiation we are introducing in section II. The ‘fluxus’, insofar as it becomes (for example with Peter of Alnwick, *Quaestiones, Bononiae* ca. 1323, Ms Vat. Palat. Lat. 1805, f. 148-151) a ‘formal’ determination of motion (*motus est formaliter fluxus*), extends in and with itself a kind of ‘realm’ or ‘latitudo’ with a sequence of states of the moved thing, comparable to the ‘latitudo’ of qualitative grades we will find in the process of qualitative change (of, for example, colors).

⁵ SIMPLIKIOS, *Commentaria in Aristotelis Physicam*, p. 247,30-248,20 Diels = Hermodoros fr. 7 Isnardi-Parente (Test. Plat. 31 Gaiser). Simplikios, trying to demonstrate the Platonic-background of Aristotle’s concept of matter, is referring to Porphyrios’ *On Matter* (*Peri hylês*), where he found a report of Derkylides’ book on Plato philosophy (book XI on matter) presenting a long quotation of the direct pupil of Plato Hermodoros See J. HALFWASSEN, *Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweifelt*, in THOMAS KISSER, THOMAS LEINKAUF (EDS), *Intensität und Realität. Systematische*

in the hermeneutical perspective of Simplicios Plato is presupposing firstly that matter (*hylê*) is in itself infinite and without limits (*apeiron kai ahoriston*) and that it is therefore, secondly, in all its existing parts dominated by the principle of ‘more and less’ (*mállon kai hêtton*), it follows, thirdly, that: “in all being some beings are on or in themselves (*kath’hautá*), like man or horse (Aristotle, Cat. 1b28), others are in relation to others (*pròs hétera*), and from these some are in relation to their opponents (*enantía*), as good to bad, others in relation to related things (*tà pros ti*)”. And, as Simplicios continues his interpretation: “In regard to all being that is structured by the relation ‘big-small’ (*mega kai mikrón*), these are all receiving a ‘more and less’ (*mállon kai hêtton*)”. The ‘more and less’-beings are again subdivided in defined (*hôrisména*) and non-defined (*ahórista*). For Plato, in fact, all being is divided in eternal-noetic, unchangeable entities, the ideas, on the one side, and in material and phenomenal changing entities on the other side, a division which later authors compared to Aristotle’s *kath’hautó* and the accidental being. In this division the changing, undetermined entities are submitted to the ‘more and less’, that is to degrees of intensity or of mass.

Generally, one can say, Plato and Aristotle, and with them the tradition up to the times of Nicholas of Cusa and the early 16th century thinkers, put the realm of relativity and differences of intensity on the side of accidental and non-perfect being. In the Greek tradition positive being is always autonomous and independent, negative being, on the other side, relational and dependent. Even in the realm of relational-accidental being, as we just heard from Simplicios, the opposite or contrary beings are ‘more’ beings than purely relational beings: the opposition of good-bad or just-unjust, for instance, is qualified by exclusive existence – if there is something good or just it is impossible that it could be at the same moment and in the same viewpoint bad or unjust. The good doesn’t exist because its being depends on the existence or the necessary presupposition of the non-good or bad. Instead, the relational beings as for example ‘big-small’ or ‘up-down’ are always and only existing in relation to each other: the big is big only and exclusively in relation to the small, what is up is this only insofar there is something (at the same time) down. And, additionally, the ‘good’, the ‘beautiful’, the ‘just’ are seen by Plato and Aristotle as self-sufficient, independent, and perfect unities, their contraries are dependent and imperfect depravations of the formers. Consequently, they are submitted to the quasi-material realm of the ‘more-and-less’, they (the bad, ugly, unjust beings) show a nearly infinite number of variations and gradations. It is impossible in ontologies of this basically Platonic background that that what is submitted to processes of perfection or degradation, or coming to be and vanishing, of growth and decay, could exist without levels or grades of intensity and the criteria of ‘more and less’. On the other side, what is perfect and ideal, the ideas, is not and cannot be part of these processes of infinite unfolding and enfolding, of expression and recession and so forth.

2.

The real problems arises with the concept of 'quality': if quality is an accident, as it is for example in Aristotelian ontology⁶, then the following question is unavoidable: 'is a change of intensity or of grades of a quality x something that happens regarding that quality itself (as an abstract form) or something that takes place only regarding the being that participates in that quality x, id est: the quale or the qualia'? It is important to see that the decision for the qualia, that is the different individual beings which partake in a quality, as bearers of the gradation of 'intensio-remissio', which excludes that the quality itself (kath'hautá) has grades, is a consequence of Porphyry's commentary of Aristotle's Categories, c. 8 (CAG IV/1, p. 137s), taken over by Simplicios in his own Commentry (CAG VIII, p. 283ss): the modes of participation (participationes) take place in the participants (participantes), not in the participated, abstract quality (or form) itself. The scholastic tradition, knowing the Aristoteles Latinus perfectly, reformulated the basic problem as "intensio secundum formam ipsam (or: secundum essentiam)" or "intensio secundum participationem subjecti (or: subjectum inhaesionis)". The main question in the whole

⁶ I give the text of the Aristoteles Latinus, Praedic., pars 2 div. 4 [c. 8, 8b25-11a38]: "Est autem qualitas eorum quae multipliciter dicuntur. Et una [1] quidem species qualitatis, habitus et dispositio dicitur ... Aliud ... genus qualitatis [2] est secundum quod pugillatores vel cursores, vel salubres vel insalubres dicimus, et simpliciter quaecumque secundum potentiam naturalem vel impotentiam dicuntur ... Tertia vero species [3] qualitatis, passibiles qualitates et passionis: sunt autem huiusmodi, ut dulcedo et amaritudo et austeritas et omnia his cognata; amplius autem et calor et frigus, et albedo et nigredo ... Quartum vero genus qualitatis [4] est forma et circa aliquid constans figura; amplius ... rectitudo et curvitas". It is important to see that qualities of the type 4, that is geometrical figures, do not receive the 'more and less': a bigger rectangular is no 'more' rectangular than a smaller one! Just Aristotle makes Categ. 14, 15a a clear cut difference between quantitative change = augmentation and a qualitative change = alteration, and their independent movements. See generally Anneliese Maier, *Das Problem der intensive Größe in der Scholastik (De intensione et remissione formarum)*, Leipzig (Keller) 1939, p. 7-15, Maier quotes at p. 7 *Categoriae*, c. 8, 10 b 26 ss in the version of Boethius (Migne PL 64, col. 256-7): "Suscipit autem qualitas magis et minus, album enim magis et minus alterum altero dicitur, et justum alterum altero magis et minus dicitur. (...) Alia igitur, quae secundum eos affectus dicuntur qualia qualia, indubitanter recipiunt magis et minus. Grammaticior enim alter altero dicitur, et justior, et sanior; similiter et in aliis"; Solère, *The question of intensive magnitudes* (note. 36), p. 584-585. On Richard's of Kilvington *Utrum qualitas suscipit magis et minus* (Paris, Ms. Bibliothèque nationale latin 16.401, f. 149v-166v; Biblioteca San Marco Marciana Ms VI 72, 2810, f- 89rb-101va) see E. D. Sylla, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320-1350*, New York-London 1991, p. 435-446; Paul J. J. Bakker, *Marsile d'Inghen, est-il l'auteur d'une question De tactu corporum duorum?*, in: *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, ed. Maarten J.F.M. Hoenen, Paul J.J. Bakker, Leiden-Boston-Köln (Brill) 2000, p. 121-122.

debate was: 'how precisely is the relation between a form or a formal quality and the addition or diminution of intensity'? If forms are, in the Platonic and, also Aristotelian tradition unchangeable unities, representing a genus a species or an individual substance, they were understood 'sicut numeri',⁷ and if qualities are such formal entities, how can there be any change in intensity or in regard to in-or decrease of quantity-quality, for example 'more or less' red, warm, big, fast etc.? For the debate which I cannot outline here in any more differentiated way, a further argument entered the scene with Augustine's argument that one has to be aware that there is a difference between the *quantitas molis*, that is: the pure quantitative extension of a being (more or less big, more or less extended in the sense of *constrictio-dilatatio*), and the *quantitas perfectionis* or *virtutis*, that is: the perfection of a qualitative dimension of a being (more or less warm, luminous, red). If an individual is, for example, ethically more perfect (*maius virtute*), we cannot say that it is quantitatively bigger (*maius mole*)⁸ or that the intensity or the grade of ethical perfection would be comparable to, for example, its length. In the scholastic discussion between 1100 and 1300 the main concern has been, however, not the dimension of sensitive qualities or modes of individual affection like luminosity or temperature, but a typical Christian question, discussed in the Peter Lombard's Sentences, regarding divine charity and its reception by individual believers and "subjects" of faith⁹. The problems: how is charity communicated from the Holy Spirit

⁷ (GILBERTUS PORRETANUS), *Liber sex principiorum*, ed. A. Heysse: Opsacula et textus VII, p. 8: „forma est simplici et invariabili essentia consistens“, see also the last chapter on De magis et minus, p. 30ss: Gilbert gives more a semantical or logico-semantical interpretation, as also Albertus Magnus (see Aristotle, Topica III 5); Aristoteles, Metaphysica VIII 3, 1043a-1044a, Aristoteles Latinus: „formae sunt sicut numeri“; V 14, 1020b: every number is equivalent to a species. The Platonic background, preserved in Aristotle Metaphysica X 1, 1052b, is referring all numbers substantially to the One as their respective source and fundament, see Dante, De vulgari eloquentia I 16, 2; De monarchia III 11, 1. Avicenna discusses in his Liber de philosophia prima sive scientia divina, Tractatus 3, c. 2, ed. Van Riet, p. 107-109 different grades or intensities of unity (unum) as „unum per accidens“ or „unum per essentiam“, the latter realizing unity in a „higher degree“ (dignior), p. 113: „ex praedictis cognosces quae earum est dignior unitate et quae prius meretur eam, et scies quod unum genere dignius est unitate quam unum comparatione, et unum specie dignius est eo quod est unum genere, et unum numero dignius est uno specie“. This concept of a concomitant unity is essentially non Neo-Platonic, because the 'unum' or 'unitas' is ontologically not independent from being or thinking what it is, for example, in Plotinus.

⁸ AUGUSTINE, *De trinitate* VI, c. 7: „Deus dicitur magnus, bonus ... non enim mole magnus est, sed virtute; c. 8: „in iis enim quae non mole magna sunt hoc est maius esse quod est melius esse“.

⁹ Therefore, the locus classicus of the whole debate on intensity is: Petrus Lombardus, I sent., dist. 17, 5 (Quaracchi 1916, I, 111; PL 192, col. 566s): „Utrum concedendum sit quod Spiritus Sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur vel detur“; II, dist. 27, c. 2-3 (Quaracchi I, 444s): „sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur“. In confrontation to Aristotle the important change is: charity or light has no opposites

to the subjects of faith? Where is the origin of the differences of intensity or modes? How is the increase or augmentation to be understood? In the pre-Thomist scholastic debate the increase of charity is understood, therefore, following Augustine, as an augmentation (*augmentum*), not of the quantity of mass (*quantitas molis*), but regarding the quantity of perfection or virtue (power). In the following debate the increase of charity has been compared or understood for reasons of clarification, analogically to the increase or “intension” of perceptive qualities as light or colour. There is also a systematic analogy to Aristotle’s difference between increase-diminution *secundum modum participati* (quality itself) or *secundum (modum) participationis* (the *qualia in rebus*). I cannot discuss all that here now, important is, as a result, the identification of the *quantitas virtutis* with quality! All differences of power, dynamics, intentionality could, therefore, be interpreted in analogy to sense phenomena like levels of brightness or heat or velocity. Also, in 14th century and early modern prolongation of that particularly Christian debate on charity, that is: primarily in the Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, this basic insight is present. For example, in the *Ordinatio*, the Oxford Sentence-commentary of Duns Scotus, always in the 17th distinction of the first book we can read a direct quotation from Augustine: “in iis enim quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse”, “in those beings which are not great in their mass or weight, what is bigger is what is better” – Augustine-Duns Scotus switches here from *maius/maior* to *melius*, that is: from quantity to quality.¹⁰ In his *Ordinatio* Duns is saying also, and this comes now closer to what I’m intending to do here, that the

(as, for example, other qualities) and, therefore, cannot be submitted to alteration in Aristotle’s sense, where the alteration of a quality (becoming more or less so) presupposes its preponderance over its opposite via the dominance of act over potency (*Physica* V 2, 226b; VII 4, 229a; *Topica* III 5, 119a). Nevertheless, since Peter Lombard medieval thinkers accepted an increase (augmentation, *auxêsis*) of quality, presupposing countable parts where there are, exactly speaking, no parts at all. “Intensification is addition without quantities: an addition of parts of a quality” (see Solère, *The question of intensive magnitudes* [note 31], p. 585). See our alternatives A and B below and the problem of introducing ‘parts’ in the unity of an essence.

¹⁰ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 8, p. 1, q. 3, n. 138-142; HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 367-375, 383-386; dist. 19, q. 1, n. 8 (Vat. V 267 f): *quantitas virtutis*. See Augustinus, *De trinitate* VI, c. 8, n. 9: “In iis enim quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse”; *De quantitate animae* III,4; XVI,30: “ea vero inter virtutes quae appellatur animi magnitudine, ad nullum spatium, sed ad vim quondam, id est potestatem potentiamque animi relata recte intelligitur”, this (see Solère, *Les degrés de forme*, note 13, p. 130) goes back to Plotinus II 9, 17, 9-10: τὸ γὰρ ἐκεῖ mega (en toû nôêtou) consists in power or force (dýnamis), Porphyri, *Sententiae* XXXV, ed. Lamberz 1975. In the Greek, and also the Latin, tradition there has been established, since late antiquity, a terminological difference between quantitative and qualitative differences: the quantitative is called meîzon kaì élatton = maius et minus, the qualitative, instead, mállon kaì hêtton = magis et minus, see Martianus Capella, *De nuptiis* IV 370-382; Boethius, *Consolatio* III,10; Thomas Aquinas S. th. II/1, q. 52, a. 2.

quantity of perfection or power in the Augustinian sense of 'quality' is, as a certain determined grade of perfection, only to be found in the contracted individual beings, for example in values or grades of color, not in the quality of this or that color (red, green, blue) itself. Several discussions are merging here: Firstly, the heritage of the Thomist debate on the difference between *essentia* and *esse* – with Thomist authors like Aegidius Romanus, Henry of Gent and others, this difference has been connected with the difference of *secundum essentiam* and *secundum participationem subiecti* (is intensity or gradation regarding essence or being?).¹¹ Secondly and here, naturally, the Aristotelian division between the quality and the qualified, between the participated and that which participates, between the quality as form or essence and the formed substrate (suppositum) reemerges, because of the ongoing continuous commentating on his text on the categories.¹² Are the levels or grades of intensity to be located in the essence of an *x*, in the '*qualitas ipsa*', in the Sentences-commentaries this is always the '*caritas ipsa*' (but Thomas introduces in his *Summa theologiae* also light or color),¹³ or in the mode of the participation of this essence-

¹¹ Marsilius of Inghen, for example, accepts degrees of perfection in being (*entitas*) in so far as this perfection of an entity is proportional to its 'being' (*esse entitatis* as *esse essentiae* or *esse entis*?), so that the amount of being (as the amount of colour) determines the degree of perfection, see Sent. I, q. 38, a. 3 (ed. Hoenen [note 21]) p. 28-30; Marten J. F. M. Hoenen, Marsilius of Inghen. Divine knowledge in late medieval thought, Leiden-New York-Köln (Brill) 1993, p. 111-112. More basically, in interpretations on Aristotle's *Physica*, '*magnum-parvum*' or '*densum-rarum*', '*additio-diminutio*' could be easily understood as traditionally coined distinctions regarding matter (*materia*) insofar as matter is understood as '*corpus (esse)*', see Albertus Magnus, *Physica*, Pars I, lib. 1, tract. 3, c. 7, ed. Paul Hossfeld, *Opera omnia*, T. IV/1, Monasterii Westfaliorum (in aedibus Aschen-dorff) 1987, f. 49 AB.

¹² Duns Scotus, Ord. I, dist. 4, p. 2, q. unica, n. 12: "color '*hic*', singularis existens, non determinat sibi rationem suppositi (quia ratio suppositi propria non est in accidentibus [color=accidens], et licet sit in supposito substantiae, tamen in quantum intelligitur absque illa substantia in supposito – ut '*hic color*' existens – potest esse principium operationis realis, sicut si eadem albedo esset in tribus superficiebus, haberet unum actum realem, scilicet unam rationem disgregandi. Et si quaeras a me, de veritate huius propositionis '*hic color disgregat*', pro quo supponit ly '*color*', - dico quod supponit pro primo significato suo, puta pro '*hoc colore*' existente, non autem pro aliquo colore inferior ad hunc colorem, puta pro '*hoc colore*' in hac superficie vel illa, quia illa contrahentia colorem non sunt causae veritatis huius propositionis, sed est vera propter prima extrema".

¹³ Thomas Aquinas, I sent., dist. 17, q. 2: "sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem sicut aliae qualitates", presupposition, q. 2, a. 1 (Mandonnat 1929, I, p. 416): "augmentum caritatis simile (!) est augmentum qualitatum naturalium"; S. th. II/2, q. 24: „sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac minus participat qualitatem, i. e. secundum quod magis reducitur in actum illius ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus

quality in a 'subjectum' and in its very being (esse)?

Basically, I would say, there are two opposite strategies of solution:

A) the gradations and levels of intensity were put on the side of the form or essence (as is the position of Henry of Gent),¹⁴ but this evidently violates the ontological principle of the stability, non-changeability and identity of the form (the *kath'hautá*), based on its identity with the species (species sunt sicut numeri) – a position also held by Thomas Aquinas (I sent., dist. 17, q. II, a 1; Quodl. IX, q. 6: intensio secundum essentiam, essentialiter) or Gottfried of Fontaines (Quodlibeta II, q. 10; IX, q. 11: renovatio formae/essentiae), or

B) the gradations and levels of the unfolding of intensities are lying exclusively on the side of the different participating 'subjects' (the 'kat'álla', secundum participationem subjecti, Giles of Rome: grades or degrees of the *esse in subiecto*)¹⁵ and, as one could say with some members of

proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili" (this is: in the participating subject); Quodl. IX, q. 13. Possible background Avicenna, Liber primus naturalium, Tractatus secundus, cap. 2, ed. Van Riet, Janssens, Al-lard, Louvain (Peeters) 2006 (Avicenna latinus VIII/2), p. 179-180: intensio nigredinis, qualitas pertransiens, stabilis (qualitas est simplex una) et variatio mensurae (augmentum); cap. 3, p. 187: „forma substantialis non recipit magis et minus (...) in unoquoque puncto quo fit magis generabitur alia substantia et prima destruetur"; p. 192. There is even no possibility of gradation in change, because the coming to be or being destroyed of any substance is immediate (subito)! See also Metaphysica V, sect. 1. Since Avicenna is, beside Aristotle, „the most eminent philosopher for Albertus" (D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West*, London-Turin, Warburg Institute – Aragno 2000, p. 62, generally p. 60-69), mediation could have been through Albertus' writings accessible to Thomas (but see Hasse p. 71-73).

¹⁴ See SOLÈRE, *Les degrés de forme*, note 13 p. 140: „l'indétermination intrinsèque de certaines essences"; Richard of Mediavilla, II sent. dist. 14, art. II, q. 2: „Certum est quod multae formae accidentales habent gradus in sui essentia (!), per quod participari possunt a materia secundum magis et minus"; „certum est quod caliditas participatur a materia secundum magis et minus (...). Hoc esse non posset, nisi contingeret ipsam caliditatem habere plus et minus in sua essentia (!). Per hoc enim dicitur materia participare ipsam caliditatem secundum magis et minus, quod plus vel minus habet de ipsius caliditatis essentia"; Quaest. Disp. 41: utrum ipsa forma substantialis recipiat magis et minus, ed. Ms Vaticanus latinus 868, f. 119va-vb. Durandus de Sant Porciano, In sententias commentaria, Antverpiae 1561, I, dist. 17, q.V, §§ 23-28.

¹⁵ ARISTOTLE, *Categoriae* 8, 10b-11a, interpreted by BOETHIUS, *In Categorias Commentaria* (PL 64, col. 257 B-C: "ipsas quidem habitudines nulla intensione crescere, nec diminutione decrescere putat, sed eorum participantes posse sub examine compositionis venire, ut de his magis minusve dicatur"), see also Porphyrios, in Cat. ed. Busse CAG IV/1, p. 138; ALBERTUS MAGNUS, *Liber de prae-dicamentis*, tract. V 12, in *Opera Omnia*, Borgnet I, Parisiis 1890, f. 267b; Thomas Aquinas, S. th. II/2, q. 52, a. 1: „non autem ista distinctio (sc. secundum formam or secundum subjecti) procedit

the Thomist School (Hervaeus Natalis),¹⁶ on its mode of being (*esse*, *modus essendi*). But in that case the identity of the participated quality is no more logically explicable: any 'subject' participates only in a certain part of the quality or a certain degree of it or in a different mode according to the way how its very own 'material' substrate is affected.

B is nothings else than the destruction of the substantial identity of the formal quality on the cost of the maintained particular identity of the individual or singular subject (or, as we can say, of the inherent quality);¹⁷

secundum hoc quod forma habeat esse praeter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae et alia secundum quod participatur in subjecto"; a. 2: the increasing or decreasing (*intensio-remissio*) of the sense-qualities proceeds „*secundum participationem subjecti*“ [the B-solution] „*per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam*“. It is, in this context, impossible for Thomas that the form as such could change, if this would be the case than, as in sense-qualities, for example colors, the species would also change (we would have another x, a different species *coloris*): „*quando de pallido fit album*“. For Plato, as we well know, big things are participating in the 'bigness' (*makrôthês*), small things in the 'smallness' (*mikrôthês*), Phaidon 100 B-101 A; Politeia 507 B; Aristotle, *Metaphysica* A 6, 987a. On the imprecision of the participating being see *Epistula* VII, 342 B: idea of the circle, the circle in the sand or on the board. Ideal numbers are different from counted or applied numbers: there are no two 'tens' or 'fives' when applied to dogs or horses, see *Politeia* 525 D and Aristotle's *Metaphysica* N 5, 1092b; *Physica* D 4, 224a.

¹⁶ HERVAEUS NATALIS, I sent., dist. 17, q.4-5, Venetiis 1505, *Quodlibetum* II, q. 9, *Quodlibetum* ed. Zimara, Venetiis 1513: *utrum causa suscipiendi magis et minus in accidente cui hoc convenit sit diversitas subjectorum secundum speciem vel separabilitas a subjecto*; q. 13: *utrum in qualibet alteratione sint infinitae formae realiter differentes sive si intensum et remissum realiter differunt*; *Quodl*, VI, q. 11: *utrum aliquod accidens suscipiat magis et minus*? It is important to see in background the Neo-Platonic axiom that 'what is received in a being is received according to its capacities' (*oikeîôs en hekástôi*) or 'secundum capacitatem recipientis', *Liber de causis* n. IX 99; XIX 157-158; XIX 170; XXIII 177-179. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 2; h I, p. 63 (f. 14r): „*communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest*“. Basically just Albertus Magnus interpreted the realisation of movement through the „fluxus“ of an essential form as a gradually differing participation of the substrates or being in that essence, see *Physica* III, 1, 2; Borgnet 183a-186b, 202b; E. J. McCullough, *St. Albert on Motion as forma fluens and fluxus formae*, in: J. A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, Toronto 1980, p. 129-153, p. 141. In the 'fluxus' there is an essential identity of the form, the 'forma fluens' and the formed, but gradual difference (through participation).

¹⁷ This inherence is the particular mode of being in which a quality as an accidental determination can subsist in its substrate or subject. The inherence articulates thereby a specific participation of a quality x in its substrate y. Even, so the argument by Aegidius Romanus (*In Physicam*

A is nothing else than the destruction of the particularity and individuality of the individuals on the cost of the over-all identity of an abstract form regarding its concrete singular contraction in any singular 'subjectum'.

Evidently, a solution is difficult, and historically seen one of the first, dominant and radical solutions is the ontological eradication of quality as an ideal, formal or essential entity and its substitution by quantitatively interpreted sense-perceptions which are 'representing' quality on the level of affections in the soul's consciousness, as we can see it in René Descartes (Dioptrica I; Meteora VIII-X on refraction and rainbows; Principia III 52) and, with even more influence on the later discussions, in John Locke. But between the Thomist approach to the problem and its radical alteration in Descartes's project we can find interesting strategies of solutions, particularly the strategy of Duns Scotus and his School.

From a systematic point of view, the possibility of grades or levels or intensities presupposes a certain kind of imprecision or of something un- or not-defined in the recipient – be it in A or B, in essence or being, in form or the formed (Maier p. 28-30).

Let's look at A: if a theory argues that it would be possible to defend the existence of grades of intensity also in essences or pure forms, then for this theory arouses, as we just said, necessarily the problem of the consistency and identity of an essence, idea or species.¹⁸ We cannot, as

Aristotelis lib. IV, c. 9, Paduae 1493, f. 6rb), if there are differences in 'more and less' (*maius et minus*) in the 'inhaerentia', the form and its 'virtus' can remain without these differences: "sicut videmus in virtute respectu agere sic imaginary debemus in forma respectu esse. Videmus enim quod una et eadem virtus non (!) augmentata magis et minus agit prout invenit passum (!) magis et minus dispositum" (quoted in Maier, *Das Problem der intensiven Größen* p. 26, note 60). The unaltered identity of the quality is differently received by the different dispositions of the materiel substrate, the classical 'secundum modum (or: capacitatem) recipientis' of the Platonic tradition (*kata tēn oikeîan dynamin, oikeîôs en hekástôi*). Burlaeus, *De intensione et remissione formarum*, c. 1 (quoted in Anneliese Maier, *Die Calculationes des 14. Jahrhunderts und die Wissenschaft von den Formal-Latituden*, in: Ead., *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen (Verlagsanstalt) 1943, S. 257-287, S. 258, Anm. 1: "Si forma intenditur per additionem partis ad partem, sequeretur quod nulla forma augeretur (...). Si forma augeretur per additionem partis ad partem, tunc nec pars praecedens augeretur, nec pars sequens, nec aggregatum ex utrisque augeretur, et per consequens nulla forma augeretur (...). Unde potest argui in terminis (sc. nach der neuen Methode der Buchstaben-Indikation) sic: sit a tota pars et praecise illa, quae praefuit in principio augmentationis, et sit b tota pars et praecise illa, quae acquiritur per motum totum augmentationis, et sit c aggregatum ex a et b. Tunc a non augetur, quia non habet partem intrinsecam, quam prius non habuit. Nec b augetur, quia b non praefuit in principio augmentationis (...). Nec c augetur, quia c non praefuit in principio augmentationis, nec etiam in tota augmentatione".

¹⁸ See the critique Gottfried of Fontaines utters regarding Henry of Gent's hypothesis that an 'intensio-remissio' would be possible in essences (*essentiae*) in his *Quodl.* II, q. 10 (ed. Wulf-Pelzer, *Philosophes belges* II, Louvain 1904, p. 139ss). On the position of Henry of Gent see: Jean-

one might think, argue with Thomas Aquinas's brilliant early treatise *De ente et essentia*, that for example in the ideal, essential realm or range of angelic being we can find a hierarchy or gradation of this specific being – from the Dominations to the Seraphim (as Thomas maintained with Dionysius's hierarchical ontological concept). And why precisely? Just because any angel is in itself a species, the multiplication via intensity of grades, for example more power or virtue in any level, is not destroying one species or essences, but, instead, producing as much individual species as grades. To solve the problem of A one would need a different strategy, a strategy that would allow to introduce differences in a specific or essential unity without a multiplication of this unity. Internal or intrinsic grades, so to say. Or, alternatively, a theory which introduces the argument of a capacity of the form to be participated by a certain subject.¹⁹

Luc Solère, *Les degrés de forme selon Henri de Gand* (Quodl. IV, q. 15), in: Guy Guldentops, Carlos Steel (Eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven (UP) 2003, p. 127-155: the main source here is the *Quodlibetum* IV, q. 15 in: *Quodlibeta Magistri Henrici a Gandavo*, ed. Badius, Parisiis, 1518, f. 124v-130r, f. 124rK: “quod cum deus habet rationem unitatis in esse et essentia sua infinita, omnis creatura procedit ab ipso sub ratione unitatis in esse et essentia sua limitatae limitatione tali, quod secundum gradus perfectionis (!) naturalis procedit a summa creatura producta in esse vel etiam producibili (...) usque ad infimam creaturam, quod est pura substantia primae materiae (...) ita quod ordine naturali gradatim (!) se habent sic ut semper una sit superior alia et primo principio propinquior”. For Henry, all differences in grades are differences in essence and existence (quantity and quality are modification of essence), *Quodl.* IV, f. 124rL: “semper superior creatura secundum gradus maior est secundum quantitatem, in bonitate perfectionis naturalis et essentiae et esse sui, et minor est illa quae est inferior”; f. 124vO. Therefore: ‘gradus perfectionis’ are “types de quantité” (Solère p. 132).

¹⁹ Gottfried of Fontaines introduced in his *Quodlibetum* II, q. 10 (ca. 1286) the concept of „gradus virtuales“ (ed. Wulf-Pelzer p. 139ss): the capacity of a quality (form, essence) to be participated by a subject corresponds to the disposition of this subject to participate and this disposition is basically a formulation of B (intension et remissio secundum esse): “Si ergo habeant gradus aliquos virtuales (...) per hoc non videtur intelligi nisi quod virtus et natura tantum qualitatum hoc habet, quod secundum diversos gradus sive secundum magis et minus natum est subjectum perfici secundum illas. Hoc autem est recipere magis et minus non secundum se sed secundum esse in subjectum sive secundum participationem subjecti”. It is nonetheless quite unclear, how these gradus virtuales come into being: if the disposition of the subject is also a certain accidental form and this form would need another subject, there would emerge an infinite regress. Gottfried proposes an explication on natural reasons of material condensation and rarefaction of the basic, first qualities, but without further explication. In Aristotelian Scholastic philosophy, at least, the possibility of grades of rare-dense is primarily based on the adequacy of the material substrate to receive these status'es, see Thomas Aquinas, *In Physicam Aristotelis commentaria*, IV, lect. 14; S. th. III, q. 77, art. 2.

If we go to B, we have, as we also just said before, the following scenario: any receptive or passive substrate (the ‘passum’ as we can often read in the Latin texts) which receives an extrinsic qualitative form, receives this form under its singular or individual conditions and, therefore, variates, distributes, and divides the very unity of the received form (Thomas Aquinas, I Sent. dist. 17, q. 2, a. 2) – Duns Scotus and his School will call that specific modification an individual or singular contraction.²⁰ A color x will be contracted in the individual y to the individual or singular color that subsists in y (y^x) or in z (z^x), and so on. The question is only on what regards the identity between the different singular instances of x ? Do we have here an extrinsic qualitative unity, for example ‘red’,²¹ internalized and contracted to a plurality of instances of this quality? But how could we say that that what is in the quality which accedes to the substrates, is the same or identic as what is then received by these substrates? Inversely: if the unity is in itself, that is, in its inner being differentiated, how is it possible that it remains nonetheless un-affected by this intrinsic differentiation?²² Interesting questions and, as I see it, not really answered up to our own time.

²⁰ Based, naturally, on the precedent use of “contrahere” or “contractio” in Thomas Aquinas or Henry of Gent and others, see Henry of Gent, Quodlibet IV q. 15, f. 126v.

²¹ This was the Neo-Platonic position, see Plotinus II 6, 1, 7-10: *ekeî tí, entaûtha poiá, ou tí*; 3, 15-22: all quality is just participated form (*énhylon*) and has, therefore, a *diáthesis* or *héxis* and different grades; PORPHYRIOS, *Commentaria in Aristotelis Categorias*, CAG IV/1, p. 138; SIMPLIKIOS, *Commentaria in Aristotelis Categorias*, CAG VIII, p. 284, 13-17 on Plotinus, p. 286.

²² DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 8.pars 1, q. 3, nn.138-142 (p. 222-224) introduces the difference between a „conceptus perfectus proprius“ who concerns the singular such and such qualification of substrate x , for example to white-colored „in decimo gradu intensionis“ (n. 138) – a reality in a certain, precise „modus“ and „sub ratione albedinis tantae“ – and a „conceptus imperfectus (..) absque illo modo“ and only „sub ratione albedinis“. The concept which grasps the reality of a distinctly colored being or reality only in a general sense as ‚white‘ is defective regarding the concrete and contracted whiteness that subsists in that same being as such and such an intensity of ‚whiteness‘. Scotus says here n. 139 (p. 222) that thinking requires a distinction between ‚conceptus communis‘ (albedo) and ‚conceptus proprius‘ (albedo tanta), „non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem“. Generally, Scotus seems to prefer the concept which represents the „rem sub modo“ (n. 140; p. 223) as more adequate than the abstract „conceptus communis“, and he argues that such a distinction between the perfect and imperfect reality of a being presupposes the introduction of ‚modi essendi‘ that are able to grasp the degrees of the singular contracted presence of an essence in the existent being. Consequently, the „conceptus communis“, take ‚albedo‘, is „indeterminatus et potentialis ad specialem conceptum“ (n. 141; p. 223). It is even so, that the common concept is also „indifferens“ in regard to the quantity (be it finite or infinite) (p. 224) – exactly the concepts we use here to describe the structure or being of the ‚latitudo graduum‘ in processes of intensification.

3.

But I want to come back to my interest: this lies in the fact that gradations in general and levels of intensity in particular seem to presuppose infinity and undetermined space and realm in nature! We know that this has been present in antique thinking – for example is nature, for Plato and Aristotle, as such indefinite and imprecise, and therefore also not fully intelligible. Simplicios, we mentioned his important commentary on Aristotle's lectures on natural philosophy before (see note 1), calls this space and realm of imprecision in his Commentary on the Categories a "plátos", the Latins translated it in "latitude" and identified it with the possibility of intensification (*intensibilitas*).²³ The question, naturally, was: on which side of the general problem, on A or B, shall we put this kind of specific possibility for a property or quality to be intensified, or: where should we put the *latitude*?²⁴ On both sides we cannot avoid the problem of species-form consistency in its relation to material indifference. Gottfried of Fontaine seems to be one of the first to introduce the *ratio individui*, that is, the hypothesis that intensity is in no way a property of the essence or even accidental mode of an essence (be it in A or in B), but only a property of the individual being as such: any change or grade of the intensity of a quality results in a *transmutatio individui* or *transmutatio secundum individuum*. Any change of intensity produces

²³ A. SCHMIDT, *Duns Scotus über intensive Größen*, in *Intensität und Realität*, note 1 p. 65-86, 74 with reference to Simplicios, *Commentaria in Aristotelis Categorias*, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907, CAG VIII, p. 284,21; 286,26; 287,31: τὸ μάλλον καὶ τὸ ἥττον kata tēn en plátei méthexin. The Latin translation for 'plátos' with 'latitudo' is from Wilhelm of Moerbeke, see Solère, *Les degrés de forme* (note 13), p. 133.

²⁴ As Anneliese Maier, *Das Problem der intensiven Größen* p. 29 has shown: more important for the debate was not so much a definite solution, but a new denomination of the problem, that enabled thinkers to shift the discussion from theology (charity) to metaphysics-ontology (being, qualities). Hervaeus Natalis develops in I sent., dist. 17, princ. 1, q. 2, a. 1 and in Quodl. II, q. 13 the conception of a "containeri virtualiter", in which a form increases in the sense that its later more intense status is virtually contained in its former weaker or lesser mode of being: "fit tale augmentum per hoc quod forma eadem (!) quae prius erat imperfecta fit perfectior (...) et facta intensa (...)" has 'more' as before, but not "secundum diversas partes signabiles, sed virtuales, ita quod primus gradus continetur in secundo virtute". Analogously to the – basically Aristotelian theory (see *De anima* II-IV) – that the lower level of the Soul, for example the sensitive soul, is virtually contained in the higher or the intellectual soul (see Thomas Aquinas, S. th. I, q. 76, art. 3-4), this concept of "containeri" is a dynamic a powerful mode of containment, Intensification (intension) means here not, that what is x will be transformed in y (the sensitive in intellectual soul). Instead y has all the potential of x and 'more' (et plus). On 'latitudo' see also Maier, *Die Caluculationes des 14. Jahrhunderts* (note 12) passim; Jean-Luc Solère, *Plus ou moins. Le vocabulaire de la latitude des formes*, in: J. Hamesse, C. Steel (Eds), *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout (Brepols) 2000, p. 437-488.

a change of the individual substrate. The reason for this is the inherent quality and its (range of) potential-potentiality. To say it radically: every new grade is a new individual (no more, as in A, a new species). The discussion on intensity and grades shifted, at least in the Franciscan tradition, so to say, from the *qualitates ipsae*, which has been always treated analogously to essences and forms, to the *qualitates ad individua contractae* with their specific extension. The indifferent, undetermined and quasi material *latitudo* is filled up with these individual contracted instances,²⁵ which are thought of as form-individuals (contracted forms). This is the path that leads finally to the theory of contraction in Duns Scotus, Franciscus Mayronis and the Franciscan School in

²⁵ Gottfried of Fontaines, *Quodlibetum* IX, q. 4, ed. Hoffmann, *Philosophes belges* IV, p. 216ss: “subjectum sit illud a quo dependet natura specifica accidentis, cum tale accidens sit quid indeterminatum, vel quia potest separari a subjecto vel quia est indifferens ad diversa specie. Ideo tale accidens (...) est variabile”. This ‘tale accidens’ is the quality (f. e. a color) contracted in an individual substrate and its ‘latitudo’, as I understand it, is indifferent, undetermined, variable! On ‘latitudo’ see THOMAS AQUINAS, *De virtutibus in communi*, a. 11 ad 16; HENRY OF GENT, *Quodlibetum* IV, q. 15 (note 13), f. 125rS: “in latitudine quadam”, f. 125vX: “in entibus quedam ex sua natura et essential sunt determinate in gradu (...) alia vero ex natura et essentia non sunt determinata in gradu essentiae et naturae (...), sed in latitudine quadam”, on the grades f. 128v-129r; Wilhelm of Ware, I sent., dist. 17, ed. Vat, Chis B VII 114, f. 54rb: “latitudo non est quantum ad partes formales, sed quantum ad partes materiales, sicut dictum est. Vel aliter, quod illi est consequens, quia latitudo non est in forma ut est in ultimo gradu nec in primo, sed ut in ratione graduum mediorum inter primum et ultimum, quia de ratione formae nec est latitudo actualis nec potentialis, sed latitudo in communi”; Marsilius von inghen, Sent. I, q. 38, a. 1 (ed. Marten J. F. Hoenen, Nijmegen 1989, II 12-14): “omne dirigens appetitum naturalem cognoscit. Sed Deus dirigit appetitum naturalem, igitur. Patet maior quia certum est quod ignis [qualitas as ‘essentia’ or ‘participatum’] non est plus determinatus ad producendum sua caliditate [essentialis] caliditatem ‘a’ [accidentalis], quam quamlibet illi consimilem quam postea producit in eodem vel in alio subiecto [participans]”. Then Marsilius gives the reason why the quality communicates its energy or power more to ‘a’ than to ‘b’ or ‘c’ and so forth, namely, why a superposed power or cause (God) is orientating it to ‘a’ instead to ‘b’: “Nisi dirigeretur ab aliquot agente cognoscente ‘a’ caliditatem et volente [!] illam produci, non plus produceret ‘a’ quam aliquam aliam ad cuius productionem ignis indifferens est. (...) Unde dicit Commentator [= Averroes] quod opus naturae est opus intelligentiae”. The indifference lies here not in the material substrate but in the quality itself, because the essence is, as such, not yet contracted or determined. The other type of indifference is, as I’m arguing, the quasi-material indifference of the substrate(s) of the possible communication of the qualitative form. Thomas Sutton, *Quodlibet* II, q. 18 (ca. 1285), Ms. Ottob. Lat. 1126, f. 89r-90r: “quantitas indeterminata est subiectum (sc. istarum transmutationum [rarefactionis et condensationis specie]); et voco nunc quantitatem indeterminatam quantitatem prout est indifferens [!] ut fiat maior per rarefactionem et ut fiat minor per condensationem”.

general²⁶ and, also, to the concept of “contractio” that we will find in Nicholas of Cusa. In this perspective, only the material form (*forma in concreto*) or the ‘hic et nunc’ inherent quality – the ‘quale’ in difference to the ‘quality’ – is the subject of grades of intensity²⁷. But, the Franciscans understood this aspect of individuality or contraction as a property of the form itself: it is, so to say, inside the form or essence where the difference between quality and *quale*, between universal, ideal form and particular, contracted form is located (by the way, even regarding the

²⁶ See the insight of Anneliese Maier, *Das Problem der intensive Größen*, p. 35: “Die Einstellung kommt der Lehre sehr nahe, die für die jüngere Franziskanerschule, besonders den Scotismus, typisch geworden ist”. Gottfried of Fontaines has just the concept of “*forma contracta*” for the individual grade of participation: “*forma contracta ad individuum*”! Quodl. IX, q. 4; ed. Hoffmann, *Philosophes belges* IV, p. 216 with reference to Aristotle *De generatione et corruptione* I 5, 320a-321b): “Dicendum quod natura, quantum ad individuum, puta humanitas Socratis sive homo qui est Socrates vel aliquid tale, potest dupliciter considerari, scilicet vel secundum speciem (A) vel secundum materiam (B). Secundum speciem (A) autem dico non absolute et abstracte consideratam sed in hoc individuo vel in illo contractum (A in B) prout I. De generatione distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam. Quae quidem distinction non (!) est sic intelligenda quod caro secundum speciem dicatur forma carnis vel caro secundum formam considerate, et caro secundum materiam dicatur material carnis vel caro secundum materiam considerate, sed (!) sic est hoc intelligendum quod dicatur caro vel homo vel aliquid tale secundum speciem prout natura speciei contracta in individuo consideratur ut habens partes sine quibus natura specie non potest salvari, sicut natura humana non potest salvari sine carne et anima. Ipsa vero natura specie contracta dicitur talis secundum materiam prout consideratur ut habens tales partes sine quibus potest salvari, sicut natura humana potest salvari sine manu et sine pede, unde tales partes non mutant diffinitionem. (...) ideo natura specifica specie potest habere magis et minus de substantia vel esse perfectior et imperfectior secundum tales partes materiales (!), non quidem secundum intentionem eiusdem formae”. See also (close to that) Wilhelm of Ware (Varon), I sent., dist 17, Vat. Lat. 1115, f. 60r (61v): “Et appello hic partes formales [et] essentials illas partes, sine quibus non potest salvari forma ipsa (sc. essentia) (...) unde pars formalis est differentia specifica et ideo dempta illa non manet species; partes vero materiales et accidentales sunt illae sine quibus posttest ipsa forma specifica manere, quae adveniunt et recedunt stante forma; sicut essential caloris est aliquando intensior aliquando remissior manente essentia specifica caloris”.

²⁷ DUNS SCOTUS, *Quaestiones super praedicamenta*, q. 36, art. 28; ed. Wadding I, p. 173-174: “essential specie in se considerate, abstrahendo a suppositis, non habet in se magis et minus; quia ipsa sic considerate est indifferens ad omnem gradum; sed ipsa in suo supposito est perfectior seipsa in alio supposito, et ut est in supposito, sic denominat subjectum, quia per se suppositum eius non est subjectum, sed qualitas in hoc subjecto: non igitur iustitia abstracte intelligendo, sed iustum, id est haec Iustitia, ut denominat subjectum, est maior alia”. See MAIER, *Das Problem der intensiven Größen*, p. 47-48.

complex discussion on the substance and essence of *amor*, later medieval-early humanist authors tended to use the verbal form *contrahere* or the noun *contractio*: so the passion of the lover reflects the individual humoral contraction of his astral “dispositions”).²⁸ The process of increase and decrease of intensity – *intensio et remissio* – is a formal, not a material, process, involving the formal accidental aspects or, what the Scotist tradition since Scotus called the *haecceitas*.²⁹ As a problematic result the grades of intensity have been seen as an addition of essential-universal and essential-individual or particular forms – but how can a unity result of such an addition. Surely not as one stone is added to another stone – the result are two stones, but possibly as one quantity of water is added to another quantity: the result is more water as before and, more important, as a unity (as it was before). That what is added as *haecceitas*, therefore, cannot have the same specific unity as that to which it is added, the individual just existing charity: the *charitas* added to the intensified charity, is, as Petrus Aureoli is says, not in itself the full charity, but a kind of *concaritas*, a reductive but formally identic charity³⁰. Consequently, this added charity is not specifically or formally different from its subject, as the water which is added to water. It immediately becomes one substance with it, not a composite unity or aggregate (as two or more stones). Or, if the ‘*latitudo*’ is just part of the essence or species, then ‘part’ must have the meaning of *pars secundum speciem*, not *secundum rationem speciei*: the species is here in itself open or ready to receive new grades of its own quality (a clear modification of A).³¹ In opposition to this more or less Scotist solution of the problem of intensities or grades in formal and qualitative processes, the school of Occam comes back to the alternative solution of B, that is: to locate these

²⁸ DINO DEL GARBO, *Incipit scriptum super cantilena Guidonis de Cavalcantibus* (1327), in E. FENZI, *La Canzone d'Amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova 1999, reprint: Milano (Leditzioni) 2015, p. 86-133, II, n. 25, p. 96: „In prima parte (ostendit) quod dispositio naturalis, per quam aliquis inclinatur ad incurrendum faciliter in aliquam passionem, ex principiis proprie nativitatis hominis contrahitur“.

²⁹ FRANCISCUS DE MAYRONIS, I sent., dist. 17, art. 40, ed. Vat. Lat. 896, f. 84rb: “Dico quod illud quod addit gradus ad naturam specificam non est nisi haecceitas, quia individuum non addit ad naturam nisi haecceitatem”. Every individual adds something to the nature (essence, form) which subsists in him, this ‘additum’ is a formal aspect, for example a certain, individual color!

³⁰ PETRUS AUREOLUS, I sent. dist. 17, pars III, Romae 1596, f. 435-436; see also FRANCISCUS MAYRONIS, I sent., dist. 18, q. 2, ad 4 (Basileae 1489, Venetiis 1520): „dico quod dictum illius doctoris scil. Aureoli si sic intelligatur quod gradus ille adveniens est charitas non tamen ratione illius quod praecise de novo venit quod est haecceitas, sed est solum concharitas et non charitas: dico ergo quod per istum modum potest bene intelligi quod haecceitas non est formaliter charitas, sed tamen bene potest dici satis proprie concharitas, eo quod ad idem genus et ad eandem speciem ad quam pertinet charitas et ipsa pertinet, reductive (!) tamen“.

³¹ JOHANNES DE BASSOLIS, I sent., dist. 17, q. 2, Parisiis 1516; JOHANNES BACONTHORPE, I sent., dist. 14-16 (ca. 1318); Quodl. II, q. 4 (ca. 1324), Cremonae 1618.

qualitative processes on the side of the subject or of the material substrate,³² so in Walter Burleigh's treatise *De intentione et remissione formarum*: Here, we were told, it is not the subject in itself, as individual or singular existence, that has the indifferent *latitudo* as an horizon of reception of formal qualities, but the *species formae*, so that the different instantiations of singular qualitative forms are constituting a sequence of singular different instances. Not one and the same individual form or quale could receive intension or remission, only the *species formae* can communicate these differences to the different singular recipients – the problem is only, as analogously regarding movement: how will the individual quale 'a' be substituted by its follower 'b', and then 'c' and so forth? Are there always 'new' beings or items (*nova individua*), as in movement-theory of late 14th century there are in kinetic processes always new 'ubi's or 'wheres'? For Burleigh it seems that quality remains the same and only the qualia are changing (but this is the Scotist doctrine),³³ but it is not quite clear, how they are doing that. With Durandus de Porciano we are coming back to our solution A, which puts the range of differences and the process of intension and remission that requires a realm or indifferent basis – the *latitudo* – in the essence: one has, as Durandus says, to put the *latitudo graduum* in the quality itself and not in the *qualia*.³⁴ That is why the succession of forms which corresponds to the succession of different 'wheres' in motion requires a supervening or, better, higher-superior form (which, so to say, covers all the many others) and this form is the 'unus terminus totalis' of the whole process of succeeding instances which constitutes the "unitas continuitatis".³⁵

³² WALTER BURLEIGH, *In artem veterem commentaria*, Venetiis 1485, f. 2r: „Dico quod nulla forma (!) suscipit magis et minus, sed forma suscipitur in subjecto (!) secundum magis et minus, secundum esse magis perfectum et minus perfectum; unde nulla albedo (= qualitas ipsa) suscipit magis et minus, sed album (= quale) suscipit magis et minus, quia suscipit albedinem magis perfectam et minus perfectam“. It is the „subjectum qualitatis“ that receives the quality more or less perfect, not the quality or form or essence.

³³ JOHANNES CANONICUS, *Quaestiones super octos libros Physicorum Aristotelis*, lib. V, q. 3, Venetiis 1492, 1516. 1520: als „opinio Gerardi Odonis“ (but, as Maier, *Das Problem der intensiven Größen* p. 62 makes quite clear, most probably Gottfried von Fontaines) „quod cum aliquid fit de albo albus vel de albo minus album tota forma praecedens corrumpitur et novum individuum formae generatur“.

³⁴ DURANDUS DE S. PORCIANO, I sent. dist. 17, q. 5-7, Parisiis 1508, q. 7: *Utrum eadem forma numero possit esse intensa et remissa*.

³⁵ DURANDUS, I sent. dist. 17, Parisiis 1508, q. 6: „forma intensa et remissa possunt esse partes unius formae numero, et quae non est una indivisibilitate, sed contintuitate (!) suarum partium, quae non sunt simul sed successive (!) et una supervenientie alia desinit esse“; Compare Avicenna *Metaphysica* III, sect. 2, f. Ventiis 1508, f.78rb. In his *Libri naturales* Avicenna also introduces a formal cause as ‚supervenient‘ (superveniens), insofar as ist formal constitutive power is not directed to genera or species, but to ‚figurae‘ or ‚colours‘, see *Liber primus naturalium*, tractatus primus, capitulum X, ed. Simone Van Riet, Louvain-Leiden (Peeters-Brill) 1992 (Avicenna latinus VIII),

Let us leave all these unsolved problems aside, they remain more or less the same in the school debates up to late 16th century, for example in Franciscus Suárez.³⁶ What is introducing a new side is evidently the nominalist position that shifts the debate from ontology to logic and language (from being to denomination), or from metaphysics to empiricism (Ockham I sent. dist. 17, q. 4; *Expositio aurea* = Lib. Praedic. c. 14, Bologna 1496): we can get knowledge about qualitative changes of colors or heat from one ‘quale’ to another ‘quale’, from one instance to the next instance, from one grade to the next lower or higher grade only through sense experience: “subjectum alterari secundum qualitates sensibiles non potest aliter quam per experientiam probari”.³⁷ Therefore, the sense experience required a new focus on empirical description more than to ontological definition, and, even more important for the development of early modern discussions, the exclusion of ‘abstract’ categorical differences and the identification of quality and its individual instantiation in a subject (qualitas = quale, see *Expositio aurea* c. 14). Evidently, the implications of A and B have not been solved in a clear and convincing mode: it is more the case, and even more with the Scotistic and formalist authors, that A, the side of form, idea and essence, is pushed, so to say, in the B-sector: the qualia are treated as if they were qualities in the full sense.

In the development of early modern discussions, independently from the fact that in the late-scholastic debate the general problem remains unresolved the same (see Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. 46, sect. I, general recapitulation; sect. 33-35: Suárez’s theory of addition as eduction out of potency into actuality),³⁸ we can see a reaction of these insufficiencies: the qualities and forms are emigrating from the continent of ontology, or at least from the realm of nature to the new, or seemingly new, horizon of empiricism and sensualist theories: the quantification of qualities is the consequence in natural philosophy and also in psychology, quantification in the sense of a destruction of the formality or the substantiality of qualities, denomination in the sense of a destruction of ontological autonomy of these qualities (they exist, so to say, only as concepts or sensations).³⁹ On the other side concepts and strategies of

p. 94: „Causa etenim formalis aliquando est respectu generis aut speciei, et haec est forma quae constituit materiam, aliquandp est respectu alius modi, et haec est forma sine qua materie fit species, quia ipsa superveniens, est sicut forma figurae ad lectum et albedo respectu corporis albi“.

³⁶ See J.-L. SOLÈRE, *The question of intensive magnitudes according to some Jesuits in the 16th and 17th centuries*, in “The Monist”, LXXXIV, 2001, pp. 592-608.

³⁷ OCKHAM, *Philosophia naturalis (Summulae in libros Physicorum)*, Romae 1637, lib. III, q. 22; I sent., dist. 17, q. 6: to the question why one form has a higher grade or degree in quality than the other: „dico quod nulla est ratio, nisi quod ista natura est talis et alia est alis“.

³⁸ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 46, sect. 1, § 3, col. 770 A ss.: addition as extraction of new instances out of the potential of the same essence; cfr. SILVESTRO MAURO, *Quaestiones philosophicae, Opera*, Lugduni 1598, T. II, q. XXVII, f. 546-551.

³⁹ F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Naturwissenschaften*, Münster 1984, p. 26-31. Nagel points on p. 27-29 to the fact that the discussions in the 13th and 14th on grades

measuring are entering the scene: different colors or levels of heat are nothing more than different amounts of quantities or of radiations of particulars in natural processes. As we saw, theories of intensity require concepts like *dispositio*, *latitudo*, *contractio*, *indeterminatio* and ‘unity’ – unity as ontological singularity and unity as homogeneity in a field of instances.⁴⁰

4.

Nicholas of Cusa stands in between the late medieval or late scholastic and the early modern treatment of qualities or intensities: with his concept of *contractio* he is inspired by different medieval traditions: the more general use of contraction by high medieval authors like Albertus Magnus, Thomas Aquinas or Henry of Gent, and the technical use of *contractio* by Duns Scotus and his followers in the context of individualization, and with his idea to measure all existent beings he stands in the tradition of Albertus Magnus and the Epicurean and atomistic

and intensities of velocity or of light or of heat have been dominated by the insight that, since the absolute principle of these phenomena is the act of God’s creational measuring (Sap.11,21), human technique would never be able to reach precise results regarding the measuring or calculating of natural processes. This is quite close to Cusa’s position, who seemingly is influenced by that discussion. See Wilhelm of Alnwick, *Quaestiones disputatae* (1323), referring to Robert Grosseteste’s conviction that it is impossible to know the precise quantity of the parts of a continuous line, although this line is in itself “certissime et finitissime” measured; WALTER BUGLEIGH, *Physica* IV, tract. 3, cap.2, Venetiis 1491; JOHANNES BURIDANUS, *Physica* IV, q. 14.

⁴⁰ On homogeneity and continuity see T. LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, Hamburg, Meiner 2017, Bd. I, p. 6-12; II 1531-1540 and s.v. On ‘indeterminatum’ see ALBERTUS MAGNUS, *Physica* Pars I, Lib. II, tract. 2, c. 2, ed. Paul Hossfeld, *Opera omnia*, Tomus IV/1, Monasterii Westfalorum (in aedibus Aschendorff) 1987, f. 99 A: „forma naturalis triplex habet esse (...) unum enim habet in privatione, quod est esse formae confusae et imperfectae et indeterminatae”; c. 15, f. 121 B: „Infinitas autem causas necesse est esse, a quibus fit id, quod est a fortuna, cum fiat ab accidente per accidens, quod est accidens commune. Et hoc fit indeterminatum et infinitum, eo quod indeterminata sunt, quae sic accidere possunt uni et eidem. Constat fortunam hoc modo esse infinitam, unde etiam quia taliter indeterminatio non potest haberi scientia, ideo visa est fortuna esse infinita et incognita homini“. This would imply that indeterminate intensity is out of sight for science – just because it is at random or conceptually indifferent that this particular being x is ‘now’ red in the intensity a and not in the intensity b or c, or one would have to define ‘indeterminate’ in a different way, regarding, as I tried to put it, being not as a particular being (esse hoc et hoc), but as a kind of homogeneous cluster-existence where it is equally right to say that it is ‘red’ in different intensities a, b, c ... on the level A and, at the same time, red^a only in the individual being x and ‘red’ in y and so forth – by participation of ‘red’, at level B.

presuppositions which has been adopted by thinkers of the 14th century – but, and that is the decisive difference, with his manifest Platonic background, he modified since his first steps in philosophy considerably the heritage of the medieval discussion.⁴¹ This brings him, therefore, closer to thinkers like Ramon Llull, Henrico da Campo or Marsilio Ficino. In what follows now, I will try to look at a possible connection between contraction, measure, precision and *latitudo*

⁴¹ On ‘contractio’ in Nicholas of Cusa see for example *De docta ignorantia* II in general, bearing in mind what Cusa says in the prologue to book III (h I, p. 117 [f. 24r]): “de universo (...) quomodo in contractione subsistat”, that is, the whole existing universe is the “maximum contractum”, and reflecting also the utterance c. 4, h I, p. 75 (f. 15v finis): “Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud”. But, to know the nature of the contracted individual existence which is caused by a original cause, presupposes the knowledge of that cause itself, Prologus (ad secundum librum), h I, p. 59 (f. 12v): “patet difficile contractionis naturam attingi exemplari absolute incognito”; II, c. 1; h I, p. 65 (f. 13v): “ipsum (sc. universum) autem non est actu nisi contracte, quod sit meliori quidem modo, quo suae naturae patitur conditio”. The ‘quod est’ is the consequence of the creative power of the “ipsum esse”, c. 2, ib.: “necesseque esse omne, quod est, id quod est – inquantum est – ab ipso esse”. The ‘what’ (quid) is, therefore, necessarily reduced and contracted to the conditions of the ‘is’ (quod). In *De docta ignorantia* II, c. 4; h I, p. 73 (f. 15r) Cusa says: “ipsum contractum seu concretum (note the identification of contract and existing) cum ab absolute omne id habeat, quod est, tunc illud, quod est maximum, maxime absolutum quantum potest concomitatur. Igitur (...) illa, ut absoluto absolute maxime conveniunt, contracto contracte convenire affirmamus. (...) mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria; existens contracte id, quod sunt omnia”. The universe is the unity (of God or the maximum absolutum) contracted by and to plurality, the infinity contracted by and to finitude, the simplicity contracted by and to composition, the eternity contracted by and to sequency (time) and so forth. In this vision Cusa, then, unfolds a field of universal explication-contraction where the universe “is contracted by or through three grades to every particular being”, II, c. 6; h I, p. 79 (f. 16v): “universum per gradus tres in quolibet particulari contrahitur”; p. 80: in the universe generic and specific modes of being are gradually contracted to ever specific modes (universals have an “esse universale contrahibile per singula”), but actual existence is exclusively conceded to individual being: “individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa (...) solum enim singulare actu est, in quo universalia sunt contracte ipsum”. Contraction is, in Nicholas, not restricted to individuality or singularity, it is, instead, the general qualification of all that is ‘outside’ (praeter) the first being or God, II, c. 8; p. 88 (f. 18r): “omnia praeter primum necessario sint contracta”, that is, even the first and absolute possibility has to be just contracted or determined, otherwise the being of the world (universe) would be, as in Epicurus, contingent (because there would be no reason ‘why’ this world came into being and not another world, or why a world at all came into being and not nothing).

with regard to the medieval and late antique background that I sketched before⁴². In short one could say that Nicholas's argumentation shifts basically from numbering to measuring, from calculation to quantification. In his *Idiota de mente* Cusa says – in an etymological allusion which is typical for the medieval tradition – that mind, in Latin *mens*, has its philosophical meaning from the act of measuring, *mensurare*, and is, substantially and essentially, nothing else than the measure or *mensura* of all being.⁴³ In being so and acting so the mind gives all being a certain measure or definition – here we should remember that definition is implying, at least in its original Latin semantic, the activity of limiting and defining (Latin: *finire*, Greek: *horízein* and *horismós*). If the mind is the measure of all being and if the real being of any existing thing, that “what it is” (*id quid est*), is its definition, then the mind ‘is’ in a certain sense the being of all things, namely in its substantial or essential precise definition. But the mind is, consequently, also the measure of its own being. The juncture of being, definition and measure has been fundamental in metaphysics and theology and Nicholas quite often refers in his writings to the famous sentence of the biblical Sapientia 11,21: “deus omnia creavit in numero, pondere et mensura”.⁴⁴ Here and also in

⁴² See Stephan Meier-Oeser, *Cusanus' Metaphysik des 'Mehr oder Weniger' (magis aut minus)*, in: *Intensität und Realität*, note 1, p. 87-101. With regard to Ramon Llull see M. D. JOHNSTON, *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford (Clarendon) 1987; on our problem here C. LOHR SJ, *Ramon Lull's Theory of the Quantification of Qualities, Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, ed. Fernando Domínguez y Jaime de Salas, Tübingen (Niemeyer) 1996, p. 9-17.

⁴³ NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente*, c. 1, n. 57; edidit R. STEIGER, Hamburg, Meiner 1983 = h V, p. 90: „mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio“. Albertus Magnus, *Summa theologiae* I, tr. 3, q. 15 a 2 (ed. Borgnet XXXI, Parisiis 1895, p. 91a); In de divinis nominibus Dionysii commentaria, c. 31, *Opera omnia* XXXVII/1, p. 16b: „mens enim accipitur hic pro metiri“ (Nicolaus in Marg. Cod. Cus. 96, f. 231va: mens accipitur pro intellectu metiente). Bonaventura I sent., dist. 3, pars II, a. 2, q. 1; THOMAS AQUINAS, *De veritate* q. 10, a. 1: „dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptum“; CUSANUS, *Idiota de mente* c. 9, n. 116; h V, p. 171, n. 123-124, p. 176-177; *De beryllo* c. 5, n. 6; h XI/1, p. 6; *De venatione sapientiae* c. 27, n. 82; h XII p. 79.

⁴⁴ Nicolaus Cusanus, *Idiota de staticis experimentis* n. 162, h V, p. 222 (ed. Paris. f. 94v). In this context we can read: „per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiori coniectura“; *De docta ignorantia* II, c. 13; h I, p. 110-111. What is important, and a genuine ‘humanist’ attitude is the shifting of the creative power of God, using mathematical principles (measuring), from God to the human mind which gets the exclusive potential to create ‘all’ mathematically „in numero, pondere et mensura“, see *Idiota de sapientia* I, n. 5; h V, p. 8-9: “haec sunt opera rationis illius, per quam homines bestias antecellunt, nam numerare, ponderare et mensurare bruta nequeunt”, for further occurrences of ‘ponderare ..’ see the apparatus ad locum in h V, p. 9; *Compenium* n. 8; h XI/3, p. 19: “et hinc in se reperit primum et

Cusa's own fundamentally theological perspective, God is the absolute creative measure of all being, because every existing being has through his act of creation an adequate and, therefore, a precise position that makes it being 'itself' in its singular identity, and at the same moment 'not itself' as the negation of all other being.⁴⁵ That "true" and only "precise" being coincides with the substance and essence of that being. If we try to grasp this very substance or essence by thinking and defining (or: pondering),⁴⁶ we are unable, as Cusa sees it, to grasp it precisely as it is (taken by itself), we can only denominate it by extrinsic acts. If God is the absolute measure of being as it is and in its respective identity, human mind is the relative measure of all being as it is in our concepts (notiones) and in the respective intuitions and definitions. But here, regarding the identity of the divinely measured being, we are unable to get it precisely as it is.⁴⁷ The dignity of human being for Cusa consists now in the fact, that only the (human) mind, in its singular self-reflexivity, is aware of the constitutive impreciseness of its human measuring by epistemic, ethical or artistic acts – all other epistemic capacities like sense experience or rational arguing, instead, pretend, if they are not critically (or: sceptically) controlled, to be able to grasp the very being of an existing thing or of any complex constellation lying behind intentions or volitions, and so forth.⁴⁸ The epistemic impreciseness and the unavoidable confusions growing around the limits and the limitedness of our rational and sense-based processes is only the other side or inversion of the fact that being is, ontologically, not precise and articulates its dynamics in the limits of an ontological *latitudo* or a realm of indifference.⁴⁹ And here we are, finally, back to our

propinquius signum conditoris, in quo vis creative plus quam in aliquot alio noto animali relucet". See the instructive pages in NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung*, note 31, p. 57-61.

⁴⁵ NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente*, c. 10, n. 127; h V, p. 179 (f. 89v): „nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem“; *De docta ignorantia* II, c. 5; h I, p. 76-78 (f. 15v-16v): Quodlibet in quolibet; p. 76 (f.16r): „omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est“; p. 77: „est universum in quolibet contracte id, quod est ipsum contracte“. This anticipates clearly Leibniz's later monadological interpretation of the structure of being.

⁴⁶ Nicolaus Cusanus, *Idiota de staticis experimentis* n. 193; h V, p. 239 (f. 98v): „Immo pondus rei est proprie harmonica proportio ex varia combinatione exorta“. Weight (pondus) is, in this experimental approach, in itself a complex structure and composition of proportions, a multitude in a unity.

⁴⁷ Nicolaus Cusanus, *Idiota de staticis experimentis* n. 173; h V, p. 228 (f. 96r): „praecisio manet inattingibilis“; n. 176; p. 230 (f. 96r): „et venantur sic elementa veriore coniectura, licet praecisio sit semper inattingibilis“.

⁴⁸ NICOLAUS ORESME, *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli*, see MAIER, *Metaphysische Hintergründe*, Roma, Storia e Letteratura 1955, pp. 28-29.

⁴⁹ Being has its own exactness and precision only in the mind of God, see *Idiota de mente* c. 9, n. 117; h V, p. 172: „et ligna et lapides certam mensuram et terminus habent praeter mentem nostrum, sed ex mente increate, a qua rerum omnis terminus descendit“; *De docta ignorantia* II, c.

problem of quality and its different grades of intensity and our insight that a possible solution of the inherent further problems of the *quaestio vexata* would and should presuppose the hypothesis of an indifferent receptive 'space' of potentials for a being to be qualified. Also, Nicholas is approaching his idea of a total measuring of being through the presupposition of such a *latitudo* or a *nulla determinata quantitas* which marks a field of contraction or, also, extension: *omnia in diversis gradibus esse*".⁵⁰ In a general intellectual move from a primarily negative conception of the capacities of human knowledge in the late scholastic period, which has been strongly influenced by Augustine and late antique Sceptic,⁵¹ to a positive evaluation of the intrinsic limits of human epistemic potentials Nicholas sees the unavoidable impreciseness of our knowledge more as an enhancement and an instigation than as a fatal weakness 'post lapsum'. In his system of "docta ignorantia" the 'latitudo' of the quasi-material substrate of a form or quality became the mode of being which is determined by the property of "excedens et excessum", as he says

5; h I, p. 78 (f. 16r-v). Proklos, *Elementatio theologica*, prop. 117; Dodds p. 102: *pâs theôs métron estî tôn óntôn*. See also *De dato patris luminum*, I, n. 94; h IV p. 69: "Quoniam autem non omnis natura data gradum possibilis perfectionis specie suae actu attingit, sed quaelibet individualis contraction specie ab ultima perfectione activitatis potentiae (...) abesse dinoscitur, tunc opus habet intellectus, cuius potential ambit omne, quod non est creator eius, ad hoc, ut ad apprehensionem actuetur, dono gatae creantis"; c. V, n. 114; p. 83: "(...) unde est natura intellectualis secundum receptionem in descensus varie graduate (...)".

⁵⁰ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 5; h I, p. 78 (f. 16r): that is, being exists in these grades in its respective singular perfection (quoniam aliter et melius esse non potuerunt), that extends in a realm (latitudo) of instantiations (omnia in quolibet essent eo modo [!], quo possent secundum id, quod est quodlibet) so that in the universe there is a whole multitude of resembling modes (or contractions) of existence of one being (essence, form) and of one species and so forth – these create the reality of the universe as the totality of grades: "quoniam non posset unus gradus esse sine alio" (as in an organic body its parts!); *Idiota de mente*, c. 9, n. 124; h V, p. 177 (f. 89v): „quando enim attendis mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum“; n. 125; h V, p. 178 (f. 89v): „intelligo simile in circino nullius determinatae quantitatis io eo, quod cicrinus [that is: in ist being], et tamen extenditur et contrahitur, ut assimiletur determinatis. Sed an se assimilet modis essendi, dicito“. *De docta ignorantia* II, c. 4; h I, p. 74 (f.15v): „Ac si albedo haberet in se esse absolutum sine abstractione nostri intellectus (sc. like an essence in being), a qua album esset contracte album: tunc albedo per non-albedinem in actu albo terminatur, ut hoc sit album per albedinem, quod absque ea album non esset“; II, c. 9; h I, p. 94 (f.19v): „ipsa humanitas a qua descendit homo sicut ab albedine album (...) eadem (sc. humanitas Platonis et separata, albedo foris et separata [=essentia]) secundum diversos modos essendi“.

⁵¹ T. LEINKAUF, *Article ‚Skeptizismus‘*, in: *Der Neue Ueberweg, Die Philosophie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Basel (in print).

(probably with reference to the Platonic ‘hyperbolê kai êlleipsis’).⁵² outside the pure, absolute and transcendent unity of God all being is different and, therefore, identic with itself and different to all others and in its identity differing in grades of intensity, of ‘more and less’ or ‘overwhelming and being overwhelmed’.⁵³ In the scholastic understanding all being has been created in his own ontological precision by God and it is our intellect which tries to approach the essence of that being without reaching its precise and definitive structure (*adaequatio intellectus ad rem*); in Cusa’s understanding all created being is intrinsically non precise and defective, it is not to blame our intellect that he is unable to be precise, because there is, in a radical and absolute sense, no precision in being at all. With Nicholas we have to say it dialectically: the non-precise knowledge is the most precise knowledge possible. Looking at the indifference, the undetermined nature and the materiality of the *latitudo* of possible grades of a quality, we could say that in Nicholas all being is part of such a latitude and its being and its concepts have a kind of amplitude or horizon in its existence. It is no more only the problem of the subsistence of accidental

⁵² See K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur geschichtlichen und systematischen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1962, 2. Auflage 1968, p. 481-484 [Testimonia 23 B: Simplicios in *Physicam Aristotelis* p. 453,22-455,11 Diels]; Halfwassen, *Mehr oder Weniger. Ein Prinzip* (note 1), p. 21-25, p. 24.

⁵³ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* I, c.3- 4; h I, p. 8-11 (f. 2r-v): difference of maximum absolutum and maximum contractum (excedens and excessum); II, c. 1; h I, p. 61 (f. 12v): „in excess et excedentibus ad maximum in esse et posse non deveniri (...) omnia dabilia praeter ipsum (Deum) differre“. The ‚excedens-excessum‘-structure is close to the ‚maius-minus‘ structure, and it is interesting to compare the fundamental structures, *De venatione sapientiae*, c. 26; h XII, p. 76: „haec est ratio regulae doctae ignorantiae, quod in recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter“; *De circuli quadratura*, Bayerische Staatsbibliothek ms. Clm 18711, f. 743v (*Mathematische Schriften* p. 40): „in recipientibus maius et minus non devenitur ad maximum simpliciter et esse et posse“. As Nagel (Nicolaus Cusanus und die Entstehung [note 31] p. 67-68) convincingly shows, together with *De docta ignorantia* I, c. 3; h I, p. 9, where the human intellect, compared to a polygon, is incapable to match with God, compared to a circle, we have to understand *De circuli quadratura*, Ms. Clm 18711, f. 744r (*Mathematische Schriften* p. 41): “capacitas enim circularis est quoddam maximum simpliciter (=God) in comparatione ad capacitates polygonarium (=human intellect) quae recipient maius et minus et (...) circulum non attingunt“. There is no grade of intensity or extension for a being “simpliciter”, this would come close to essences without “intensio et remissio”, there are many (infinite) grades for any being “secundum quid”, like triangles or other polygons. But this is not (!) the relation between a quality and the derived (infinite) qualities. See also *De ludo globi* I, n. 15; h IX, p. 16: “Et haec regula universaliter est vera, quoniam in omnibus recipientibus maius aut minus non devenitur ad maximum et minimum simpliciter, quo maius aut minus esse non possit”; *De venatione sapientiae* c. 26, n. 79; h XII, p. 76, c. 37, n. 108; p. 102.

qualities or modes of being and, consequently the solutions of A introducing grades and intensities in the essences themselves, or B to put it on the side of the particular participants of the quality, the multitude of the qualia. But it is now the insight that all being exclusively is submitted to *excedens et excessum* instances, to indifference and imprecise modes of existence,⁵⁴ and that the totality of grades and levels of intensity of being, the universe, is, as the universe, the *latitudo* of explication of the one principal essence which is God: as the ‘humanity’ (*humanitas ipsa*) is contracted principally in regard of the individual human being (*homo*) and secondarily in every part and member, so that the ‘*humanitas contracta*’ is in the eye as eye and in the heart as heart and so forth, and, generally, in “every particle whatever contracted”, so the Deity (*deitas*) is contracted principally in the first range beings, secondarily in the second and so forth, but so, that it (God) is in every contracted being this contracted being itself.⁵⁵ The absolute being, God, as maximum absolutum or absolute essence is, therefore, contracted to the whole realm or latitude of being, analogously as, in the late antique and medieval positions, a quality as an essence is participated by or communicated to a range of qualities as existing individual beings. This is clearly a combination of A and B insofar as, for Cusa, not only the essence is participated by and contracted to these ‘*essentiata*’, but also the participated beings are as such manifestations and internal differentiations of the essence itself: [version A] all being is in God as God (all qualities are in the quality as that quality, there is only the quality and its inner modes) and [version B] God is in all being as respectively all that being (the quality is in all qualities as these qualities, there are only the qualities participating gradually the essence-quality). This is the Platonism of Cusa: putting the former opposite interpretations in their dialectical exclusivity in one speculative unity, preserving their specific positions in it.

Another important difference to his scholastic forerunners is the fact that knowledge of nature or natural processes is no more something different from the mind’s own being – as an utterance, a product or a fact of epistemic content – but it is something that changes mind itself: the mind is trying to get knowledge and information about the world just and primarily to get consciousness of its own essence (*Idiota de mente* c. 9, n. 123-124 (h V, p. 177 [f. 89v]): “*mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat (...) ut se in omnibus attingat*”).⁵⁶ And in this process mind is unfolding its possibilities like qualities are unfolded in the range and latitude of a material substrate. Mind is launching its epistemic powers and exploring the reality and in the same moment enfolding all these activities in

⁵⁴ NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung*, note 31 p. 69 calls this „die Einsicht in die Impräzision als Seinsprinzip“.

⁵⁵ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 5; h I, p. 78 (f.16v).

⁵⁶ With Plato and Aristotle and the Scholastic tradition, instead, one would have to say: the mind-intellect ‘acts’ (*agit*) scientifically to ‘touch’ (*atingat*) not itself, but the reality of the things themselves, their independent being; PLATON, *Euthydemus* 290 C: the astronomers are ‘hunters’, because they are not producing numbers and figures (to measure) the movement of the stars and heavens, but they are only finding them as just in and for themselves existing.

its inner core: explicando complicat!⁵⁷ At first glance, Cusa's solution seems to stick on the side of A: the relation quality-qualia is a self-differentiation of an essence in its possible manifestations and instances, a self-unfolding without diminution of the essence itself. All participated or communicated qualities, even the most perfect, are an imprecise instantiation of a certain quality (a 'contractio'), with the consequence that this essence-quality in its ideal status has no (real) existence at all. It is only preserved in God's intellect, but there it is fused without confusion with all other absolute being⁵⁸. Existent being can, as a real being, never get the status of non-contractedness or of an ideal perfect 'rotunditas' or 'praecisio', these are all or, on one side, conceptual and abstract noetic 'beings' (the equity in a rational concept has no precise equivalent *in rebus*,⁵⁹ or, on the other side, absolute transcendent beings in God's mind. Real, existing being, and this sounds more as the solution B, is always and necessarily contracted, obeying the conditions of the *necessitas complexionis* and the *possibilitas determinata*.⁶⁰ It follows the reason that to

⁵⁷ See my analysis in THOMAS LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff 2006, p. 46-68, 102-110. The gerundive 'mensurando' in the quotation above from *Idiota de mente* ch. 9, has the same verbal function in the sentence as the gerundive 'explicando' I am discussing here: in the process of measuring the individual intellect (mens) is constituting and forming itself. Measuring has two sides: an explicative act of taking the quantitative dimensions of a thing outside the conscious subject and an 'complicating' act of forming the qualitative inner dimensions of the thinking being itself.

⁵⁸ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 9; h I, p. 94 (f.19v): „Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contractae; ut sunt absolute, sunt una indistincta [!], quae est Verbum in divinis. (...) Unum enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine, omnes quantumcumque distinctas rerum rationes adaequatissima complicans“ – here, as Cusa says, there is no 'maius et minus': „non maior, nec minor, nec diversa“. For the genuinely Neo-Platonic insight that in the hypostatic intellect all ideas or forms are fused without confusion (asýngchytôs sýngchysis), see Plotinus V 8, 3-4; VI 7, 15-18.

⁵⁹ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 1; h I, p. 62 (f. 12v): „veritas abstracta in materialibus ut in ratione aequalitatem videt, quam in rebus experiri per omnia impossibile est, quoniam ibi non est nisi cum defectu“; p. 64 (f. 13r): „cum maximum aut minimum simpliciter dabile in rebus non sit“.

⁶⁰ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 7; h I, p. 83 (f.17v): „ipsum contrahens (sc. ipsum Verbum) quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formes in veritate. (...) nexus contrahentis [verbum, filius] et contrahibilis [pater, unitas absoluta] (...) determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit (...) a Spiritu Sancto descendere“. This terminology of the School of Chartres was for great importance in Cusa's basic argumentation since the *De docta ignorantia*, see Thomas Leinkauf, *Sein und Denken. Die Bedeutung und Funktion der*

contract is always a process or activity that leads to something other where the contracted exists then as contracted (contraction dicit ad aliquid) – if the quality red is contracted it exists in another substrate as the quality or accident of that being a ‘being red’. In Cusa’s mathematical writings, occupied mostly with the riddle of the quadrating or squaring of a circle, we can see a calculated confrontation of two different or, better, opposed ‘qualities’, the curved and the rectal line (no curve is a rectitude an vice versa) – if we can take ‘quality’ here in the sense of a figurative property, for example ‘being curved’ or ‘round’.⁶¹ Here the process of equating (accedere ad aequalitatem) represents the process of measuring in a horizon which corresponds to the ‘latitudo’ of the grades of the intensities of a quality like red (being redder– being more curved).⁶² In his Experiments with the scale he proposes one experiment which allows a certain quantification of the magnetic power (vis/virtus magnetis): you put a certain weight of iron on one side of the scale and a correspondent equal weight of stones or other material that serves for ‘counting’ or ‘quantifying’ the weight on the other side, then you put a magnetic stone in a fixed position above the shell filled with the iron. Because of the magnetic power (attraction) the shell with iron will be lifted in a certain degree, now we must add so many weight-stones as needed to equal the position of the two scale shells. The quantity of the added weight of stones corresponds now, that is the hypothesis of Cusa, to the quality of magnetic power exercised on the mass of iron.⁶³ Cusa’s innovation is the coordination of the quality of magnetic power (traditionally seen as “qualitas occulta”) to the quantity measured by numbers. But also innovative is the functionality

artes liberales im Denkansatz des Cusanus, Trier 2017 (Cusanus Insitut, Trierer Cusanus-Lecture Heft 21) with further literature.

⁶¹ See also *De docta ignorantia* I, c. 12-13; h I, p. 24-26; c. 2, p. 65; on the following see NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung* (note 31), p. 83-85.

⁶² Cusa calculates with the ‘inner’ (perimetric) and ‘outer’ (peripheral) polygons to one circle, see *Quadratura circuli*, Ms Melk 3677 (= Cushing Collection cod. 24, Yale Medical Library) f. 450: “Ob hoc scimus, omnes medias poligonias isoperimetas et isopleuras secundum capacitatem in illis ad aequalitatem semidiametri circuli accedere (...) omnis poligonia media secundum suam capacitatem in excessu semidiametri sibi inscripti super semidiametrum inscripti trigono et diminutione semidiametri sibi circumscripti a semidiametro circumscripti trigono proportionaliter se habebit”.

⁶³ NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de staticis experimentis* n. 175, h V p. 229 (f. 96r): virtus magnetis ponderata; the same strategy in n. 179; p. 231 (f. 96v) regarding the measure or the weight of air, if one compares, for example, different states of wool (from being in a certain dryness to a certain humidity, accompanied by shrinking/extending). Is is astonishing, if one would like to look ‘forward’ to Newton’s concept of inertia as a property of matter, how close Cusa’s idea of measuring matter comes to Newton’s concept of a “quantitas materiae”, see *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), def. 1: “quantitas materiae est mensural eiusdem orta ex illius densitate et magnitudine coniunctim”.

he presupposes, he takes the magnet not as an isolated, individual substrate or matter, but primarily in relation or function to something different: in our case the quantity of iron. Or he takes, for example, water not as an element as such but with regard to the differences of its qualitative instances or instantiations in different circumstances (*differentiae*). And he introduces matrixes or “*collationes*” of these resulting numbers of weights or extensions and so forth – all, we should bear in mind, products of measuring and not counting – to control these relations regarding stability, continuity or precision.⁶⁴ The whole experimental procedure reflects for him the necessity, particularly with the background of his theory of conjectures, of human knowledge to be always self-reflexive and self-critical and to insist in the calculated repetition of the experiments to be able to have ever more precise results.⁶⁵

leinkauf@uni-muenster.de

(Universität Münster)

⁶⁴ Nicolaus was quite aware of his innovative approach, *Idiota de staticis experimentis* n. 161, h V, p. 221 (f. 94v): “an ne quisquam experimentales ponderum conscripserit differentias?”.

⁶⁵ NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de staticis experimentis* n. 162; p. 222 (f. 94v): „Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliore coniectura“; n. 164; p. 223 (f. 94v): „et sic staticis experimentis omne scibile praecisiori coniectura accederet“; n. 176 (f. 96r): „coniectura verior“.

DANIELE BERTINI

BERKELEY'S CONCEIVABILITY ARGUMENT, REPRESENTATIONALISM, AND THE NOMINALIST DISMISSAL OF METAPHYSICS

The purpose of my paper is to address the notion of experience, that is, the domain of discourse on the relationship of minds to the world. The mainstream vocabulary developed to handle such a relationship relies on representations. I will defend an empiricist standpoint by raising doubts on the heuristic value of this widely shared assumption. In a basic sense, metaphysics is involvement in nonexperiential entity stipulation. My key claim is that representationalism is a typical metaphysical doctrine because posits nonexperiential entities. My starting point is the very succinct argument by Zeno which is reported by Plato at the beginning of Parmenides. I will reconstruct it as a challenge to any kind of pluralist ontology. In the second section, I will give a cursory account of examples of representationalist doctrines. I will argue that representationalism originates from the need of answering Zeno's challenge. In the third section, I will provide a structured overview of Berkeley's immaterialism. His doctrine is a package of three logically independent blocks: i. a refusal of representationalism; ii. an ontology of mental states; iii. a nominalist account of universals. As such it addresses traditional issues about minds and the world that involve belief justification, semantic concerns about the content of mental states, and the nature of objects. In the fourth section, I will address Berkeley's conceivability argument against representations. I will show how it engages with open issues in contemporary debates. In the fifth section, I will supplement Berkeley's criticism of representations with his views on contents. In the final section, I will summarize why empiricism constitutes an alternative to metaphysics.

In the memory of my father Quinto Riccardo Bertini (1943-2025),
an honest man, loved by his family and his community,
which he served devoutly over many years

0. *Metaphysics, Experiences, Representations*

In a basic sense, metaphysics is involvement in nonexperiential entity stipulation. Nonexperiential entities are things inaccessible by ordinary experience. Metaphysicians posit the subsistence of realms of reality wherein these things inhere. Grossly speaking, such a move endorses the ontological commitments of a given domain of discourse. According to the metaphysical attitude, what exists is to be individuated in terms of what we are talking about. The proliferation of existences is then implied by a sort of pluralism towards domains of discourse whereby a domain is specified by a set of incommensurable framework propositions (Price 1997).

The purpose of my paper is to address the most fundamental level of experience analysis, namely, the domain of discourse on the relationship of minds to the world. Mainstream vocabulary to handle such a relationship relies on representations. I will defend an empiricist standpoint by raising doubts on the heuristic value of this widely shared assumption.

1. *Zeno's Challenge*

Plato's *Parmenides* 127d-e reports an extremely short argument against plurality attributed to Zeno (traditionally referred to as "the like and unlike argument"). Socrates thinks that the argument is easy to dismiss, and harshly declares that Zeno's philosophical enterprise is of little relevance because entirely consists in defending Parmenides' claim that "the whole is one" by presuming to show that the opposite (i.e., "that the whole is many") is self-refuting.

As a reply, Zeno comments that what he was trying to pursue with his defence was to challenge the pluralist's unjustified certainty that the existence of a plurality of numerically distinct things cannot be questioned. To the monist eyes, plurality involves falling in patent absurdities. Relying on the fact that experience allegedly testifies that there are many things, pluralists start their explanatory project by primitively assuming that such testifying is veridical. As a consequence, they make fun of monists like Parmenides and ridicule the denial of what appears so clearly stated by experience. However, if plurality involves contradictions, much more ridiculous consequences follow from the pluralists' primitive assumption about the experience of numerically distinct things. Therefore, Zeno reverts the burden of the proof on pluralists by pressing them with giving a reason for holding that experience of plurality is a good starter (i.e., the assumption that experience testifies plurality sounds like a *petitio principii*).

Contrary to the textual narrative showing Socrates' confidence that Zeno is irrelevant, Plato does hold that the *like and unlike argument* is ground-breaking and urges a detailed answer: the story told in the *Parmenides* traces the introduction of the theory of forms back to the solution of the metaphysical issue posited by Zeno (Allen 1964). Plato's self-reading of the motives that originates the core of his views attributes then a pivotal role to Zeno's challenge. Ironically enough, Plato does not disagree with Socrates alone. The *like and unlike argument* is traditionally evaluated as the weakest of Zeno's paradoxes by common consensus (partly because Plato's answer is held to making the right point), and almost all other philosophers appear throughout worried exclusively by other *reductiones ad absurdum* by Zeno. Nonetheless, Plato's focus on the *like and unlike argument* is decisive, basically because it is his view. As such, it deserves discussion.

Here is Socrates' account of Zeno's challenge:

If being is many, it must be both like and unlike, and this is impossible, for neither can the like be unlike, nor the unlike like... And if the unlike cannot be like, or the like unlike, then being could not be many; for this would involve an impossibility. (Parmenides 127d-128e).

Let us unpack the argument:

1. Being is many, namely, there are a plurality of numerically distinct things a, b, c, ... n;
2. Numerically distinct things a, b, c, ... n resemble each other for some features;
3. If x and y resemble each other for some features, then x and y are like (*resemblance involves likeness principle*);
4. If numerically distinct things a, b, c, ... n resemble each other for some features, numerically distinct things a, b, c, ... n are like (by substitution in (3));
5. Numerically distinct things a, b, c, ... n are like (by MP: (2) & (4));
6. Being (i.e., being is many) is like (by substitution of (1) in (5));
7. Numerically distinct things a, b, c, ... n do not resemble each other for some features;
8. If x and y do not resemble each other for some features, then x and y are unlike (*nonresemblance involves unlikeness principle*);
9. If numerically distinct things a, b, c, ... n do not resemble each other for some features, numerically distinct things a, b, c, ... n are unlike (by substitution in (8));
10. Numerically distinct things a, b, c, ... n are unlike (by MP: (7) & (9));
11. Being (i.e., being is many) is unlike (by substitution of (1) in (10));
12. Being (i.e., being is many) is like and unlike (conjunction of (6) and (11));
13. Being like and unlike is to instantiate contradictory features;
14. Being (i.e., being is many) instantiates contradictory features (from (12) and (13));
15. If something instantiates contradictory features, such a something is impossible (*impossibility of phenomenal instantiation of contradictory features principle*);
16. If being (i.e., being is many) instantiates contradictory features, being is many is impossible (substitution in 15);
17. Being (i.e., being is many) is impossible (by MP: (14) & (16)).

Let us see what Zeno's challenge is stating. There is a tray on the table. There are apples and oranges on the tray. Some apples are green, others are red. Some oranges are bigger than others. Experience testifies that there are numerically distinct things after all. Now, you can say that all apples resemble each other. They are all apples, indeed. Nonetheless, green apples do not resemble red apples. They are different colours, indeed. If resembling things resemble each other in being like, and nonresembling things do not resemble each other in being unlike, then apples are both like and unlike (by assuming the *resemblance involves likeness principle* and the *nonresemblance involves unlikeness principle*). The collection of apples taken as a whole is like and unlike. As such it instantiates contradictory features. Something cannot be both green and red at once. The experience of numerically distinct apples generates a phenomenal contradiction. Phenomenal

contradictions are not tolerable (by assuming the *impossibility of phenomenal instantiation of contradictory features principle*). The same holds for oranges. They are all orange. Same colour. But they are different sizes. Oranges in the collection resemble each other in colour likeness, and do not resemble each other in size unlikeness. The collection as a whole cannot be both big and small.

However, there is a categorical mistake, clear. If this is what Zeno's challenge means, you may complain that it is absurd to attribute the properties of the members of a collection to the very collection. Apples are green and red, but the collection is not. Oranges are big and small, but their composition in a set is not.

Nonetheless, Zeno is making a different point. The issue is not mereological. Apples and oranges are both fruits, but they are different. They resemble each other. They are not trays or tables, for example. All fruits are like. But all fruits do not resemble each other too: some are apples and some are oranges; some are green and some are red, some are big and some are small. All fruits are unlike. Fruits are like and unlike, then. Once again, you reply that the collection is one thing, numerically distinct things in the collection are a different matter.

Zeno's challenge begins to reveal what it is when a cunning suspect spreads into your train of thought. Different features in a plurality of numerically distinct things do not involve contradictions once you disentangle higher-order considerations about collections from the instantiation of phenomenal features by their members. But, such higher-order considerations introduce likeness and unlikeness relations standing between the members of the collections which are more universal than first-order phenomenal features of the members of the collections. Numerically distinct things in a plurality generate a domain of ontological discourse (e.g., the domain of discourse on apples, the domain of discourse on oranges, and so on). Phenomenal features instantiation occurs at the level of individuals. The domain cannot be properly predicated of what pertains to individuals. However, different domains somewhat overlap and generate higher order questions about phenomenal features instantiation at their level of ontological discourse (e.g., the domain of discourse on apples overlaps with the domain of discourse on oranges and generates higher-order questions on being a fruit). Consider a further step in Zeno's challenge. The table, the tray on the table, and the fruits on the tray are numerically distinct objects. They resemble each other. They are all solid, for example. As such they are like. But they do not resemble each others for some other respect though. Tables and trays are not fruits, while apples and oranges are. It seems that solids are both like and unlike. Try answering the former conclusion by noting that collections of solids do not instantiate the phenomenal features of their items. It is true. Then, a new higher-order classification generating likeness and unlikeness relations among the items at stake at such higher order of ontological discourse can be introduced. For example, consider collections of objects in a kitchen (i.e., tables, trays on the table, fruits on the tray) and collections of rooms in a house (i.e., kitchens, and so on). Rooms in a house, tables, trays on the table, and fruits on the trays are all spatiotemporally located. As such they are like. But they are very different in other respects.

The fact is that once you group something into a collection, then a universal phenomenal feature appears. Comparisons between collections whose members are like for some phenomenal feature introduce higher level phenomenal features. Apples in a collection of apples, oranges in a collection of oranges, and trays and tables in a collection of kitchen furniture appear to share a phenomenal feature of higher level (i.e., being solid). Apples in a collection of apples, oranges

in a collection of oranges, trays and tables in a collection of kitchen furnitures, and the kitchen wherein those object are appear to share a phenomenal feature of a more higher level (i.e., being spatiotemporally located). The more you climb up in higher order considerations, the more universal likeness and unlikeness relations among numerically distinct things are the subject of the comparison between different domains.

The issue is not what constitutes a proper object at a level of ontological discourse. The problem is with the proliferation of domains over domains. The point of Zeno's challenge is that once such proliferation is naturally read in terms of semantic ascent, then *plurality resolves into unity*. Higher-order discourses are more universal than lower ones. Any step towards the dismissal of the apparent contradictory nature of likeness and unlikeness claims within a domain of discourse implies a higher degree of similarity among numerical distinct things. This being the case, semantic ascent is not an exit strategy at the pluralist's disposal. On the contrary, semantic ascent looks dangerously devastating. This is the vexing perplexity of pluralists as Plato in the face of the *like and unlike argument*: either semantic ascent is stopped somewhere or numerically distinct things allegedly testified by experience being a plurality reveal to be in reality one being alone.

2. Representationalism

2.1. Plato and the Triangular Pattern

Zeno's challenge logically follows from assuming the existence of a plurality of numerically distinct things (1), resemblance and not resemblance relations among them ((2) and (7)), together with the *resemblance involves likeness principle* (3), the *nonresemblance involves unlikeness principle* (8), and the *impossibility of phenomenal instantiation of contradictory features principle* (15).

It is an impressive piece of reasoning because addressing it requires managing a few basic foundational topics such as *what is a thing?*, *what is phenomenal features instantiation?*, *what is existence?*, *what is a relation?*, *what is a collection of things?*, *what is legitimate to say about first-order evidence?*, *what is legitimate to say about higher-order analysis?*, and so on.

Plato furiously accepts the challenge by his faith in (1), (2), and (7). Not bad, I think. Who is willing to give up them? He does not question (15) either. Reading the *impossibility of phenomenal instantiation of contradictory features principle* in terms of pluralist instantiation involves a repugnancy. Wittgenstein wrote about colours (but the same can be said for any other sense modalities): "It is impossible that two colours be in the same time in the same place of the visual field; logically impossible, because this is ruled out by the logical frame of colour" (Wittgenstein 2005, 6.3751). Although pluralism about phenomenal features is a conceptual possibility (i.e., be x a thing and F and Q phenomenal features of the same sense modality, then pluralism about phenomenal instantiation is the claim that " $F(x) \ \& \ Q(x)$ " is the case; Tye & Bradley (2001) and Byrne and Hilbert (2003) are examples of pluralism about colours), the inclination to believe that a thing can instantiate only a phenomenal feature at once in a sense modality is hard to quit. I'm not claiming that a dialetheist solution is not at disposal. Simply, such a move would require a supplement of exotic metaphysics, against which any resistance is more than plausible. In any

case, an alternative reading of (15) is definitely damaging to the pluralist and should be avoided without hesitation, namely, *that contradictory phenomenal features are actually instantiated by a whole in different portions of its spatiotemporal location*. This be the case, the like and the unlike argument ceases to be a paradox: the world as a whole (both spatial and temporal) instantiates different phenomenal features at different places and times. However, while such a solution provides a consistently meaningful account of the occurrence of likeness and unlikeness relations within the world, such a solution is the vindication of monism to which Zeno urges on pluralists (contemporary Eleatic monists defend such a traditional reading of the historical Parmenides (Severino 1964); influential works in support of such a numerical monist reading of Eleaticism are Owen (1960); Taran (1960); Long (1996)).

As a consequence, Plato embraces the only possibility at his disposal, that is, denying (3) and (8). In the words of Socrates:

[...] tell me, Zeno, do you not think that there is a form of likeness in itself, and another idea of unlikeness, which is the opposite of likeness, and that these two, you and I and all other things to which we apply the term many, participate? And that things which participate in likeness become in that degree and manner like? And that so far as they participate in unlikeness become in that degree unlike? Or both like and unlike in the degree in which they participate in both? And may not all things partake of both opposites, and be both like and unlike, because of this participation? [...] there is nothing extraordinary in showing the things which only partake of likeness and unlikeness experience both. (*Parmenides* 128e-130a).

The opening question clarifies that things are what they are in reason of their partaking in forms (e.g., a green apple partakes in the form ofappleness and the form of greenness). Forms exist by themselves. They are ontologically separated by mundane things. Forms cause things to be what they are. Participation is a causal relation.

The second, the third, and the fourth questions establish that things have nothing substantive in their existence. Things become what they are. What they are depends on their degree of participation in a form. Please note that Plato employs quantitative language. Things do not have a nature. They have degrees of existence by partaking in forms. Things that resemble each other (or which do not) do not share a common nature. No substance here. They resemble each other (or they do not) because they instantiate phenomenal features that depend on their participation in the same form (or in different ones). A green apple and a red apple both partake in the form of appleness. The green one partakes in the form of greenness to a certain degree (the more it partakes, the more it is green), the red one in the form of redness to a certain degree. A green and a red apples resemble each other because they participate in the form of appleness, but they do not resemble each other because the former participates in the form of greenness, the latter in the form of redness. Resemblance does not involve likeness.

The pulsating heart of the Platonist theory of forms consists exactly in the proposition *that resembling things resemble each other in reason of a vertical relation to something which causes things to be as they are and prevents them from possessing natures that would result in substantive likeness and unlikeness relations between their phenomenal features*. The theory of forms is a device completely and uniquely informed by a causal flavour. Essentialism is beyond the realm of feature instantiation. Separation between things and natures is the primary nonnegotiable grounding rule for being a Platonic pluralist. Participation is the subsequent one. There is nothing substantive in

common between two resembling things save their participation in the form because of which they resemble each other.

Plato's move appears then to relocate likeness and unlikeness between things to the domain of ontological discourse about them. Clearly, this is enough to dismantle Zeno's challenge, at least from a verbal viewpoint. The ontological domain of form is the last step of existence. Consider any collection of things you like: their location is at the same level of analysis. You can group things as you like. The relevant form under which you collect things accounts for the phenomenal feature instantiation in the same higher-order domain of discourse. There is no proliferation of domains in reason of semantic ascent. No phenomenal feature is more universal than others. The like and unlike argument is blocked by rejection of (3) and (8), and being is many.

Now, independently of that Platonic pluralism demands the dubious belief in the existence of the realm of forms, there are good reasons for holding that the solution does not properly work. Plato's theory is evidently unsystematic: given his outstanding honesty in following reasoning wherever issues arise, different pieces of his research attest dissatisfaction with a stable architecture of the theory. It is definitely unclear which kinds of forms exist, whether any collection of things is ontologically admissible, which relations frame the realm of forms, whether some forms are more universal than others, and so on. Parmenides' and Zeno's attack on Socrates' solution of the like and unlike argument in the progress of *Parmenides* is an extraordinary inventory of all the problems in Plato's ontological storehouse.

Such difficulties notwithstanding, the minimal pack of the theory stipulates a seminal approach to the relation of mind and world (i.e., the representational theory of experience) whose importance is hard to overestimate.

Briefly, experiences (in the sense of what happens to someone) provide the mind with the appearance of instantiated phenomenal features of things. Plato thinks of these occurrences by means of a triangular relation. There are minds, things, and forms. Experiencing things is a matter of enjoying a mental state. What does such a state concern? Plato's answer is: the relevant forms in which experienced things participate. That is, experiential mental states have forms for content: they are not about things, they are properly about forms. This means that experiences are not a presentation of things. Experiences are not presentational. Plato's perseverance in claiming that without the understanding of the relevant forms experiences are not readable by minds, is ubiquitous in his dialogues: having an experience of an apple is collecting the phenomenal features that experience is providing the mind with by the unifying device of the form of appleness. Minds can experience something because access the realm of forms. At a fundamental level, experience is then representational. For Plato, the claim is a literal truism. Minds contemplated forms before their birth. When they experience something, they are experiencing a new presentation of forms: experiences of things are re-presentations of forms. As a consequence, mental states are representational. Mental states should be spelt out in terms of content. Experience of things consists only of a reference to forms. Things stand for forms.

Given that Plato motivates the introduction of the theory of forms as an answer to the like and unlike argument, there is cool moral in the story: representationalism generates as a solution to Zeno's challenge. Basically, metaphysics understood as the positing of an abstract realm of subsistencies for the purpose of accounting for worldly experience originates from entity realism toward representations (if we are ready to follow Plato in his interpretation of his work). This is why representationalism exemplifies the typical attitude of metaphysicians, that is,

accounting for empirical facts in terms of existences that reside beyond the realm of experience.

2.2. *The Way of Ideas*

Representationalism enjoys pervasive and persistent success during the modern age. Although one variety or other of it can be tracked down after Plato, it is with the way of ideas that the view becomes a mainstream one. The claim that experiences are representational is ubiquitous in the works of Galileo, Descartes, Leibniz, Malebranche, Arnauld, Boyle, and Locke, and marks as the ground of any sound account of all fundamental topics.

The general schema for the claim relies on typically modern assumptions about mental contents (technically termed *ideas*). Minds primitively experience their sensory modification alone. Primitive means direct. I see an apple: I enjoy a visual sensory modification that provides me with colour determinates in some portion of the visual field. I smell the perfume of an apple: I enjoy an olfactive sensory modification which provides me with smell determinates in some portion of my olfactive field. And so on for any sense modality. What I am directly aware of is such sensory modifications.

What does cause such experiential occurrences? Grossly speaking, things in the world. A nuanced understanding of different authors should qualify such general answers with a respectful sensitivity to individual differences. Each of the modern philosophers accounts for the ontology of the world in peculiar manners and relates the phenomenal character of mental states to events about some stuff which is more substantive than those things appearing within experiences. This precisification notwithstanding, it is true for almost any authors that what minds directly are aware of is caused by something that is ontologically external to them. *Things in the world* constitutes then an umbrella expression for the *terminus ad quem* of sensory modifications.

An essential component of the package is the distinction between *primary and secondary qualities*. Sensory modifications split into two kinds. Both of them depend heavily on the functioning of sense organs. What is like having an experiential mental state is the result of how the relevant sense organ works. Phenomenology involves the conflation of physiology and psychology. Nonetheless, sensory modifications of the former group (i.e., size, figure, extension, duration, motion, position) provide the mind with appearances that should be somehow strictly related to how the causal stuff external to the mind is. On the contrary, items within the other group (i.e., colours, tastes, odors, sounds, heat, coldness, and tactual qualities) are completely constituted by their subjective frames. The distinction is susceptible to variegated renderings, but gives voice to a very simple transcendental intuition: you cannot think of something unless you think of it as sized, figured, extended, persistent in time, in motion or in quiet, somewhere located; while you can think of that very something without thinking of it as colored, tasting somehow, odoring, sounding, heat or cold at a certain degree, having tactual features (Galilei provides seminal treatment of such an argument). Further, while primary qualities of a thing appear stable across different modalities (i.e., primary qualities are common sensible to any modalities), secondary qualities are subjectively ephemeral, they are evanescent, and none cannot be enjoyed in different sense modalities.

Put all these insights into one picture. Minds are caused to experience things in the world by being sensory modified. Minds directly experience such sensory modifications. Things in the world are not in experiences. They exist beyond them. However, experiences have both content

and phenomenology: primary qualities are fully representational, namely, they are informative about things in the world. Mental states are then enjoyed in terms of awareness of phenomenal character but are about things in the world. Representationality of primary qualities constitutes experiences as representations of reality outside the mind. The subjectivity of phenomenal character is responsible for that experiences are not a direct presentation of that very reality.

Now, Plato's representationalism is certainly a faraway kin of the way of ideas. Modern philosophers (save Platonists of course) do not think that the content of mental states consists of those forms causing minds to experience their sensory modifications. Some of them believe in the realm of forms (Malebranche is a paradigmatic example), and develop compatibilist models of platonism and way of ideas. Others secure a role to cognitive items shaped in the neighbourhood of how forms are pictured by Plato (i.e., forms are reconceptualized as immanent universals) by relocating their existence from heaven to individual minds (Locke's theory of general ideas is the main candidate for such a view). However, the qualifying feature of the way of ideas is a claim about the causal dependency of mental contents on things in the world (no matter whether forms or cognate notions can be employed at a certain degree in the account). Content is the external worldly stuff. Despite such a crucial difference, the essential of Plato's approach to experience is at work. As him, modern philosophers assuming the ways of ideas do hold that experiences are not a presentation of objects: the things provided to the mind in having perceptual experiences are not the content of mental occurrences. They are nothing more than representations of something else. As such, the triangular Platonist pattern is still alive. Plato understands mental states as minds reading experiences in terms of forms. Modern philosophers understand mental states as minds reading experiences in terms of things in the world. In both cases, content is the relevant epistemic matter causing experience to have an informative value. Experiences concern something that is beyond what appears to minds. Triangularity implies that appearances are substitutional, namely, they stand for something other.

It is not by chance therefore that modern representationalists have an answer to Zeno's challenge. Like for Plato, experiential support for the claim of plurality is allegedly unproblematic because experiences refer to an external realm whose subsistence is disentangled from what appears to mind. Worldly stuff is the real content of mental states. The explanation of appearances does not require taking for substantial the relational modes that occur between appearances. Even if philosophers in the way of ideas are read as numerical monists about the world, the *prima facie* plurality of things in experience would remain supposed to be saved by representationalism. Such a deliverance develops at a purely verbal level since the removal of contradiction does not actually address the issue generating it, namely, the nexus of universality and instantiation which the phenomenal features of things seem to involve.

2.3. Contemporary Intentionalist Theories of Experience

Cognitive scientists, social psychologists, cultural anthropologists, linguists, and philosophers of mind are for the great majority representationalists nowadays. Grossly speaking, strong representationalism, which is the consensus view, is the claim that minds are devices adaptively framed to process environmental information and to cause behaviour in terms of how such information interacts with pursuing some ends (Egan 2012). According to the received picture, information processing is a computation of subsequent physical states of the brain and is

governed by syntactical rules. Representations consist of the interpretation of such computational items in terms of external objects (Fodor 1975 and 1987). As such, representationality is to have a propositional attitude towards semantic content. The view that mental states have propositional content is usually stated in terms of intentionality. Mental states are about something. Such aboutness is a dependency relation. Mental states are determined by their content. The way experiencing a mental state is like, namely, phenomenal character is entirely dependent on content (Bertini 2023).

The basic idea is that sensory inputs are processed by the neural system and elaborated in information packages by it. Such packages have either iconic, echoic, tactile (and so on) modeling or propositional one, or both. In any case, the output of the elaboration of information by the brain is a representation of which the mind is aware. The peculiarity of contemporary representationalism is to deal with the matter at stake within the framework of cognitive science. This does not imply reductionism. While most intentionalists believe that the theory reconciles the successful focus of modern epistemological concerns on phenomenology with materialism, contemporary representationalists are not necessarily reductionists. The hard problem of translating neural mechanisms into the specifically qualitative character of first personal experience, together with sparse difficulties related to how explanation of epistemic support relations to evidence works, may justify dualist, experience-comes-first or experience-comes-apart attitudes. Nonetheless, the basic representational pack involves a dualism of the material vehicle of information (the physical state of the brain) and representational content (the experiential state the mind is aware of) (Egan 2014).

Such differences of approach favours very different construals of the notion of content able to state a wide plurality of epistemic and metaphysical views in mutual competition. As a consequence, it is utterly impossible to give a reasoned and succinct account of such complexity, but, fortunately, it is also unnecessary. For a side, all intentionalist theories of experience converge on the representationalist claim, and this suffices for present discussion. For the other, I will specify particular determinations of the representationalist claim when required by the progression of the argument.

3. *Berkeley and Empiricism*

Despite their wide success, representational theories of experience look *prima facie* unpalatably unsound. The main problem consists of that they openly contravene the phenomenological evidence testified by experiential occurrences. I see an apple. I smell its perfume. I move my hand and grasp it. I bite it, and I enjoy its sour and sweet taste. Representationalism accounts for such experience in terms of content. The contemporary intentional jargon translates it by the vocabulary of propositional aboutness. What happens is my relation to a conjunction of propositions (i.e., that there is an apple; that there is a perfume in my nose, that there are sour and sweet tastes in my mouth, and so on). Such propositions are directed to an external object. They are about it. They represent the environment around me. In my experience of something, there are then me and propositions about that something.

Such an approach opposes the direct testimony of experience: that in my experience of

something, there are me and objects. Although it is a possibility that evidence can be misplaced, it is a grounding fact that experiences do not appear representational; their enjoyment attests in the first instance that they are basically presentational. No matter whether experiencing of something occurs together with that that something states a claim about itself (McDowell 2009, 23-24). Whenever I eat an apple, the certainty that I am primitively in relation to an object and that my relation to a proposition about this object is derivative, is immediately irresistible. The phenomenology of experience occurs in a direct realist fashion (i.e., the immediate relation of minds in experiencing something are the ordinary objects apparently presented in experience - no qualia, no sense data, no propositions are on target in a folk epistemology account).

Intentionalists recognize that the intuitiveness of direct realism is the supporting motivation for the view (Pautz 2011). As a consequence, some of them make a great deal of effort in trying to construe content in a manner that result fully respectful of phenomenology. Representationalism can endorse in this way claims that resemble typical direct realist insights about the objects presented in experiences: that experiential representations are nonconceptual (Block 2023, 166-214); that contents are demonstrative or singular (McDowell 2009, 44-65; Burge 2010); that contents are not syntactically structured (Nanay 2022a); that contents are rich (Siegel 2010); that intentionality is a form of directness in experience in successful cases of perception (Byrne 2001; Tye 2009). Nonetheless, any representationalist theories assume a fundamental principle towards the relation of minds and the world, namely, that minds experience the world by means of the mediation of their internal representational states. Objects are not the proximate cause of experience, propositions are. This suffices to motivate a strict disjunction between two mutually exclusive options: the content view against the object view (Byrne 2009; Brewer 2017).

As an empiricist, I side with the object view. I completely agree with van Frassen's argument for the claim that empiricism cannot be captured by an essentialist definition (van Frassen 1995). It is a reactive view, motivated by an aversion to metaphysics and reliance on experiential evidence, and it exhibits a plurality of approaches and assumptions (in van Frassen's terminology, empiricism is not a doctrine, it is a stance). However, among the many features which play important roles, trust in ordinary phenomenology is crucial. Such trust should be defended, of course. I accept indeed that representationalists provide compelling arguments against the object view, and that those arguments should be answered. Nonetheless, neither of these wins over me quitting the evidence that when I eat an apple, my experience is primarily the experience of an apple.

The classical empiricism of Berkeley offers a bit of reasoning against representationalism which I find relevant to the rejection of it. What I find important in this reasoning is that it puts in the right connection some non-negotiable claims of the empiricist package: that experience is a direct relation of minds to things, that all things are particulars, and that nominalism towards universal notions is the only metaphysically free answer to the issues of generality.

Berkeley's immaterialism is a building constituted of three logically independent blocks: a criticism of representationalism based on semantic considerations towards conceivability of nonexperiential items (A); a naive realist ontology of mental states (B); a nominalist account of abstract objects, namely, properties, universals or kinds (C).

Very briefly. The following is about (A). Berkeley opens his *Treatise* by an assault on the heart of representationalism in terms of a direct realist theory of experience. Mental states present things as bundles of qualities united by their going together (*Treatise*, § 1). Such bundles are

what ordinary things are by themselves (*Treatise*, § 4). The supposition that such mental states are representations of something that exists outside the mind is ruled out by a conceivability disjunction: either mental states are presentations of directly perceptible things, that is, things are nothing other than those items presented within actual mental states, or mental states are about something different in kind from things presented in mental states, and, accordingly, such something cannot be thought of no way (*Treatise*, § 8). If the former disjunct holds, experienced or experienceable things are all there is. Mental states are not representational then: they are presentational indeed. But, if the other disjunct holds, mental states are nonrepresentational the same way: they would be about nothing conceivable at all.

The problem in positing content is then purely a question of the irreducibility of experience. We can conceive likeness between experiences, but we cannot conceive relationships between experiences and any unexperienced Xs because such relationships would be nonexperiential. Experiences give evidence to experiences alone (West 2021). The primary-secondary qualities distinction does not help either. Assuming that figure, motion and the rest are representational while colours, sounds, heat, and so on are not, entails distinguishing in kind among appearances presented in mental states. Berkeley's complaint is directed against Galileo's claim that primary qualities are, while secondary ones are not, transcendental features of things, namely, properties that cannot be dispensed of in conceiving things. On the contrary, a thing having primary qualities without secondary ones is inconceivable: whenever I imagine a body extended or moved, I must give it some colour or other secondary qualities (*Treatise*, § 10). Further, anything which attests that secondary qualities are not representational holds for primary qualities too: the same arguments proving the no content view for secondary qualities prove the same for primary ones (*Treatise*, § 14).

Berkeley comes quickly to the core of the issue by attributing to representationalists the admission that the claim that experience represents a nonexperiential substance is assumed beyond conceivability. As such, it is a thought void of content (*Treatise*, § 17). This can be ultimately proved by a phenomenology test. Try as you can conceive experiences in terms of content and not of things (i.e., present mental occurrences providing the mind with direct experienced or experienceable things). All you can do is to conceive an experienceable thing preventing from referring that conception to you conceiving it (*Treatise*, § 22-23).

Let us move to (B). Berkeley's ontology is extraordinarily parsimonious. All existence resolves in two basic kinds of things: those experiencing, namely, minds (which bifurcate into finite ones and the infinite one, that is, God), and those being experienced, namely, mundane things (which bifurcate into those objectively existing without finite minds, that is, things constituting the world, and those imagined by a finite mind, that is, subjective representations within a mind) (*Treatise*, §§ 86 and following). Take a close look at the latter kind. Mental states are presentations of things by two alternative modalities (*Treatise*, § 26). Perceptive presentations are direct relation to things. These are actual relations to things presently experienced. Imaginative presentations are representational relations to experienceable things. From an ontological viewpoint, Berkeley restricts the legitimate use of the term *representation* to the relation between things and their imaginative conceiving by minds (*Treatise*, § 33). Perceptively presenting mental states are strong, lively, ordered, coherent, regularly serial, and consistently connexed (*Treatise*, § 30). Imaginatively presenting mental states are will-dependent, excited at pleasure, and eventually random (*Treatise*, §§ 27-29). According to Berkeley, such a difference suffices to identify an objective

realm of existence, namely, the world, and subjective rendering and epistemic and doxastic work which minds operate upon it (*Treatise*, §§ 35, 90).

(C) is the key to Berkeley's proposal. Quantitatively speaking, Berkeley makes a ubiquitous reference to the doctrine of abstraction as the source of any mistake in philosophy (*Introduction*, § 6; *Treatise*, §§ 5, 10, 11, 13, 97, 98, 99, 100, 118, 119, 120, 121, 126, 133, 143): in Berkeley's arguing, evidence in support for immaterialism generates from the endorsement of nominalism (Pappas 2000). The *Introduction* sets forth a systematic account of general terms which is abstraction-independent. The focus is on whether abstract objects should be postulated for semantic concerns (*Introduction*, §§ 12, 14). The point of departure is that universal terms as predicables of determinates or determinables (e.g., colour names, kinds, concepts) or universally quantified propositions (e.g., every x are F) are pervasive ordinary linguistic items. Berkeley identifies the common consensus explanation of such universality phenomena as the theory that abstract entities are the reference of universal terms and universally quantified propositions (*Introduction*, § 18). He qualifies Locke as the champion of the view. He indeed attributes to him the claim that the meaning of universal terms is a relation to the relevant abstract objects (*Introduction*, § 11 quotes Locke's *Essay* 3.3.6 as evidence that Locke defends the view), and addresses the issue of universally quantified propositions by referring to Locke's signature discussion of triangularity (*Introduction*, § 16 characterises universally quantified propositions according to a semantic framework, namely, they have a truth value in terms of their reference to the abstract object they are about). The problem though is that abstract objects are not abstracta but particulars exchanged for abstracta. Conceive a universal – Berkeley suggests –, and you will conceive something particular ever:

[...] whatever hand or eye I imagine, it must have some particular shape and colour. Likewise, the idea of man that I frame to myself, must be either of a white, or a black, or a tawny, a straight, or a crooked, a tall, or a low, or a middle size man. I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described. And it is equally impossible for me to form the abstract idea of motion distinct from the body moving, and which is neither swif nor slow, curvilinear nor rectilinear; and the like may be said of all other abstract general ideas whatsoever. [...] I deny that I can abstract one from the another, or conceive separately, those qualities which is impossible should exist so separated; or that I can frame a general notion by abstracting from particulars in the manner aforesaid. (*Introduction*, § 10).

Berkeley is here calling attention to that any experience is an absolute particular bundle of univocal determinates. While such bundles are contingent as regards their unity (*Treatise*, § 65 rejects any substantive construal of causal identity), it is impossible that they can instantiate features without filling all determinable variables. A red apple might have been green (there is nothing substantive in a thing being both an apple and red coloured), but it could not have been uncouloured. As a consequence, it is performative impossible to experience isolated features: mental states are presentations of fully saturated items.

Such an antiabstractionist frame impacts the conception of universals. As things come particularly in their phenomenal occurrence, features appear always somewhat determined in being determinates of a determinable category. No apple in general, for instance: this particular apple, instead. No red colour in general: an absolute particular shade of red, instead (*Introduction*, § 9). How are universal terms or universally quantified propositions then available? Of course, Berkeley does not deny that the presentation of direct objects in mental states is attended by our

capability of thinking propositionally to generality issues (Winkler 2005). He simply rejects that mental states should be understood in terms of content. Content comes after as higher-order work by the mind, and, accordingly, content is not real access to abstract entities. Berkeley is then in need of a story alternative to the common consensus one about universality.

The story has a bit of a constructivist flavour. Using a language is a matter of training. Names are arbitrarily adopted as marks of things, and natives of a language learn how to use a name to refer to a thing. When you think generality, you think of something particular as a sign of similar things constituting a collection (*Introduction*, § 12). Conceiving universals (i.e., thinking of them, using general terms, manipulating universally quantified propositions) is having an exemplar as a token standing for all other items which can be attributed to belong to the collection (*Introduction*, § 16). Collections are not substantively identified by reference to a common property; actually, there is not a real stuff that all items of a kind ontologically share (*Introduction*, § 18). Rather, generality is basically extensionality; it is a method of inclusion of new exemplars into already existing collections (linguistically built by naming and pragmatically enlarged by acknowledging similarity). You have a name *x*. You use it for thing *a*. You learn to use it for thing *b* too. *X* is the collection of *a* and *b* then. Thing *c* is acknowledged by natives of your language to be similar to either *a* or *b*, or both. You can use *x* for *c*. The collection of *X* extends to include *a*, *b*, and *c*. And so on to cover all legitimate uses of a general term. No abstract entities are required. Extensionality does the complete job.

Now, the three blocks (A), (B), and (C) of Berkeley's immaterialism are logically independent because neither of these implies the assumption of the others. You can endorse (A) and reject (B). For example, you can accept in a Berkeleian spirit that representationalism is not on point since experiences cannot testify anything else than experiences. Nonetheless, you may choose to assume an alternative to (B): a naive realist ontology of physical objects for instance (B*). According to (B*), differently from Berkeley's account of perceptions, experiences are relations between minds and mind-independent objects, that is, physical objects. Some contemporary non-representationalist theorists, while acknowledging that Berkeley correctly understands experience in terms of objects and not of content, oppose his views exactly by endorsing (B*) in place of (B) (e.g., Campbell 2002; Brewer 2006; Brewer 2007). Further, you can assent to (A) and do not assent to (C). While you may hold that experiences do not have content, so that objects should be understood without reference to properties, universals, kinds, and so on, you may accept that nonempirical frameworks of inquiry (i.e., mathematics or logics) require nonspatiotemporally located objects in a sense that nominalism could not vindicate. Although logical empiricists typically conjoin Platonism towards mathematical objects with sense data theory of perception, nothing prevents a Platonist from adopting naive realism in place of sense data theory. Finally, idealists of almost all sorts exemplify theorists assuming (B) and rejecting nominalism (C).

One of the interesting points Berkeley makes concerns linking (A) to (C) (*Treatise*, §§ 5, 10, 17). Contemporary debates hardly consider the possibility that experiences provide the mind with absolute particulars (I refer with the expression *absolute particulars* to spatiotemporally located particulars – tropes are excluded since abstractness implies some sort of generality, e.g. identical instantiability across different minds). Systematic refutations of naive realism are typical instances of such tendency: whenever theorists scrutinise items that may serve as content, they take alone into consideration what can be construed in general terms (e.g. Pautz 2011 debates what if contents are typical general items as properties, states, propositions). In converse,

naive realists complain to representationalism exactly that contents are unable to play a role in accounting for experience because they make an implausible structural claim of generality (Brewer 2006). Berkeley's anti-abstractionism has a role to play here.

The clue of the immaterialist criticism of representationalism is that it attacks the metaphysical attitude of positing abstract entities to explain experiences. Nominalism motivated by the claim that experiences are presentational occurrences of absolute particulars is a strict alternative to any postulation of generalities as a reply to Zeno's challenge. Berkeley's attack against abstract ideas goes through the same Platonic intuition that *resemblance involves likeness principle* and *nonresemblance involves unlikeness principle* should be rejected to block semantic ascent leading to numerical monism. By explaining general terms with no reference to actual essential similarity among items of a collection, Berkeley shows where the empiricist hostility to metaphysics originates: it is possible to give a rich theoretical reasons-sustained account of experience independently of beyond experience entities be required.

4. The Conceivability Argument against Representations

Berkeley defines *representation* in a very traditional manner by the relationship of *standing for*:

[...] if we will annex a meaning to our words, and speak only of what we can conceive, I believe we shall acknowledge, that an Idea, which considered in itself is particular, becomes general, by being made to *represent or stand for* all other particular ideas of the same sort. (*Introduction*, § 12).

Such identity of *representationality* and *to stand for* is stable throughout the *Treatise*. Berkeley does not deny the trivial claim that thoughts can have a representational grasp. How could it be otherwise? It is a truism that thinking of something is directed to that something; it is to take this something in someway. Thoughts are about their objects. As such, thoughts have content. In these lights, *a mental state represents content* means that such a mental state stands for some features of what it is about. The key of Berkeley's proposal consists of denying that perceptive mental states are representational and restricting representationality to the relation of conceiving of something to things (in Berkeley's terminology, to restrict representationality to the relations of ideas of imagination to ideas of sense). A thought of an apple represents an apple, that is, stands for it. A thought about appleness is a conceiving of a particular apple standing for any entity *x* which can be the subject of the proposition *x is an apple*.

Treatise, §§ 18-20 provide a conceivability argument against the view that minds experience the world by being acquainted with representations. The argument begins by asking how can be possible to know that the presentation of things provided by perceptive mental states depends on the existence of something whose subsistence is external to the presentation itself:

But though it were possible that solid, figured, moveable substances may exist without the mind, corresponding to the ideas we have of bodies, yet how is it possible for us to know this? (*Treatise*, § 18).

Berkeley considers two alternatives. First option: it is directly by experiencing things,

namely, by the testimony of mental states presenting a certain worldly situation. This possibility is ruled out by the fact that no experience provides the mind with anything more than what it presents:

As for our sense, by them we have the knowledge only of our sensations, ideas, or those things that are immediately perceived. [...] But they do not inform us that things exist without the mind, or unperceived, like to those which are perceived. (*Treatise*, § 18).

Second option: it is indirectly by inferring that what experiences present corresponds to something subsisting outside the experience itself. The problem is that such something would have no necessary connection to the experience since a mind might be experiencing the same train of mental states corresponding to the alleged actual subsistence of something outside the experience also independently of any actual subsistence of such something:

I say it is granted on all hands (and what happens in dreams, phrensiesm, and the like, puts it beyond dispute) that it is possible we might be affected with all the ideas we have now, though no bodies existed without, resembling them. Hence it is evident the supposition of external bodies is not necessary for producing our ideas. (*Treatise*, § 18).

For the sake of argument, suppose that things subsisting beyond direct experience are what excite mental states. Well, such a hypothesis lacks any explanatory appeal because it is by no means clear how subsistences external to direct experience might produce a mental state (*Treatise*, §§ 22-23 argues that whatever subsistence you may think of is not external to experience; it is nothing more than a possible experience- a mental state, therefore):

[...] for though we give materialists [i.e. representationalists in Berkeley's construal of materialism] their external bodies, they by their own confession are never nearer knowing how our ideas are produced: since they own themselves unable to comprehend in what manner body can act upon spirit, or it is possible it should imprint any idea in the mind. Hence it is evident the production of ideas or sensations in our minds can be no reason why we should suppose matter or corporeal substances, since that is acknowledged to remain equally inesplicable with or without this supposition. (*Treatise*, § 19).

Berkeley concludes by highlighting that representations are unnecessary at best; more seriously, they are inconceivable because it is unknowable how they should epistemically work:

In short, if there were external bodies, it is impossible we should ever come to know it; and if there were not, we might have the very same reasons to think there were that we have not. (*Treatise*, § 20).

Two caveats. Firstly, the focus is on the externality of things to experiences. Berkeley is attacking the claim that minds do not perceive directly the world. The charge is that representationalists of all kinds, notwithstanding their eventual self-understanding of the view, are involved in a relational account of experience which introduces an ontological split (Saporiti 2024; West 2019; West 2023). Once mental states are read in terms of content, mental states are qualified as mediate informational states regarding which reality is outside. What produces an experience of the world is different from what minds enjoy. Nothing assures adequacy in the presentational grip. Access to the world is derivative, and this contradicts phenomenology. Secondly,

Berkeley is not a solipsist, and he does not defend the claim that mental states are private events. On the contrary, things are objectively external to any actual presentations to minds. What Berkeley denies is that things are external to experiences, actual or possible, that is, that they are substantively different from what is directly appearing within a perceptive mental state (i.e., that worldly things subsist outside actual or possible experiences). Representationalism implies a basic misidentification: it exchanges externality to any determinate experience (e.g., anything which a mind does not actually experience) with externality to experience tout court (i.d., all which is actually unexperienced).

These considerations point at the conceptual flaw that any varieties of representationalism are unable to manage, that is, the inconceivability of the relational nature between experiences and the alleged external source of them.

Let me now put Berkeley's arguing in a bit regimented form:

1. Either experiences are direct presentations of the world, or experiences have content, namely, they are representations, but not both;
2. If experiences are representations, experiences stand for things external to what is presented in them;
3. Sensation testifies that experiences do not stand for things external to what is presented in them;
4. Reason attests that experiences do not stand for things external to what is presented in them;
5. All we know, is known by sensation or by reason.
6. It is known by sensation and reason that experiences do not stand for things external to what is presented in them (conjunction of (3) and (4));
7. We know that experiences do not stand for things external to what is presented in them (by (5) and (6));
8. If we know that P, then P;
9. If we know that experiences do not stand for things external to what is presented in them, then experiences do not stand for things external to what is presented in them (by substitution of (7) in (8)).
10. Experiences do not stand for things external to what is presented in them (by MP: (7) & (9));
11. Experiences are not representations (by MT: (2) & (10));
12. Experiences are direct presentation of the world (by DS: (1) & (11)).

There is agreement in contemporary debate that the object view and the content view are mutually disjunctive. Naturally, the conceptual distinctions at stake can be worked out for the purpose of smoothing theoretical conflicts over. However, reconciling them into a compatibilist claim is a matter of changing the terms of the debate, which may result in unrespectful of the primitive epistemic difference between the two views. The disagreeing parties are *prima facie* exclusive alternatives (Brewer 2006; Brewer 2007; Brewer 2017; Byrne 2009; Nanay 2014; Nanay 2022a; Nanay 2022b; Pautz 2010; Pautz 2016). As a consequence, the assumption of (1) seems uncontroversial.

Berkeley assumes (2) by definition: *representing is to stand for*.

Proposition (3) gives voice to the intuition that experience is transparent. Having an experience of an apple is to be spelt out in terms of the apple. *Prima facie*, there is nothing more in your experience than the things you are in front of. Try as you like to uncover a subjective vehicle through which the world appears to you: you will always find immediately the world (Martin 2002; Byrne 2009; Tye 2009; Bertini 2023). The transparency of experience is the phenomenal evidence that having an experience is simply being presented with the world which the experience is presenting: if any, the mechanism making the experience actual is blind to the experiencing mind. Berkeley endorses the claim as evidentially secured by direct reference to what experiencing something is like (Cummins 1990; West 2021).

The assumption of (4) relies on two different strands of reasoning. According to a longstanding tradition, the phenomenal character of illusory phenomena and hallucinations is indiscriminable from that of the correspondent veridical perception of reality. This is usually held to mean that you cannot discern by reflection whether in having an illusion or hallucination – say – of an apple, you are seeing an apple or you have an illusion of seeing one or you are hallucinating one (Martin 2006). While most naive realists (me too) adopt a disjunctivist reading for perceptions, illusory phenomena, and hallucinations, Berkeley is radical in accepting that internal indiscriminability of illusory phenomena and hallucinations from perceptions attests that no mental states presenting things is to be understood in terms of representational content. Actually, if illusions and hallucinations are indiscriminable from veridical perception, and they do not represent anything, then veridical perceptions may occur as illusions and hallucinations without any need for things external to the experience. If this is the only reason to accept (4), the argument would be unsteady, given reasonable doubts about the claim that illusory phenomena and hallucination have full phenomenal character. However, Berkeley introduces the hard problem of consciousness as a definitive piece of evidence for (4): it is utterly impossible to give translations of facts about the physical states into conscious mental states. Decades of debates about reductionism, functionalism, dualism, holism, and a plethora of other views in the philosophy of mind assure anyone that such translation is far from being a lively option.

Mystics may deny (5) in reason of some form of intuitionism. It is a possibility that human beings might have exotic access to knowledge by different devices than sensation and reason. However, such a complication is not on target when speaking of ordinary representation of worldly things; I suppose then that the hypothesis can be given up without any trouble.

At this point, the argument logically follows from the assumed propositions and the trivial claim (8). As a whole, Berkeley charges representationalists of being unable to give a conceivable notion of representation. If neither sensation nor reason is capable of justifying how mental states can be representational, namely, how they can stand for things external to those presented in a determined experience, the inconceivability of the representational relation between mental states and the worldly things allegedly causing the former defeats any appeal to the view.

The argument is difficult to reject from the viewpoints of ancient and modern representationalism. Contemporary mainstream representationalists differ from their ancestors in integrating the outcomes of research in cognitive science within the representational picture. The move supposedly answers resistance motivated by (3) and (4). The processing of external stimuli by the neural system accounts for how representations are framed and experienced by minds. I'm not sure, though, that such a certainty is well grounded. To be precise, the conceivability argument seems to preserve all its strengths.

Contemporary mainstream representationalism, hereafter intentionalism for short, swings between two opposite sides in the conceptual making of the notion of representation. At one extremity the focus is on transparency. Most intentionalists adopt the evidence that experience is transparent as a tool against subjectivist approaches to perception as sense data theory or adverbialism. The narrative goes that mental states are unperceivable to minds: they are enjoyments directed to objects. Representations are the medium of the relationship between minds and reality. In veridical cases, contents correctly represent how things are; in unsound cases, they do not. To the intentionalist, this bifurcation justifies the common sense approach to perception: it admits the possibility of perceptual error, while in successful cases vindicates direct realism. Nonetheless, there is a basic problem in the account. Actually, transparency does not testify that representations are at work in experiences: phenomenology is blindness exactly to representations. And such blindness contradicts what is held the most relevant epistemic benefit of the notion, that is, that perceptual evidence is subject to an opposition of veridicality and falsity in the representational functioning (Bertini 2023). The assumption of (3) in the conceivability argument questions that transparency may be used as a reason in support of the claim that representations are ingredients of experiences.

At the opposite extremity, it is found the internal dependency of content on the functioning of the neural system. Radical intentionalists may accept that representations are completely generated by the brain, and that the relationship of content to worldly things is purely causal and devoid of epistemic value. As a consequence, they can consistently develop an irrealist ontology, and qualify aboutness of experiences in a purely phenomenological manner (Pautz 2017). That is, experiences are representational events that occur as if the content is informative about something external to the mind, although such something is in principle unknowable. However, there are two problems here, which are pointed out by proposition (4) of the conceivability argument. Firstly, the causal relationship between external subsistencies and representations is unnecessary to the occurrence of a mental state. Why should such a relationship be posited? If representations are all there is in experience, experience ends with representations. And this suffices to raise doubts about the representational nature of mental states. They seem completely presentational indeed. Berkeley's reference to illusory phenomena and hallucinations serves this purpose. Secondly, the causal relationships between external subsistences and representations is inconceivable: there is no way to account for how something unknowable may generate something experienced. What is external to experience is external to any explanation. It is a full-blown imagination of something outside any test of empirical plausibility. It is not by chance, due to the imperfection of human cognitive capabilities. It is in principle. Causation is a relation occurring between things in experience, not between things and hypothetical subsistences outside experience. Any neural account of representations relies on empirical facts, that is, on something that is a direct object of an experience (e.g., the neural system is within experience, not without it). Berkeley argues for a hard problem of consciousness as evidence for such triviality.

Mainstream intentionalism falls in contradiction because assumes a mixture of transparency and internal dependency, which are incommensurable among them. The former notion pushes the account of experience towards a phenomenology of directness. The more theorists rely on it, the more they are inclined to vindicate full accessibility of the world: experiencing is to have the world in front. On the contrary, the latter notion closes the mind within the boundary of its states. The more theorists accept that mental states are internally dependent on the

functioning of the neural system, the more they are sliding into irrealism: experiencing is to have private events with no intelligible renderings of their causal relationship to the world. That is, transparency intends to give value to representationality, but contradicts the primacy of content; internal dependency intends to give value to the primacy of content, but contradicts representationality. The two notions cannot consistently stand together.

However, even in case they can be construed in a compatibilist manner, the conceivability argument raises issues for the very notion of representation. According to the received representationalist view, representations are propositional attitudes towards content. Independently of whether contents are structured propositions, maps, indexical items, or elements of any given sense modality, contents are packages of information qualified by semantic features. Experiences are mental states physically encoded by internality. From an ontological standpoint, mental states are vehiculated by chains of physical processing. Brain states are structures following each other by virtue of computational work. As such, mental states are fully internal. The representational format consists of a semantic relation between such internal computational states of the brain and interpreted distal objects and properties. Representing is to map physical vehicles constituting the brain states to external objects and properties (Egan 2012). The qualifying feature of the view consists exactly of characterising such a mapping in terms of posited entities. The problem resides in a dilemma about the conflation of phenomenology and ontology.

The first horn concerns the stipulation of entities provided by the phenomenology of experience. Mental states seem to provide the mind with worldly things. But if mental states are fully internal occurrences, minds are not directly in front of any worldly objects. This is tentatively captured by the intentional vocabulary of aboutness. Distal objects and properties are then stipulated as referents of the internal states the mind is aware of. Representing would consist of mapping by referring mental states to *posited* external entities. Such a mapping is nonetheless assumed by an unjustified stipulation of external objects. Phenomenology presents mental occurrences as experiences of something, namely, *representing* is *to represent as*. Intentionalists think that this feature is due to the frame of mental states. Experiences present internal objects and such objects would stand for external things that cause the occurrence of the internal presentation. The content of a state is what that state is about. In the good case, external objects are how contents represent them to be. In the bad one, contents misrepresent reality. But, how can this be supported by the phenomenology of experiences? Transparency prevents such an account from having *prima facie* relevance for an ontology of externality. What appears, is what is presented in an experience. Actually, nothing in an experience attests that objects external to the experience are the cause of experience. On the contrary, the cause of an experience seems to be the objects within the experience itself. The assumption of (3) highlights precisely that what is presented in a mental state is what the mental state is about. No good case, no bad case. I experience an apple, the apple is there. I may mistake the apple for an orange. But the object I see is there. It is the apple which I misidentify with an orange. If experiences are transparent, experiences are not representations then. Experiencing something is to have experience of that something; there is not an experience of you experiencing something (i.e., having an experience of experiencing something is simply experiencing that something). Naturally, intentionalists may dismiss transparency. However, so doing, they lose a basic argument for the view and need construing representationalism in nonintentional terms (Bertini 2023). This being the case, the representational format of physical vehicle and semantic content is devoid of explanatory

benefits.

The problem is with how any intentional theory of experience is supposed to vindicate naturalism in one way or another. Naturalism here means that the computational processing given by the chain of physical states of the brain is construed with reference to external causes. This would imply that such a chain subsists outside what is presented by representational content. The causal chain experienced within mental states is projected beyond experiences. However such a supplement of ontology is unsupported if transparency is assumed. Phenomenology does the whole job: ontology is internal. It consists simply of listing what items are presented to the mind while having a mental state (e.g., physical states of the brain are not external to phenomenology, they are phenomenal states, something which is observable as a direct presentation of the relevant mental states). In my view, there is a categorical mistake. The phenomenology of allegedly internal states is mistaken for an ontology of externality. Mental states present evidential relations between worldly things as events that relate objects of experience, namely, objects ontologically subsisting within experiences; representationalism stipulates instead that objects presented in experiences relate to something which is beyond experience. In such a way, the phenomenological frame of experience is ontologically externalised by replicating the scheme of evidential relationships between objects presented in experience outside experience.

The second horn of the dilemma consists of bracketing phenomenology and prioritises ontology. Accordingly, there is no focus on externality. Mental states are internally dependent on brain functioning and are proximally caused by processing neural inputs. As such, mental states are the ontological basic facts; they are all there is. Phenomenology is derivative here. Once again, the seemingly representational nature of mental states is entirely due to the framework of mental states. But, no ontological externality now. Accordingly, mental states are read as representations in reason of such a framework. However, transparency still raises a problem. No mental state is ever directly experienced. This is why, entity stipulation concerns representations: representations are posited as mental entities independently of the evidential framework of experience. The problem is real and goes two ways. For one side, representations being unobservable, representations need criteria to stipulate their existence and causal necessary efficacy (Nanay 2022a). For the other, representations should be mandatorily accounted for in naturalistic terms (it is commonly assumed within the literature that intentionalism is the best vindication of physicalism about mental states on the marketplace); as a consequence, representations require to be caused by something natural. Suppose intentionalists have working individuation criteria for representations' causal efficacy. They would have still not answered where they came from. Inference leads them to search for such a cause outside the mind. Worldly things that are not represented within mental states are the distal causes producing the neural inputs which are the proximal causes of representations. At this point, the assumption of (4) in the conceivability argument blocks the intentionalist's inference from posited representations to external objects. Any account of representations in terms of causal chains is internal to the putative representational realm: no reason sustains referring mental states to unknown external objects. Once again, the problem is with an exchange between the order of explanation. Ontology motivates the stipulation of entities as representations. Representations provide a phenomenology of relationships between objects that are presented in experiences. Phenomenology needs a natural explanation. Phenomenology constitutes the scheme of such a natural explanation by transforming relationships between objects within experiences into a model of causation outside experience.

Intentionalism is then weakened by a superimposition replication of explanation within different domains of discourse. By stipulating distal objects, ontology is superimposed on phenomenology by replicating beyond experience what is attested within experience by the enjoyment of a mental state; by stipulating representations, phenomenology is superimposed on ontology by replicating the scheme of internal relationships between objects presented within experiences to what are supposed to be the causes of the natural states of the brain.

5. *The Nominalist Ontology of Experience*

The conceivability argument unmasks a general ontological difficulty concerning positing a relationship of representationality between mental states and the allegedly represented objects. This problem notwithstanding, representationalists of all sorts assume that their view is basically supported by epistemic phenomena and, therefore, *prima facie* motivated by semantic concerns. Their explanatory starting point consists of doing justice to the evidence that experiences are informative about something (please, remember Zeno's challenge: Plato introduces the triangular pattern for defending the pluralist experience of reality in the face of the like and the unlike argument). The unnegotiable intuition is that experiences essentially are meaningful transmissions of information about the environment. Contents are developed to account for such a feature. They are explanatory devices modelled in reference to that mental states provide packages of information about worldly things. All intentionalists think that the more successful option to make the notion aptly work is to characterise contents as generality items. Further complications follow from such a characterisation.

However contents are construed (i.e., singular, propositional, not propositionally structured, nonconceptual, rich, pragmatical, and so on), all intentionalists agree that they are abstract pieces of information. This means that contents are general representational schemes, namely, they categorize a plurality of things under some headings and eventually apply to similar objects. The idea is that accounting for experiences consists of characterising awareness in terms of object identification criteria. Experiences provide information by identifying objects because of the features that things instantiate. Abstraction refers to that contents are not spatio-temporally located entities. They cannot be discovered somewhere in the world. As such, the dualism of phenomenal character and content is often assumed in terms of transcendence. Transcendence is sometimes worked out as supervenience (Byrne 2001) and may originate a non-reducible consciousness-first theory of experience (Pautz 2020). Contents are skeletal sketches of general patterns of information to be filled by instantiated features constituting experiences. Such instantiation is accounted for in terms of reference to posited external objects. While there is no issue at matter about interpreting contents as generality items if they are defined as propositional, not propositionally structured, or rich, few doubts may arise in the singular, the non-conceptual, or the pragmatical interpretation. Nonetheless, when contents are identified as singular, they are held to be a general indexical frame to be specified by individuating a particular object (Burge 2010); when they are qualified as nonconceptual, they are pictured as outputs of codifying processings by informationally encapsulated mechanisms (Fodor 2007); when they are characterised as pragmatical, they are defined in terms of context-dependent manner to identify

their informative value (Egan 2020). All proposals remain faithful to assuming that contents are general schemes for information transmission. That is, each content stands for a plurality of things and is not spatiotemporally located.

This claim is problematic because the presentational format of experiences seems to involve absolute particulars, namely, uniquely spatiotemporally located entities. How can particularities be represented by generality items? In the first place, consider the ontological standpoint which qualifies mental occurrences as internal states caused by external objects. According to the intentionalist view, internal mental states present particular instantiations of the properties of the external objects mental states are about. Such particularities would be grasped by a general abstract entity, namely, content. The problem is to account for how different external objects falling under the same taxonomical type are particularly identified within an experience. That is, if a determinate representation (i.e., a specified content) stands for a plurality of similar external objects, it is difficult to understand how the object of an experience of particular instantiated features is grasped by the relevant specified general scheme which is the mean of information transmission. Particulars' individuation is a hard problem for the characterisation of mental states in terms of informational structures which are generality items. As such, once representationality is thought by means of generality items, representationality seems to clash with empirical evidence. In the second place, consider the internal dependency focus on representations as the essential character of mental states. The phenomenology of mental states completely consists of presentations of particulars. Where do contents come from? How do general abstract entities fit with such a phenomenology in having an explanatory role for the mental capacity of understanding its awareness of experiences?

Brewer soundly identifies the problem in terms of *referential circularity*. Any theory of perception whatsoever assumed, contents individuate their objects by a relation of fitting between the relevant conditions of specification and the particular thing identified. By common consensus among intentionalists, contents play this role by reference to the very identified thing. Nonetheless, the thing is identified by applying the fit content. Try to dismantle such circularity by assigning determinacy to how reference relates to perceptual content:

If reference to an object O is extrinsic to perceptual content, then perception is incapable of explaining our capacity for reference; if reference to O is intrinsic to perceptual content then perception presupposes our capacity for reference and is therefore again incapable of explaining it. (Brewer 2017).

Contrary to intentionalism, direct realism is not engaged in a similar difficulty. According to the object view, experiences present worldly things. Experiences are relations between minds and the constituents of reality. Objects are absolute particulars. Acquaintance with objects is empirical access to such particularities. Acquaintance warrants reference to objects. Phenomenological evidence is then observed.

True: speaking of experiences involves using universal terms and universally quantified propositions. Ordinary linguistic practice assumes that the information provided by experiences is communicated and represented in epistemic and doxastic discourses according to a generality pattern modality. But this does not seem a real problem.

The semantic concern motivating representationalism implies accounting for the capability of conceiving generality such as kind-referring or predicating in a universally quantified

modality. Berkeley's theory of generality in terms of particulars that are extensionally related under a categorising label (i.e., block (C) of immaterialism, see above) answers the requisite.

The dispute between nominalism and realism towards abstract entities is not a matter of how conceptual capabilities apply to representing knowledge and beliefs but is an ontological problem about what exists and how to talk of existence (de Waal 1996). Experiences present absolute particulars. Berkeley develops his endorsement of nominalism respectfully to such a point (Stoneham 2017). Anti-abstractionism is basically motivated by the principle that *everything which exists, is particulars* (e.g., *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1). This accounts for why Berkeley thinks that an illegitimate abstraction is involved in the notion of representation (e.g., in the economy of the *Treatise*, the conceivability argument dissolves the epistemic appeal of the notion of representation in view of the anti-abstractionist frame of the master argument as the key test for representationalism). Abstraction is basically abstraction from that all existences are particulars.

Now, despite of that experiences are direct presentations of particulars, humans learn to categorise particulars into kinds. There is no need to posit universal entities. Grouping by categorising labels suffices. According to traditional nominalism, such labels are the words of a language. Berkeley's position is not classical nominalism. He notes indeed that categorising does not imply full-blown conceptual capabilities. Inquiring about when exactly humans develop access to abstract entities, he asks:

I would fain know at what time it is, Men are employed in surmounting that Difficulty, and furnishing themselves with those necessary helps for Discourse. It cannot be when they are grown up, for then it seems they are not conscious of any such Pains-taking; it remains therefore to be the business of their Childhood. And surely, the great and multiplied Labour of framing abstract Notions, will be found a hard task for that tender Age. Is it not a hard thing to imagine, that a couple of Children cannot prate together, of their Sugar-plumbs and Rattles and the rest of their little Trinkets, till they have first tacked together numberless Inconsistencies, and so framed in their Minds *abstract general Ideas*, and annexed them to every common Name they make use of? (*Introduction*, 14).

Notoriously, Berkeley's idea is that worldly things come grouped together by similarities independently of conceptual tools for categorising (Tomida 2022). The focus on early age as the period of development of grouping capabilities is in line with much intentionalist literature. Theorists are sometimes tempted to introduce contents as preverbal categorisations. Mental states would be representations because contents are generalisation patterns that precede linguistic competence. Berkeley agrees: generalisation patterns are collections of extensionally related entities which are individuated by a particular instance of the collection. Minds experience particularities. Similar particularities are categorised together under a label. This label is not an abstract entity. It is one of the items of the collection which stands for any other. Any of these items falling under the categorising label is included in the collection extensionally. Collections are extensionally given by the list of their members. Having a concept *P* is to access the relevant collection of items falling under *P*, that is, saying that *some x is P* is to say that *this x belongs to the collection of all Ps*. Similarity relations among particulars suffice to construe informative collections. Empirical regularities testified by events can be given in terms of observed or observable collections of regularities among particulars. And so on.

There are problems with nominalism, sure. Sorting by similarity seems to imply higher

order grouping which relocates the issue of generality from features instantiations to collections of things (it is evident that nominalists hold that this is not the case and that they have resources to fix the issue). Induction too is an issue. Experiences warrant similarity and regularities on contingent grounds. Acceptance of a degree of uncertainty in inductive inferences is not emendable in empiricism.

Nonetheless, nominalism is not engaged in entity stipulation. There is no problem with positing nonexperiential entities. We arrive here at a fundamental opposition between direct realists and representationalists. The former tolerates uncertainty because of aversion to positing nonexperiential objects; the latter tolerates abstracta because of aversion to uncertainty. However, the informativeness of experience is accounted for even in nominalist terms. What intentionalists think contents are necessary to, namely, providing general information packages from experiences, is constituted by particulars grouped together into collections of similars. Thinking about particular items is made available by direct reference to the relevant experience. Thinking of generality as experiential regularities or causation is made available by referring to extensionally construed collections of particulars. There is nothing abstract. Minds, experiences, and worldly things, that is all.

Berkeley's criticism of abstract ideas supplements then the conceivability argument by providing a story about generality items. Here an argument justified by (C):

1. Either experiences are direct presentations of the environment, or experiences have content, namely, they are representations, but not both;
2. If experiences are representations, experiences are pieces of instantiated general items, i.e., properties, kinds, states, and so on;
3. Experiences are absolute particulars;
4. If something is an absolute particular, it is not a piece of instantiated general items;
5. If experiences are absolute particulars, experiences are not pieces of instantiated general items (by substitution of (3) in (4));
6. Experiences are not pieces of instantiated general items (by MT: (3) & (5));
7. Experiences are not representations (by MT: (2) & (6));
8. Experiences are direct presentation of the environment (by DS: (1) & (7)).

A great deal of controversy arises about proposition (2). Berkeley holds that sorting by similarity does not involve abstracting because sorting by similarity is not to access contents but to group particular things extensionally. There is a cognitive break in how abstraction is modelled. Any account of experience in terms of content should be able to explain how a general scheme of information about particulars actually provides information about the individuated particular thing which is given within a determinate features instantiation. Berkeley's complaints about the impossibility of framing an abstract general idea give voice to this difficulty. Generality does not involve substantive abstract items to which all particulars refer. Within the object view, representationality consists of speaking about the direct objects of experience. The relation is internal to experience. Grouping is then to refer to the worldly things presented by experiences. The extensional structure of any conceiving of generality has a grip in terms of such referring. I speak about apples. I represent the features of apples. I access information about apples. Some of these are directly empirical, my own or someone else's. Others are provided with access to

evidence that can be found within the public domain of discourse on apples. One way or another, what I'm speaking about has a referential link to a collection of things that are presented in experience. That is, apples. Particulars apples. Particularity is linked to a plurality of particularities. Quantitative particularity does not imply qualitative evidence. Concepts are not relations to the essences of things, be essences Platonic forms, mental items, or whatever else.

Intentionalists rejecting (2) should develop an explanatory role for how it is possible that contents, which are patterns of similarities having no particular instantiation, may explain particular instantiation. The referential circularity vexing contents is then a problem with abstraction. For the sake of argument, Berkeley considers two basic ways of abstracting.

First, contents are compounds of all the possible features instantiated by particulars. This means that the general scheme of a thing is all features particulars things exhibit. According to an imagistic approach (the one Berkeley endorses), minds are not capable of similar conceptions. Any iconic, echoic, tactile, or however modally determinate content picks one value among a plurality of variables determinables. For instance, an apple is red or green. But neither conception of an apple can be both red and green. Contents so understood seem impossible. Consider the alternative, that is, the no imagistic approach (the one Berkeley does not discuss). Contents would be propositional or whatever else patterns for information transmission. Even in this case, they are conjunctions of all possible features for any relevant thing. The difficulty of accessing indefinitely extended conjunctive entities raises doubt about the proposal though. The problem is that generality implies that the scope of possible features cannot be contingent on limited experiential cases. How contents are thought to be working in identifying things and epistemically making experiences meaningful involves that contents are not completely subject to empirical training and experiential growth. They cannot be fully dependent on the particular epistemic history enjoyed by a mind. They are what constitutes experience, not what is constituted by experience. Otherwise, contents are no more contents but assimilate to the extensionally construed generality conceptions assumed by the object view.

In any case, independently of these issues, namely, whether contents are imagistic or not and whether imagistic abstract conceptions or propositional abstract conceptions are available to humans or not, the reference to object by contents is evidentially undetermined. If contents are saturated items of all features that particulars exhibit, contents are uninformative about a particular presentation enjoyed within an experience. They would represent all things, not the particular ones involved in the presentation. This being the case, they cannot identify anything in particular and they cannot provide the relevant information. There is indeed no accessible reason accounting for how an instantiated feature of a thing is picked out among all the other.

Second, the contents are skeletal sketches with no determinacy of particular features. This being the case, contents are typically vague entities. Particulars falling under the extension of a skeletal identifying scheme are identified according to rules that cannot accommodate borderline cases. Consider identification by definition as an example of skeletal content. Any real thing is an approximation to the relevant geometrical definition. Ordinary language has no problem with identifying right angles. Nonetheless no actual referent of the expression right angles is strictly right. Each of the things that deviates from the exact definition evidently sets a problem of exactness about the range of application of the definition. Grossly speaking, no issues are at stake. Ordinary language is not strict. Strictly speaking, sorite paradoxes can be generated from how skeletal contents fit into collections of actual existences. Then, exactly the same problem of

void representationality by totally saturated contents originates from void contents too. Empty generality cannot represent anything in particular. At least in reason of emptiness. Underdeterminacy implies an informational supplement in order to identify particulars. If intentionalists say that such a supplement is the particular thing presented in experience, it is not content which does the job. If they state it does, they can specify how. But they should resolve vagueness in abstraction. As a consequence, they should give up skeletal sketches. And they are newly confronted with the problem of the first characterisation of abstraction.

Berkeley's criticism of abstraction points then to the core explanatory issue of content stipulation within representationalism.

6. *Empiricism and Metaphysics*

Intentionalism seems unsteady by a threefold difficulty. Firstly, the representational claim assumes that semantic understanding consists of mapping the brain states which constitutes the appearance the mind is aware of, that is, *phenomenal character*, to those external objects that contents specify as what such states are about. But, such a relation is internal to mental states. The object view's resistance to the vocabulary of phenomenal character and content relies on that what is allegedly grasped by the term content is not something outside phenomenal character. If a theorist cannot help from modelling the evidential information provided by enjoying an experience in terms of content, they should say that contents are not about external items: they are about phenomenal character, namely, about the direct appearance of things. The representational grip of the propositions expressing the experiential access to the environment completely concerns the objects presented by experience. Reasons in support of propositions (3) and (4) in the conceivability argument identify this flaw of the intentionalist stance and explain why such a flaw infects any explanatory appeal of the notion of representation. Secondly, intentionalism widely traffics with entity stipulation. For one side, it posits against evidence that mental states are representations, postulating the existence of experiential something that minds are not aware of. But, the transparency of experience is blindness to such a move. For the other, it posits indirect objects outside experience. But, internal dependency makes such a positing unaccountable. The conceivability argument provides evidence that, contrary to the common usage, neither transparency nor internal dependency are reasons in support of intentionalism. Thirdly, while experiences are presentational occurrences of absolute particulars, intentionalism characterises phenomenology by means of abstract general entities. According to the representational claim, mental states are framed by generality: they are skeletal sketches of information to be filled by particular instantiated features. Awareness of particulars is made possible by manipulating abstracta. In my view, an empiricist-oriented attitude should be suspicious of an oddity such as treating particularity in terms of abstraction. Prima facie empirical evidence testifies against a similar proposal. In any case, the anti-abstractionist supplement to the conceivability argument shows a strategy to disentangle abstraction and generality by a promising extensionalist approach. There is no need to read the informative flow of experiences by means of abstract entities as contents: nominalist devices suffice.

At this point, I can return to my starting point. Both ancient and contemporary Platonists

hold that abstract entities are needed to the extent of understanding experience. Their stipulation originates from the ontological commitments of the relevant domains of discourse. Ancient Platonists are ready to posit Forms in a very liberal manner and they have no problem with realms of reality wherein Forms subsist. Contemporary Platonists are certainly more parsimonious and they show to be mostly reticent about the ontology of a third territory of subsistence beyond minds and the world.

Intentionalists of all sorts, siding with conceptualist theorists of any age, relocate the Platonist bulimia towards entities stipulation within consciousness and mental facts.

Common to all is that understanding experience requires postulating substantive facts about the identity of things and their similarity relations. Representationality is the main road to reify such facts into an epistemic dispositive. Contents are accordingly posited as the formats by which representationality works. Minds would then experience the world by means of essences, be these semantic structures or pragmatical performances of kind-referring. The triangular pattern of minds, things, and representations save phenomena from the holistic tendency of numerical monism defending architectonic pluralism towards difference and singularity of meaningful events.

Empiricism opposes reification as a strategy to dismiss similar worries because representationalism involves entity stipulation and an unpalatable metaphysical approach to experience. As Plato, empiricists reject propositions (3) and (8) of the like and unlike argument. Resemblance does not involve likeness; nonresemblance does not involve unlikeness. But they go far more radical in depth. While Plato dissolves the natures of things within things and posits them into a realm of essences with which things are in a constitutive relationship, empiricists give up essences as well. In any modality they can occur. The key move is to assume absolute particulars as ontological basic items. Generality is accordingly defined by sorting in an extensional manner. This blocks semantic ascent leading to numerical monism without positing substantive similarities. You can group things as you like. Conceiving regularities and informational packages is a matter of interpreting reality from a standpoint. No problem with the architecture of collections arises. The same multiplicity of things falls under different categorisations in view of the relevant collecting rules at work. There is no necessity of properties, universals, and the like. There is a perspectival look at the world instead. This does not mean that reality is made subjective. Experience provides a grip on the observational adequacy of identity and similarities. Experience presents how things stand there independently of categorisations. Epistemic variations concern simply the way minds handle such objective realms in terms of orientated domains of discourse.

daniele.bertini@uniroma2.it

(Università degli Studi di Roma Tor Vergata)

BIBLIOGRAPHY

- Allen, R.E. 1964, "The Interpretation of Plato's Parmenides: Zeno's Paradox and the Theory of Forms", *Journal of the History of Philosophy*, 2(2): 143-155.
- Bertini, D. 2023, "The Refutation of Intentionalism", *Logos & Episteme*, 14(4): 353-386.
- Block, N. 2023, *The Border Between Seeing and Thinking*, New York: Oxford University Press.
- Brewer, B. 2006, "Perception and Content", *European Journal of Philosophy*, 14(2): 165-181.
- Brewer, B. 2007, "Perception and its Objects", *Philosophical Studies*, 132(1): 87-97.
- Brewer, B. 2017, "The Object View of Perception", *Topoi. An International Review of Philosophy*, 36(2): 215-227.
- Burge, T. 2010, "Origins of Perception", *Disputatio*, 4(29): 1-38.
- Byrne, A. 2001, "Intentionalism Defended", *The Philosophical Review*, 110(2): 199-240.
- Byrne, A. 2009, "Experience and Content", *The Philosophical Quarterly*, 59(236): 429-451.
- Byrne, A. & Hilbert, D. 2003, "Color Realism and Color Science", *Behavioral and Brain Sciences*, 26: 3-21.
- Campbell, J. 2002, "Berkeley's Puzzle", in *Conceivability and Possibility*, edited by T.S. Gendler and J. O'Leary Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, 127-143.
- Cummins, Ph.D. 1990, "Berkeley's Manifest Qualities Thesis", *Journal of the History of Philosophy*, 4(1): 63-69.
- de Waal, C. 1996, "The Real Issue Between Nominalism and Realism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 33(3): 425-442.
- Egan, F. 2012, "Representationalism", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*, edited by E. Margolis, R. Samuels, and S. Stich, Oxford: Oxford University Press: 250-272.
- Egan, F. 2014, "How to Think About Mental Content", *Philosophical Studies*, 170: 115-135.
- Egan, F. 2020, "A Deflationary Account of Mental Representation", in *What are Mental Representations?*, edited by J. Smortchkova, K. Dolega, and T. Schlicht, Oxford: Oxford University Press, 26-53.
- Fodor, J. 1975, *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell.
- Fodor, J. 1987, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. 2007, "The Revenge of the Given", in *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, edited by B.P. McLaughlin and J. Cohen, Oxford: Blackwell, 105-116.
- Long, A.A. 1996, "Parmenides on Thinking Being", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, edited by J. Cleary and W.C. Wiams, New York: University Press of America, 125-162.
- Martin, M. 2002, "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, 17(4): 376-425.
- Martin, M. 2006, "On Being Alienated", in *Perceptual Experience*, edited by T. Szabo Gendler and J. Hawthorne, Oxford: Oxford University Press: 354-410.
- McDowell, J. 2009, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nanay, B. 2014, "Empirical Problems with Anti-Representationalism", in *Does Perception Have Content?*, New York: Oxford University Press, 2014, 39-50.
- Nanay, B. 2022a, "Entity Realism About Mental Representations", *Erkenntnis*, 87: 75-91.

- Nanay, B. 2022b, "Amodal Completion and Relationalism", *Philosophical Studies*, 179: 2537-2551.
- Owen, G.E.L. 1960, "Eleatic Questions", *Classical Quarterly*, 10(1-2): 84-102.
- Pappas, G. 2000, *Berkeley's Thought*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pautz, A. 2010, "Why Explain Visual Experience in Terms of Content?", in *Perceiving the World*, edited by B. Nanay, New York: Oxford University Press, 254-309.
- Pautz, A. 2011, "Can Disjunctivists Explain Our Access to the Sensible World?", *Philosophical Issues*, 21: 384-433.
- Pautz, A. 2016, "Experiences are Representations: An Empirical Argument", in *Current Controversy in Philosophy of Perception*, edited by B. Nanay, New York: Routledge, 23-43.
- Pautz, A. 2017, "How Does Colour Experience Represent the World?", in *Routledge Handbook of Philosophy of Colour*, edited by D. Brown and F. Macpherson, New York: Routledge, 365-387.
- Pautz, A. 2020, "Representationalism About Consciousness", in *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, edited by U. Kriegel, Oxford: Oxford University Press, 405-437.
- Price, H. 1997, "Carnap, Quine and the Fate of Metaphysics", *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 5(1): <https://ejap.louisiana.edu/EJAP/1997.spring/price976.html>.
- Saporiti, K. 2024, "Why Berkeley was not a Representationalist", in *Berkeley's Doctrine of Signs*, edited by M. Fasko and P. West, Boston: De Gruyter, 67-80.
- Severino, E. 1964, "Ritornare a Parmenide", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 56(2): 137-175.
- Siegel, S. 2010, *The Content of Visual Experience*, New York: Oxford University Press.
- Stoneham, T. 2017, "Berkeley on Abstraction, Universals, and Universal Knowledge", in *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, edited by T. Schmaltz and S. Di Bella, Oxford: Oxford University Press, 267-284.
- Taran, L., 1960, *Parmenides*, New Jersey: Princeton University Press.
- Tomida, Y. 2022, "Locke and Berkeley on Abstract Ideas: From the Point of View of the Theory of Reference", *Philosophia*, 50: 2161-2182.
- Tye, M. 2009, "Representationalist Theories of Perception", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, edited by B. McLaughlin and A. Beckerman, New York: Oxford University Press, 253-267.
- Tye, M. & Bradley, P. 2001, "Of Colors, Kestrels, Caterpillars, and Leaves", *Journal of Philosophy*, 98: 469-487.
- van Fraassen, B.C. 1995, "Against Naturalized Epistemology", in *On Quine*, edited by P. Leonardi and M. Santambrogio, Cambridge: Cambridge University Press, 68-88.
- West, P. 2019, "Reid and Berkeley on Scepticism, Representationalism, and Ideas", *The Journal of Scottish Philosophy*, 17(3): 191-210.
- West, P. 2021, "Why Can an Idea Be Like Nothing but Another Idea? A Conceptual Interpretation of Berkeley's Likeness Principle", *Journal of the American Philosophical Association*, 7(4): 530-548.
- West, P. 2023, "Getting Beyond the Curtain of the Fancy: Anti-Representationalism in Berkeley and Sergeant", *Berkeley Studies*, 30: 3-21.
- Winkler, K.P. 2005, "Berkeley and the Doctrine of Sign", in *The Cambridge Companion To Berkeley*, edited by K.P. Winkler, Cambridge: Cambridge University Press, 125-165.
- Wittgenstein, L. 2005, *Tractatus Logico-philosophicus*, translated by C.K. Ogden, 9th reprint, Oxon, New York: Routledge.

NICOLETTA GHIGI

L'EMPATIA FENOMENOLOGICA DI EDITH STEIN.

UNA PROPOSTA APPLICATIVA NEI CONTESTI EDUCATIVI

EDITH STEIN'S PHENOMENOLOGICAL EMPATHY: A PROPOSED APPLICATION IN EDUCATIONAL CONTEXTS

The aim of this paper is to highlight some possible applications of Steinian empathy in education. Starting from “becoming aware” of the original core through empathic experience, we will try to demonstrate how trainees can be guided by the trainer towards learning a particular form of listening – which we will call “suspensive” – and towards an awareness of the interrelatedness that links each core to the other. In this experience of the other that leads back to the Self, we will finally see as a further application of Steinian empathy the possibility of self-training as a work of social training where each individual, although different from every other, has equal rights to the expression and realisation of their particular embodied personality.

1. Il sentire ‘spirituale’ e l’individualità irripetibile

In fenomenologia, il significato della parola empatia trae spesso in inganno quando si ritiene di poterlo liquidare in una definizione semplice e sbrigativa. Lungi dall’essere una ‘sensazione’ o un ‘sentimento’, l’empatia non può dirsi neppure «un atto della percezione interna di sé, e tanto meno è riconducibile al ricordo e all’immaginazione».¹ In realtà, come spiega Stein, si

¹ E. COSTANTINI - E. SCHULZE COSTANTINI, «Introduzione» a E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 1985, p. 50.

tratta di un atto molto complesso² che ha a che fare con diversi tipi di percezione e con diversi atti della coscienza e si configura come una forma originaria di conoscenza *sui generis*.³

Differentemente dall'essere una semplice esperienza di trasposizione, come voleva Husserl, o una 'unipatia', come la intendeva Lipps, per Stein l'empatia si configura come l'«esperienza di una coscienza estranea»⁴ in cui un Io esperisce 'indirettamente' un contenuto 'emotivo' che appartiene originariamente a un altro Io.

In virtù di tale preminenza del sentire dell'altro e per l'attenzione conferita alla sfera emotiva, a nostro avviso, la fenomenologia dell'empatia di Edith Stein si prospetta come un potente strumento educativo.⁵ Insistendo molto sulla specificità di ciascuno e sulla possibilità che il suo sentire dischiuda un'irrepetibile unicità 'in relazione empatica' agli altri, l'empatia steiniana consente un approccio antropologico completamente nuovo. Di più: facendo della differenza il luogo privilegiato per il riconoscimento dell'identità, opera un vero e proprio cambiamento di segno al significato della differenza stessa: da negativo, per cui chi è diverso è sbagliato, a quello di una costruttiva positività. Senza la diversità, detto sommariamente, non si ottiene una identità.⁶

Rispetto all'esperienza di trasposizione, proposta da Husserl,⁷ Stein sostiene che per

² Ella analizza l'atto empatico in comparazione con altri atti come percezione esterna, ricordo, attesa, fantasia, ideazione, mostrando come esso sia l'insieme nella differenza di tutti questi atti (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 71- 80).

³ L'obiettivo comune a Husserl e Stein è proprio quello di fare dell'*Einfühlung* una particolare forma di conoscenza: quella dell'unità psicofisica altrà. Come vedremo in seguito, tuttavia, questa forma di conoscenza non potrà essere frutto di una percezione diretta, come di un qualsiasi oggetto osservato qui ed ora, ma di una 'appercezione' o 'percezione indiretta'. Per tali ragioni, oltre ai limiti della conoscenza generata da una percezione adeguata (in cui sempre l'oggetto si presenta con 'adombramenti'), tale conoscenza dovrà confrontarsi con una «datità» «non-originaria» «dei vissuti costituenti» (ivi, p. 113).

⁴ Ivi, p. 84.

⁵ Del resto era un obiettivo della stessa Stein quello di proporre uno studio fenomenologico della pedagogia come dimostra, oltre al suo insegnamento diretto e alle conferenze sull'educazione di quegli anni, il tema del corso di Pedagogia teoretica del semestre estivo 1932 (B. BECKMANN-ZÖLLER, «Introduzione a ESGA», in E. STEIN, *Struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2013, p. XLVII).

⁶ Sulla tematica di identità e differenza, si rimanda a N. GHIGI - F. BRENCIO - V. BIZZARI - M. SANNIPOLI, *Applying Phenomenology in Education. The Case of Special Educational Needs*, in M. BRINKMANN - J. TÜRSTIG - M. WEBER-SPANKNEBEL (eds.), *Realities in Pedagogical and Phenomenological Contexts. Experience, Mediality, and Optimisation in Education*, Springer, Wiesbaden 2025, pp 283-311.

⁷ Come si è visto, nel secondo volume di *Idee*, Husserl definisce l'empatia come esperienza di trasposizione, per cui «io mi traspongo nell'altro soggetto», «come-se» fossi al suo posto e, in

l'apprensione dell'altro sia indispensabile anche una intuizione speciale del suo sentire, che Scheler chiamava «intuizione emozionale».⁸ Questa intuizione mi consente di entrare nel vissuto dell'altro, come diceva Lipps, lasciandomi *affettare* da quanto egli sta sperando, mantenendo tuttavia – a differenza di quanto ipotizzato dall'unipatia lippsiana – la differenza tra il suo sentire e il mio 'rendermi conto' del suo sentire. «Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico – scrive a riguardo Stein – facciamo questo esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore».⁹

Come ha insegnato Husserl, riesco a *presentificare* il suo vissuto mediante un 'ridestamento associativo',¹⁰ sintesi che associa il suo vissuto a una mia pregressa esperienza. Ma questo 'rendersi conto' non ha più il suo fulcro in una immedesimazione unipatica né in una costituzione trascendentale dell'altro, bensì nel riconoscimento della distinzione tra me e l'altro, perché ciascun essere umano possiede un «nucleo personale»¹¹ che lo diversifica e caratterizza come unico e irripetibile.¹²

tale supposizione, colgo ciò che lo motiva e con quale intensità, come se i «suoi motivi» fossero i «miei-quasi-motivi» (E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, pp. 273-274). Nel suo lavoro sull'empatia, Stein non rifiuta questa esperienza ma aggiunge ad essa nuovi caratteri 'emozionali' e 'spirituali'. Descrive infatti l'aspetto del dolore che io «vedo sul viso dell'altro» per portarlo «a datità» in una «trasposizione empatizzante» (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 166).

⁸ In particolare, nel suo «nuovo tentativo di un personalismo», sottotitolo dell'opera, riferendosi alla volontà di dar forma a un'etica materiale e rigorosamente a-priori, Scheler definisce la sua posizione come «intuizionismo emozionale» (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, a cura di R. GUCCINELLI, Bompiani, Milano 2013, p. 13).

⁹ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 71-72.

¹⁰ E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016, p. 252. A riguardo Husserl parla anche di «affezione retroattiva» (ivi, p. 251) per indicare l'esser colpito in maniera passiva da parte della coscienza da un dato fenomeno, in modo non-conscio (ivi, p. 249).

¹¹ Tale nucleo, spiega Stein, «è ciò per cui si può dire in senso stretto che l'essere vivente vive, mentre per il corpo che a esso appartiene vale soltanto il fatto che è *animato*. La 'vita' si esprime nel fatto che il 'nucleo' si autodetermina [...]. Il nucleo ha una caratteristica interna che dà ad ogni suo 'fare' una determinata direzione, conferisce a tale fare il carattere di essere diretto proprio a tale scopo» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 164-165).

¹² Benché nella sua tesi dottorale respinga anche la posizione scheleriana sul tema empatico, sostanzialmente in quanto non riconosce un Io puro e finisce per intendere l'io come semplice «individuo psichico» (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 105), qui evidentemente Stein è molto più vicina al personalismo di Scheler che non a Lipps o Husserl. Scheler sosteneva infatti che

Anziché concludersi in una ‘appercezione’ della vita psichica dell’altro che si appresenta a me insieme al suo corpo, Stein giunge dunque a descrivere tale atto come un ‘com-prendere’ la complessità dell’altro.¹³ Nella com-prensione non si appresenta infatti solo il vissuto del dolore che, nell’esempio di Stein, l’altro mi racconta. Piuttosto, oltre a ciò che l’altro direttamente vive sulla sua pelle, ‘mediante la comprensione posso intravedere’ anche la sua vita interiore, il suo mondo spirituale: la sua essenza. Si ha «un ‘rendersi visibile’ dello spirito nel corpo proprio reso possibile tramite la realtà psichica».¹⁴ Non può essere sufficiente allora la sola appresentazione della vita psichica dell’altro. Piuttosto, occorre entrare in questa vita e considerare questo mondo da tutti i punti di vista. Per questo Stein decide di prendere in considerazione anche gli oggetti emozionali e, più precisamente, gli stati d’animo che ‘riconosco’ nell’altro. Oltre al sentire sensoriale della percezione, per Stein diventa ineludibile la questione del sentire emozionale, perché solo attraverso tale «percezione spirituale»¹⁵ è possibile afferrare l’essenza dell’umano, «l’anima dell’anima»¹⁶ di tale unità psicofisica.

2. Il primo grado di applicazione dell’empatia: formare il singolo all’ascolto empatico

Per la centralità di questa essenza, dalla nostra prospettiva, la fenomenologia dell’empatia di Stein sembra prospettarsi come una rinnovata antropologia filosofica che ambisce innanzitutto a dispiegare e a sviluppare l’essenza propria di ciascuna persona. Occorre tuttavia, a tale scopo, una presa di coscienza di tale essenza che richiede, a sua volta, la volontà di imparare ad

«persona è la concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa» (SCHELER, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, cit., p. 745).

¹³ Comprendere non equivale a conoscere in maniera esaustiva, ma a un sentire empatico che tiene-insieme una appresentazione dello spirito che si è ‘insinuato’ nel sentire indiretto (STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 196). Anche Scheler insiste su questo concetto. «Il comprendere – scrive a riguardo – è la prima e fondamentale forma, diversa da ogni percepire e niente affatto fondata sul percepire, della partecipazione di un essere che ha l’essenza all’esser-così di un altro spirito, così come l’autoidentificazione e la co-esecuzione è la forma principale della partecipazione alla sua essenza» (M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 320).

¹⁴ STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 196.

¹⁵ La «percezione spirituale – spiega Stein – è un ‘percepire con il cuore’: ciò che viene sentito in questo modo parla all’intimo dell’anima e vuole esservi accolto. Noi parliamo di percezione, perché questo percepire ha qualcosa in comune con la percezione sensibile [...]. Ma qui si coglie una realtà spirituale, e non accessibile ai sensi, anche se si manifesta attraverso segni che cadono sotto i sensi (l’espressione corporea dello spirituale)» (E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, Città Nuova, Roma 1999⁴, p. 513).

¹⁶ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 178.

‘empatizzare’ con il proprio mondo interiore. È altresì necessaria una figura di supporto¹⁷ che sia in grado di condurre per mano colui che deve essere formato, secondo l’essenza che porta con Sé. Formare (*Bildung*) significa infatti cercare di sviluppare ciò che siamo chiamati ad essere.¹⁸ Significa, detto altrimenti, estrarre l’essenza – unica in ciascuno – e far sì che colui che deve esser formato la riconosca e, con l’ausilio del formatore, proceda ad auto-formarsi.¹⁹ Ma questo, evidentemente, da parte del formatore, come colui che dà l’avvio e imposta l’intero processo, esige una particolare attenzione proprio a quel nucleo, proprio a quell’essenza. Senza l’empatia, senza il particolare ‘sentire con l’anima’ l’anima di altri, una formazione autentica diventa impossibile.

Il primo passo è dunque quello del riconoscimento dell’essenza. Il formatore insegna al formando ad ascoltarsi.²⁰ Non lo indottrina, non gli dà istruzioni sul come raggiungere la via del Sé, non impone in alcun modo al formando la sua idea di quella che sarà la sua essenza una volta dispiegata e non ne definisce i caratteri. Il formatore ‘attende insieme al formando’ che, a partire dalle azioni, dalle manifestazioni delle proprie preferenze venga alla luce, mano a mano, il nucleo personale. Il suo atteggiamento empatico gli consente di afferrare gli stati emozionali del formando. Gli consente inoltre di intravedere qualcosa di quel nucleo che inizia a dispiegarsi. È questo il momento in cui la guida deve compiere una «sospensione di giudizio»²¹ sul suo modo di

¹⁷ Il formatore è colui che guida l’intero processo di formazione (*Formung*) ‘dall’interno’, cercando di sviluppare quanto Dio ha messo nella persona da formare. Formare significa appunto assecondare tale orma divina e non deformarla «altrimenti c’è addestramento» (E. STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, Città Nuova, Roma 2017, p. 55).

¹⁸ *Bildung* significa appunto formare secondo una forma (*Bild*). Tuttavia la forma non è mai esterna, ma è l’essenza nell’anima di ciascuno. Formare significa allora formazione dell’‘anima’ «in vista di ciò che deve divenire» (*ibidem*). Questa formazione richiede una preparazione preliminare del formatore (cfr. N. GHIGI - V. BIZZARI - M. SANNIPOLI, *Phenomenological Pedagogy. Training Educators in Applied Phenomenology*, Springer, Cham 2025, pp. 13-47).

¹⁹ Cfr. STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, cit., p. 66.

²⁰ Spiega Stein: il primo ascolto è quello della percezione di «un appello interiore a fare o omettere qualcosa» il quale «testimonia il modo di essere dell’anima» (STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 126-127).

²¹ Riprendendo il tema husserliano nella sua idea di dar forma a una pedagogia fenomenologica, Bertolini funzionalizza questo concetto in ambito sperimentale come il non fare «uso alcuno» della facoltà di giudizio sull’esistenza delle cose, per concentrarsi solo sull’Io e sul suo vissuto immediatamente appreso (P. BERTOLINI, *Fenomenologia e pedagogia*, Malipiero, Bologna 1958, pp. 68-69).

pensare, per cercare piuttosto di ascoltare ‘in maniera sospensiva’ ciò che l’altro esprime.²² Questa espressione è già empatica, perché è pura e non condizionata dal mio giudizio sull’altro. L’osservazione sospensiva e l’ascolto sospensivo²³ divengono strumenti indispensabili per poter mirare al dispiegamento dell’essenza del formando. E dal momento che ogni persona possiede un’essenza unica e irripetibile, nel contesto educativo, ciascun formando ha diritto di essere approcciato in maniera individuale: il formatore con ciascun formando.²⁴

Il primo livello dell’empatia consiste dunque in questo riconoscimento. Negli atti, nelle espressioni linguistiche e corporee volontarie e involontarie, il formatore riconosce un nucleo. Un’anima personale, un corpo incarnato risiede dietro quegli atti con una sua personale intenzionalità. L’educatore che ambisce, secondo quanto detto, a una formazione autentica (*Bildung*), ha qui il compito di sollecitare il formando al suo riconoscimento. In ambito educativo tale passaggio consiste nel far sì che i contenuti cognitivi appresi siano utili non soltanto a istruire il formando o, peggio, a plasmarlo attraverso di essi, ma innanzitutto a guidarlo verso i propri talenti, le proprie preferenze, le proprie abilità e fragilità,²⁵ per poterle infine riconoscere e rendere funzionali al suo vivere in armonia con esse.²⁶ Questo processo che Stein chiama di «autoformazione» coincide con quello di una empatia con il proprio mondo interiore, in quanto richiede quell’ascolto attento e sospensivo verso le proprie caratteristiche. Una volta avviato questo processo di ‘accoglienza empatica dell’anima dell’anima’, il formatore può favorire l’incontro di ogni formando con l’altro. Ora si è pronti infatti ad ascoltare l’altro con lo stesso atteggiamento sospensivo.

²² Cfr. C. BARREIRA, *Escuta suspensiva*, in M.A. KALINKE - M.A VIGGIANI BICUDO - V. SPERIDIÃO KLUTH (eds.), *Anais do V Seminário internacional de pesquisas e estudos qualitativos. Pesquisa qualitativa na educação e na ciência em debate*, UNIOESTE, Foz do Iguaçu 2018, pp. 1-12.

²³ Cfr. C. BARREIRA, *L’ascolto sospensivo: verso l’empatia interattiva nell’interlocuzione etica*, Margiacchi, Perugia 2025, in corso di stampa.

²⁴ Da parte del formatore, Stein insiste infatti sul suo dover curare la «predisposizione naturale» che Dio ha posto in ciascun formando, verso il dispiegamento della propria individualità (STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, cit., p. 70).

²⁵ L’educazione, sottolinea Costa, va intesa come «l’esperienza del far vedere il possibile, per cui non si tratta di alterare il soggetto, ma di condurlo davanti alle proprie possibilità» (V. COSTA, *Fenomenologia dell’educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015, p. 69).

²⁶ Se, seguendo la sua inclinazione naturale, l’anima si ‘allena’ a riconoscersi, allora ci saranno in essa «quiete, chiarezza e pace» ed essa sarà «formata in modo armonico» (STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, cit., p. 65).

3. Il secondo grado di applicazione dell'empatia: costituzione della relazione empatica in un contesto educativo. Ipotesi applicativa, secondo un esempio steiniano

Stein ci ha insegnato che nel nostro vissuto quotidiano, 'rendersi conto' significa 'percepire sensorialmente' (ad esempio, vedo l'espressione fisica, verbale, non verbale o mimica di dolore dell'altro), ma soprattutto 'percepire' la sua situazione emozionale in maniera particolare, 'interna', come se potessimo 'entrare nel vivere dell'altro', nel suo sentire emozionale.

Immaginiamo di trovarci in un contesto educativo: una classe di studenti. Ogni giorno essi si incontrano e interagiscono, giudicando, condividendo, contrastandosi l'un l'altro, ecc. L'imparare a rendersi conto, per come lo intende Stein, non è qualcosa che va aggiunto ai contenuti di apprendimento. Anzi. Esso è già spontaneamente attivo dentro ciascuno. Un compagno di classe parla ai suoi compagni di una sua esperienza gioiosa. Ora, mentre io vivo quella gioia che egli mi racconta, non provo immediatamente quella esperienza. La gioia

non scaturisce in maniera viva dal mio io, né ha il carattere di essere stata viva in precedenza come la gioia ricordata, tanto meno essa è meramente fantasticata, priva cioè di una reale vita, ma è precisamente l'altro Soggetto quello che prova in maniera viva l'originarietà. [...] Nella mia esperienza vissuta non-originaria, io mi sento accompagnato da una esperienza vissuta originaria, la quale non è stata vissuta da me, eppure si annunzia in me, manifestandosi nella mia esperienza vissuta non-originaria.²⁷

Il vissuto dell'altro «si annunzia in me», del tutto spontaneamente. Questo significa che, nella relazione tra quegli educandi che stiamo immaginando in un gruppo classe, ogni emozione, ogni vissuto narrato, ogni espressione di ciascun singolo individuo 'agisce' in modo da entrare nelle esperienze vissute degli altri. Ciò fa pensare a due fondamentali presupposti: il primo è che l'altro agisce in maniera involontaria, 'manifestandosi' nel mio mondo interiore e modificandolo.²⁸ Nel momento in cui l'altro mi parla della sua gioia, io riesco a provare quel sentimento, pur se in quel momento la mia interiorità è sopraffatta da altri stati d'animo, magari anche lontani dalla gioia. Non per questo, tuttavia, lo stato d'animo «gioia» risulta ai miei occhi incomprensibile. La gioia anzi, come diceva Lipps, «entra dentro di me» e «diventa attiva», 'spingendomi' a «sentire» questo motivo emozionale così differente dal mio vissuto attuale, e 'costringendomi' a considerare qualcosa che, in questo momento, non sto vivendo direttamente.²⁹

²⁷ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 79.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Lipps la definisce, come si è visto, «empatia appercettiva generale» (*allgemeine apperzeptive Einfühlung*). Questa si ha quando io mi lascio catturare dai movimenti dell'oggetto che osservo. Tale oggetto si imprime in me: mi dà il suo ritmo; mi costringe a produrre formazioni e attività intellettuali. Così facendo diviene parte di me: la mia attività lo sintetizza. Ma è l'oggetto che 'mi costringe' alla sintesi. Ad esempio il suono: un suono si diffonde e io lo appercepisco. Esso entra dentro di me in maniera attiva, modificandomi. Si può pertanto dire che in tale attività l'oggetto

Il secondo presupposto, invece, sta nel fatto che per renderci conto di quella gioia dobbiamo ammettere un 'sostrato comune' o, come lo definiva Scheler, un *ordo amoris*³⁰ che funge in noi, nonostante le differenti individualità, come benevola attitudine alla interrelazione. Le emozioni, seppure diversamente vissute, con individuali gradazioni di intensità, poiché comprensibili ad ognuno, rinviano proprio a quell'ordine costitutivo dell'umano. Mediante quel particolare sentire che abbiamo chiamato «empatia», proprio per la comune struttura di base, siamo tutti in grado di riconoscere ogni singola emozione, pur non vivendola ora direttamente.

Apprendere questo aspetto, nel contesto educativo, è fondamentale. Tutti, per così dire, siamo impastati di questo 'emozionale' substrato comune che ci sintonizza sulla stessa lunghezza d'onda. Con l'intenzione di creare una relazione empatica tra sé e l'altro, come già proposto nel primo livello, il formatore può funzionalizzare questo elemento comune semplicemente utilizzando l'esempio fornito dalla Stein. L'emozione «gioia» descritta, per ipotesi, da un formando che racconta un suo particolare vissuto diventa un elemento comune che 'investe' ognuno e di cui ognuno sa offrire una personale descrizione. Da qui il formatore può partire per compiere varie esperienze 'empatiche': in primo luogo occorre che egli sappia esercitare e sappia far esercitare ai formandi quanto sopra già descritto come 'ascolto sospensivo'. Quando il singolo formando narra questo suo stato emozionale non devono esservi giudizi né valutazioni personali. L'obiettivo è solo quello di osservare in maniera sospensiva quell'emozione e descriverla ciascuno a modo proprio.

La differenza di descrizione farà concludere il formatore con due affermazioni: tutti comprendiamo cos'è la gioia, ma ciascuno di noi, avendo un proprio nucleo personale, la descrive a modo suo e la riferisce a contesti completamente differenti. Ciascuno, insomma, possiede quello che Stein definisce l'Io o «punto di irradiazione del vivere»³¹ da cui esperire il medesimo contenuto. Ammesso dunque che possediamo un substrato comune che ci consente di 'renderci conto' di cosa sia gioia, la nostra esperienza della gioia è tuttavia differente perché differente è la nostra identità. Ma il riconoscimento che la differenza di prospettiva alla fine altro non è che 'sinonimo di identità personale' costituisce il più importante risultato empatico che il formatore può raggiungere. Ciascuno è differente: il diverso non è colui che va isolato perché non corrisponde a certe caratteristiche. Ma è colui che 'ha' un'identità unica: ciò vale evidentemente per ciascuno.

acquisisce una propria esistenza. «In tal modo – conclude Lipps – l'oggetto è divenuto individuo» (Th. LIPPS, *Fonti della conoscenza. Empatia*, in «Discipline filosofiche», II, 2002, pp. 48-49).

³⁰ L'*ordo amoris*, scrive Scheler, è la «forma strutturale» che governa tutti gli esseri umani (M. SCHELER, *Ordo amoris*, Aracne, Roma 2009, p. 95).

³¹ STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 185.

4. Il terzo livello di applicazione dell'empatia: la formazione del Sé mediante l'altro. L'idea steiniana di una 'formazione sociale'

Una volta accolta la differente 'personalità incarnata' di ciascuno o, come la chiama Plessner, la 'corporalità' «come unità del campo sensibile»³² o «centro concreto con cui il soggetto vivente è in rapporto con il *campo circostante*»,³³ ogni formando viene messo di fronte a una doppia possibilità. Una volta che il racconto del compagno sulla sua esperienza gioiosa è completato, ciascuno può scegliere se restare in un semplice passivo 'udire' o se divenire invece un attento 'ascoltatore'. Mentre il semplice udire non produce alcuna crescita empatica in quanto resta a una superficiale e distratta presa d'atto di un racconto o di un vissuto altrui, nella scelta, da parte del formando, di ascoltare l'altro con attenzione, il formatore può ulteriormente guidarlo verso due direzioni.

La prima consiste nell'insegnare ad ascoltare l'altro nella sua originalità, ossia a prescindere dal mio Io, da quanto vale per me secondo il mio punto di vista. Per poter dire di ascoltare veramente l'altro, i suoi vissuti, le sue espressioni libere, devo infatti rinunciare a far ricorso alla mia prospettiva, per evitare di depotenziare e appiattire la sua differenza.³⁴

Vi è tuttavia una seconda preziosissima possibilità che il formatore può indicare. Grazie allo stimolo emozionale che il racconto dell'altro ha provocato in me posso 'tornare a me stesso'. Ciò è possibile grazie al 'fenomeno di risonanza',³⁵ per cui il contenuto-gioia vissuto dall'altro fa 'risuonare' e rivivere in me un vecchio vissuto, un'emozione, un sentimento, attualmente

³² H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 315.

³³ Ivi, p. 255.

³⁴ Qui è facile notare come, ponendo l'accento sulla persona come ente unico e irripetibile, in ambito educativo la fenomenologia si prospetta come scienza assai feconda. Di contro a un processo di oggettivazione che mira ad appiattire le differenze tra i formandi, «la fenomenologia studia il *come* delle nostre comprensioni, percezioni, giudizi, azioni ecc.; più precisamente, quello che interessa ad essa sono le diverse possibilità di entrare in relazione con una stessa 'cosa', muovendo da differenti prospettive» (A. KRAUS, *Applying the «Phenomenological Method» to Qualitative Research in Educational Sciences*, in K. SCHULTHEIS - A. PFRANG [eds.], *Children's Perspective on School, Pedagogy*, LIT Verlag, Münster 2015, p. 50, corsivo e traduzione miei).

³⁵ Spiega Husserl: «Soltanto qualcosa che è già può risuonare. La risonanza è una associazione che si accorda con qualcosa di simile» (E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Syntesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana XI, a cura di M. FLEISCHER, M. Nijhoff, Den Haag 1966, p. 407, traduzione mia).

sprofondati nell'orizzonte del passato.³⁶ Grazie al racconto dell'altro, il formatore può invitare i suoi formandi ad approfittare di questa occasione. Grazie all'altro e all'ascolto sospensivo è possibile incontrare nuovamente il mio passato e farlo rivivere, per dare a esso nuovi significati o per comprendere le radici del mio Io. È frutto soltanto di una mia decisione quella di considerarmi nuovamente alla luce di questa differente prospettiva. La doppia empatia, dell'ascolto sospensivo dell'altro e dell'ascolto sospensivo del mio vissuto 'sprofondato' e ora riemerso, è secondo Stein la via verso il Sé autentico che l'Io deve formare. Solo mediante questa scelta posso veramente dirmi persona.

Il formatore può così agire per creare una relazione autentica sulla base di questo «scambio reciproco».³⁷ Dalla sua prospettiva, l'altro può insegnarci a vedere aspetti «che sfuggono alla nostra esperienza personale, ma che diventano visibili dall'esterno»³⁸ e che, pertanto, ci consentono una conoscenza più approfondita di noi stessi.³⁹ L'esperienza dell'alterità è dunque indispensabile e ineludibile. Oltre al sostrato comune di senso, condividiamo con gli altri un'esistenza 'nel' mondo. Stiamo pertanto, in senso forte, in una 'relazione comunitaria' con gli altri.

Considerare un individuo isolato – sottolinea Stein – è fare un'astrazione. L'esistenza di un essere umano è esistenza in un mondo, la sua vita è vita in comunità. E queste non sono relazioni esteriori [...] l'essere inserito come membro in una totalità più ampia fa parte della struttura dell'essere umano stesso.⁴⁰

Il sogno di Stein della formazione di una 'coscienza comunitaria' come «coscienza di appartenere a una totalità»⁴¹ inizia dalla scuola. Sono i formatori ad avere la responsabilità di suscitare in ogni individuo una presa di coscienza della propria 'differente' identità, del proprio Sé⁴² come «qualcosa di particolare e unico al mondo»,⁴³ e della relazione connaturata con i propri simili. Sono i formatori a nutrire in una 'atmosfera empatica' questo rapporto con il Sé e con l'altro. Sta

³⁶ Si tratta cioè di un contenuto che mi ha dato gioia tempo fa, ma che non permane attualmente: è l'esperienza della gioia «come è stata vissuta una volta» (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 74).

³⁷ STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 214.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ È qui che, seguendo la via del proprio Sé, ciascuno incontra la propria «disposizione naturale, il 'seme' che il Creatore imprime ad ogni anima umana, affinché quella disposizione si dispieghi e si sviluppi» (STEIN, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 71).

⁴⁰ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 185.

⁴¹ Ivi, p. 201.

⁴² È altresì compito del formatore creare le condizioni affinché ciascun formando possa essere in grado di «'formare' se stesso» e «trasformarsi» da Io empirico a Sé spirituale (ivi, p. 108).

⁴³ Ivi, p. 216.

a loro il cercare di costruire un ambiente in cui «gli individui sono aperti gli uni verso gli altri»⁴⁴ e «in cui ognuno sente di possedere proprie capacità e apprezza quelle altrui».⁴⁵ Sono ancora i formatori a gestire «quello che i singoli fanno bene e volentieri, quello che costa loro fatica o magari è per loro irraggiungibile. Così conosceremo le doti e le capacità individuali. Allora, per quanto possibile, daremo a ciascuno l'opportunità di coltivare il proprio particolare talento e di renderlo al tempo stesso utile per la comunità».⁴⁶

A tale scopo, occorre dunque ambire alla costituzione preliminare di una 'pedagogia empatica' che non miri «soltanto alla educazione delle abilità personali, alla formazione culturale dell'individuo e allo sviluppo delle sue capacità cognitive»,⁴⁷ ma soprattutto che abbia come primo obiettivo quello di suscitare in lui un senso di 'coappartenenza' a una comunità «che ha bisogno delle sue capacità»,⁴⁸ e in cui ognuno vive liberamente nel rispetto e nella fiducia nell'altro. L'intento finale di una simile pedagogia si delinea, dunque, come quello di un'«opera di formazione sociale» ove sia viva in ogni membro «la coscienza di appartenere ad una totalità, e che sia viva la volontà di impegnarsi per essa; è necessario, altresì, che questi individui consapevoli influenzino l'azione degli altri o le diano valore facendole acquistare significato per la totalità, che, infine, anche coloro che non vivono consapevolmente come membri della totalità vengano toccati dalle azioni e dal destino della totalità».⁴⁹

nicoletta.ghigi@unipg.it

(Università degli Studi di Perugia)

⁴⁴ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una formazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, p. 232.

⁴⁵ STEIN, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 50.

⁴⁶ Ivi, p. 49.

⁴⁷ N. GHIGI, *L'etica fenomenologica di Edith Stein*, Fattore Umano, Roma 2021, p. 88. «Un processo di sviluppo sano deve portare a un'armonia delle forze individuali e di quelle sociali. E poiché la natura umana *decaduta*, abbandonata a sé stessa, non raggiunge questa armonia, ha bisogno di un intervento rispondente a un piano, di un *lavoro di formazione*» (STEIN, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., pp. 34-35).

⁴⁸ Ivi, p. 50.

⁴⁹ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 201.



CARMINE LUIGI FERRARO

JULIÁN MARÍAS E IL CONCETTO DI «PERSONA»: FRA IDENTITÀ E CARATTERE FUTURIZO

JULIÁN MARÍAS AND THE CONCEPT OF “PERSON”:
BETWEEN IDENTITY AND FUTURIZO CHARACTER

The article tries to present a reflection on the theme of the «person». After having made a historical-philosophical overview of the way of conceiving humans and their being, we focus on the concept expressed by J. Marías in his 1996 text: Persona. The person is both real and unreal. On the one hand, the person finds himself in a circumstance that (s)he did not choose; on the other hand, (s)he is a futuristic, projective being and through this (s)he takes possession of his/her own life and the world around him/her.

1. Prefazione

Questa riflessione nasce dall'evidente difficoltà odierna di concezione dell'uomo e della sua persona, di cui crediamo se ne stia perdendo l'essenza. Osserviamo infatti il crescere di certe tendenze individualistiche esasperate, che pretendono di trasformare il capriccio in un diritto costituzionalmente/universalmente riconosciuto. Per questo riteniamo utile tornare a incipiamare sulla storia umana, sulla riflessione che si è sviluppata sul suo essere e sul suo essere con gli altri e per gli altri.

Il termine «persona» ha origini filologiche latine e, originariamente, significa corpo/maschera dell'attore;¹ il concetto che ne deriva è principalmente filosofico ed esprime la singolarità di ogni individuo della specie umana per il fatto di essere razionale e si contrappone all'altro

¹ Sulla maschera e la persona cfr. J.S. TORTOSA, *Máscaras vacías. Delirios de identidad en la era de la impostura digital*, La esfera de los libros, Madrid 2024.

concetto filosofico di «natura umana» che esprime ciò che hanno in comune gli individui. Persona, in ambito filosofico, è un essere dotato di coscienza di sé, e in possesso di una propria identità («persona umana»). Tutto ciò ha avuto un risvolto teologico che molto ha contribuito alla definizione del concetto, tramite le controversie cristologiche del IV e V secolo, oltre alla sua importanza per l'antropologia filosofica. Fino ad arrivare al personalismo di Mounier, e alla centralità della nozione di persona nel dibattito sulla bioetica. In questo articolo, dopo una breve riflessione nata in occasione della Giornata della Memoria, e una ricostruzione storica della concezione dell'uomo, ci concentreremo sull'opera di Julián Marías: *Persona*.

2. Inciampi

Quanti inciampi nella storia europea e mondiale nelle varie epoche storiche! Per rimanere al secolo scorso, quello di cui sempre parliamo, l'Olocausto nazista nei confronti degli ebrei conta sei milioni di vittime, di cui almeno un milione di bambini. Altre, di cui spesso non si parla nemmeno nei libri di scuola, sono quelle perpetrate dal comunismo. Solo in URSS si contano fra il 1917 e il 1987 circa 130 milioni di morti, di cui alcuni deliberatamente uccisi nei gulag, altri con carestie più o meno programmate. Nella Repubblica Popolare Cinese, fra il 1949 e il 1988, siamo ad oltre 140 milioni, oltre ai 400 milioni di aborti forzati praticati da quando è entrata in vigore la legge del figlio unico nel 1979, ora abolita.

E l'elenco potrebbe continuare comprendendo Afghanistan, Albania, Angola, Grecia, Cecoslovacchia, Jugoslavia... Ai quali andrebbero aggiunti assassini commessi da movimenti terroristici di vario colore, in Italia (dove vanno ricordate le vittime delle foibe), come nel resto del mondo.

Venendo all'attualità, la guerra fra Russia e Ucraina, dal momento dello scoppio al 18 agosto 2023 (ultimo dato ufficiale), in 18 mesi di combattimenti, ha prodotto per la parte russa circa 300.000 vittime di cui 120.000 morti e 170/180.000 feriti. Da parte ucraina, le perdite si avvicinano a 190.000, di cui 70.000 morti e 100/120.000 feriti. Cifre, queste, che molto risentono della propaganda della guerra.

Altra guerra, ancora più vicina temporalmente, quella fra Israele e Hamas, ma sarebbe il caso di dire fra Israele e Palestina, visto che la maggior parte delle vittime sono i civili palestinesi, più che i terroristi di Hamas. Ad oggi 25.105 morti e 62.681 feriti per i palestinesi; mentre nell'attacco di Hamas del 7 ottobre 2023 sono rimasti uccisi 1.139 israeliani. Proporzioni che si commentano da sé!

I motivi delle guerre sono vari: dall'ideologia sulla razza (nazismo) a ragioni pseudo-religiose che sempre nascondono interessi geo-politici: dall'accaparramento di fonti energetiche, fino alle miniere di litio, o di altri materiali preziosi per le grandi economie. Ciò che la guerra produce non è solo la morte di milioni di uomini e donne, ma anche la riduzione in schiavitù di migliaia, se non di milioni di uomini, donne, bambini, obbligati a lavorare in modo massacrante e per pochi denari, nell'estrazione delle materie prime nelle miniere, ad esempio.

È questa decadenza materiale dell'uomo che ci induce a inciampare anche in luoghi che sono solitamente piani, o deserti. Qualcosa che sembrerebbe una contraddizione. Non è così!

L'inciampo serve a fare esperienza dell'assurdo, dell'insensato, del silenzio che nasce da

queste tragedie, che ancora si ripetono e che ci devono muovere alla conoscenza. Ci devono cioè muovere a sottrarre ciò che è successo nel tempo e nello spazio all'oblio, per consegnarlo alla memoria vivente. Ricordare che molte tragedie nascono da una volontà di dominio, mai sopita in circa venti secoli della storia umana e semmai aumentata, nonostante i progressi della civilizzazione, rimanendo sostanzialmente all'*homo homini lupus*!

Senza inciampo e senza memoria non possiamo approdare a nuove forme di conoscenza e di agire personale e sociale. A questo proposito, un grande autore del Novecento, José Luis Borges, affermava: «Altri si vantano delle pagine che hanno scritto; io vado fiero di quelle che ho letto [...]. Davanti al libro il giovane si impone una disciplina precisa e lo fa per conquistare conoscenze precise; alla mia età ogni impresa è un'avventura che confina con la notte».

Per arrivare all'alba, alla luce, occorre fare i conti con se stessi, inciampare in se stessi, attraverso le conoscenze e scoprire qual è il nostro ruolo nella società. Capire che il nostro ruolo, qualsiasi esso sia (dallo studio, all'insegnamento... alle cariche politiche più alte) è prima di tutto un ministero: ossia un servizio che si deve svolgere per gli altri, non per soddisfare la propria volontà di prevalere, di dominare l'altro. È sostanzialmente un «sacrificio», termine che sembra essere caduto in disuso.

In ciò sta la radice di ogni conoscenza che possiamo acquisire e il fine di ogni memoria: vedere nell'altro sempre un uomo, un fine in sé, non l'oggetto, il mezzo della nostra auto-affermazione.

Questa breve riflessione scrivevo in occasione della Giornata della Memoria (27/01/2024). Ma come facciamo a conoscere noi stessi, a riconoscere l'altro, a conoscere la dignità dell'uomo, della «persona umana», sempre messa in discussione dalle continue guerre, dai tentativi di manipolazione dell'essere umano, dalla apparente (o forse sostanziale?) considerazione dell'uomo come mero numero, o cosa?

3. *L'uomo: corpo, anima e corporeità. Excursus delle idee fino al «sentimento fondamentale corporeo» di Rosmini*

Diversi sono gli autori che, nei secoli, si sono interrogati sull'essere umano, a partire dalla filosofia greca. Dai presocratici a Platone, fino ad Aristotele, «corpo» e «anima» sono gli aspetti costitutivi dell'uomo. Tuttavia, non è l'uomo a essere oggetto dell'attenzione speculativa; bensì l'uomo come portatore di un principio primo, di cui si vuol conoscere natura e proprietà: l'anima in primo luogo, pur restando il corpo una dimensione fondamentale dell'uomo, visto che ne contraddistingue ogni realtà naturale estesa. In questa costruzione antropologica, l'unità dell'uomo (corpo/anima) è un dato *ex post*, non il dato di partenza, giacché considerando l'anima e il corpo come due principi sostanziali per sé stanti, è poi difficile ricomporli in una realtà unica che travolgerebbe le loro particolarità. Per poter uscire da questo dualismo, che potremmo definire oppositivo, e sviluppare una riflessione sull'essenza dell'essere umano, bisogna considerare il concetto di «corporeità», diverso da corpo, la cui storia si afferma con gli inizi del Novecento.

Corporeità diventa il *proprium* della condizione umana, elemento necessario per cogliere le dimensioni dell'esistere umano, più che considerare cosa costituisce l'uomo (corpo/anima). Se guardiamo all'antropologia biblica, lo scrittore è impegnato a cogliere la persona umana nella

sua progettualità, in cui è coinvolta nella sua totalità. Significa che per gli antichi ebrei non esiste il dualismo oppositivo greco, bensì un'unità: l'uomo che è per un lato corpo e per l'altro anima.²

Husserl è fra i primi a sviluppare il concetto di «corporeità»: la struttura fondamentale per la quale l'«io» come pura coscienza stabilisce, dal punto di vista trascendentale, l'esperienza dell'alterità. L'intuizione della corporeità è l'intuizione di un'appartenenza individualizzante.³ Se corpo e anima sono due termini completamente oppositivi in Platone, Husserl preferisce partire da Aristotele e dal suo *De Anima*, dove compare la «teoria dell'ilemorfismo»: «Quando una cosa è legata con un che di mobile, essa si muove insieme con il suo movimento, e così è mosso anche l'intero formato delle due cose».⁴

Come per Aristotele, anche per Husserl la psiche è unita al corpo vivo; l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo. L'unione di corpo e anima non è da considerare come l'avvicinamento di due parti indipendenti; anche se possiamo considerare le loro specifiche proprietà, esse sono sempre in riferimento a un'unità, ci si propongono come un'unica cosa. Il corpo vivo è sempre partecipe di tutte le altre «funzioni della coscienza».⁵

Rosmini, nella sua teoria del «sentimento fondamentale corporeo», ci dice che gli inizi dell'attività conoscitiva dell'uomo coincidono con la percezione del proprio corpo: «La coscienza pura poi [...] è il primo sentimento fondamentale che ha l'anima; cioè il sentire se medesima in quello primo stato, anzi è essa medesima [cioè, l'anima]».⁶

Ed inoltre: «Infatti se non sente l'anima sé stessa come può sentire quanto è in sé stessa?».⁷

Avvertire, quindi, la corporeità come elemento preminente permette di relegare in secondo piano la considerazione di anima e corpo come principi costitutivi dell'essere umano; quelli diventano esponenti frammentari di una realtà unica. L'intuizione unitaria della realtà umana consente di studiare corpo e anima, materialità e spiritualità come modulazioni parziali dell'unicità sostanziale dell'essere umano.

Ciò si rende anche manifesto dal confronto fra il corpo umano e il cadavere: quello è

² Cfr. W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Esperienze, Fossano 1971, p. 61.

³ Sul tema cfr. E. HUSSERL, *Idee II*, tr. it. di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002.

⁴ ARISTOTELE, *L'anima*, A3, a cura di G. MOVIA, Bompiani, Milano 2001.

⁵ Su questi temi, cfr. D. BANDIERA, *Il ruolo della fenomenologia husserliana nel superamento del dualismo mente-corpo: un'analisi del rapporto tra psiche e corpo vivo* in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, in «Dialeghesthai. Rivista di filosofia» (<https://mondo-domani.org/dialeghesthai/articoli/daniela-bandiera-01>, consultato il 2 settembre 2025). Inoltre, A. DONISE, *Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità*, in «Teoria», 2021, 1, pp. 91-109 (<https://www.rivistateoria.eu/index.php/teoria/article/download/121/122/245>, consultato il 2 settembre 2025).

⁶ A. ROSMINI, *La coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. SALA, ENC vol. 11/A, Città Nuova, Roma 1987, p. 73.

⁷ Ivi, p. 100.

diverso, pur apparendo identico al secondo. L'identità sta nell'identità di costituzione fisica (stesso aspetto, stessi organi...). Ma ciò non basta a definire l'uomo, che si distingue per la sua totalità dinamica, in quanto corpo animato, già formato con delle informazioni intrinseche circa la sua organizzazione e sviluppo vitale. E allora il corpo non è ciò di cui l'uomo si compone, ma è essenziale la sua struttura spazio-temporale, la sua materialità. Il corpo è il sostrato fenomenico dell'uomo, la sua consistenza visibile; è una modalità dell'esserci umano, la parte dell'uomo solidale con la natura.⁸ Nella persona umana si distinguono, secondo Rosmini, il «senso» (che gli uomini condividono con gli animali) e l'«intelligenza»; la loro unione porta a una nuova funzione che rende possibile l'acquisizione di una più alta dignità, perché consente alla persona di entrare nella realtà spirituale. Ebbene, questo nesso dinamico di senso e intelletto, che è costitutivo della persona, implica altri nessi e relazioni. Insieme al principio sensitivo, o corporeo, anche detto «sentimento corporeo fondamentale», che presuppone il principio senziente (un principio semplice, che per la sua spontaneità si dice «anima»),⁹ vi è anche un corpo organico che opera in uno spazio e costituisce il termine del sentimento e influisce sul principio senziente. Esso non resta passivo di fronte agli stimoli ricevuti, quasi fosse solo materia, senza aggiungere nulla. Il principio sensitivo, in realtà, per un lato partecipa alla produzione del sentimento corporeo fondamentale; per altro, è attivo anche nella produzione di tutti gli altri sentimenti che pertengono al sentimento fondamentale e ne sono delle specificazioni.

Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora estrasoggettivamente siccome qualsiasi altro corpo. Egli è sempre una stessa entità che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione estrasoggettiva da quella soggettiva? Nella percezione di un ente come straniero al soggetto si sente l'agente; ma nella percezione dell'ente come soggetto, o per dire più esattamente come consoggetto, si sente il paziente: il paziente sente se stesso in esso e con esso.¹⁰

Ma, se il principio senziente, quello che risponde alla legge della spontaneità e sceglie come via da seguire quella più facile ed economica, tende a ripetere un'azione già compiuta più che farne di nuove, sceglie di imitare ciò che si vede fare più che agire originalmente: è ciò che l'uomo condivide con l'animale. Tuttavia, l'uomo non è solo sentimento corporeo fondamentale, non è solo animale; in lui vi è anche l'intuizione dell'idea dell'essere, cioè dell'essere iniziale e indeterminato. È per questo che l'uomo è un soggetto intelligente e spirituale; diventa, quindi «creatore di storia e di civiltà, si afferma come volontà libera e responsabile, realizza valori supremi e si

⁸ Cfr. J.F. FRANCK, *Il sentimento e la filosofia del corpo* (<https://www.rosminiinstitute.it/wp-content/uploads/2019/08/Videocorso-Lezione-I.pdf>, consultato il 2 settembre 2025).

⁹ Su anima e sentimento di sé in Rosmini, si può vedere M. GALVANI, *L'anima e il sentimento si sé secondo A. Rosmini e E. Stein*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 103-118 (<https://te-seo.unitn.it/rosministudies/article/download/1998/1973/5715>, consultato il 2 settembre 2025).

¹⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma 2003, vol. II, n. 983, pp. 410-411.

apre alla trascendenza».¹¹

È la volontà che aggiunge un carattere decisivo alla persona proprio perché le consente di accedere a quel vasto mondo dell'ideale e della trascendenza, ricercando la verità più alta e il bene supremo. Ciò non significa che la volontà non soggiaccia a delle leggi. Rosmini ritiene, a tal riguardo, che ci sia una legge di gradazione: dalla forma più semplice di volizione (quella affettiva), si passa alla più elevata (quella morale); pur essendo entrambe delle volizioni libere, non coincidono, visto che la prima può avere come fine anche il male, mentre la seconda ha come fine sempre il bene.

L'[essere] intelligente apprende le cose prima che la volontà influisca ed operi sulla persuasione; appunto perché egli è necessario che l'uomo prima conosca, acciocché possa poi volere o disvolere le cose conosciute. L'apprensione adunque delle cose, che sono poi amate ovvero disamate, bramate ovvero abborrite dalla volontà, giudicate da questa buone ovvero triste, ella è una operazione intellettuale, che antecede tutti i giudizj volontarj e liberi. Vi hanno dunque nell'uomo due maniere di conoscere: v'ha un conoscer libero, ed un conoscer necessario.¹²

Questa distinzione svela il concetto di persona di Rosmini: la persona non è senz'altro morale; la personalità è altro dalla moralità, ma è sulla via della moralità. La moralità è volontà libera del bene, è la via per l'auto-possesso della persona, cui è consustanziale il reale e l'ideale. Solo nella sfera morale la persona acquista coerenza e unità d'azione reale, come anche originalità nel modo di essere. È quindi unione di realtà e idealità (o irrealtà) attraverso la forma morale che possiede il carattere dell'universalità. L'atto morale è ciò che fornisce alla persona l'auto-possesso, che presuppone sempre la libertà.¹³ Per Rosmini è «il culmine dello spirito umano, la più sublime delle facoltà soggettive».¹⁴ Proprio perché solidale con la natura, l'uomo condivide con essa finitudine e sofferenza; per altro verso, tale condivisione e con-passione determina e rende possibile la partecipazione e fruizione di esso. 'Nel' e 'come' corpo, l'uomo è ed agisce nel mondo; la sua realtà è assoggettata alle leggi della temporalità che segnano il ritmo dell'evoluzione dell'uomo. Toccando il mio corpo assumo coscienza di me stesso, e mi manifesto agli altri corpi. L'incontro nel corpo è però destinato a essere trasceso, perché la comunicazione interpersonale si svolge poi su altri canali. Quindi il corpo umano, da solo, non può racchiudere tutta l'intenzionalità umana. Essere e apparire quindi non coincidono e finiamo con il ritrovarci

¹¹ D. GALLI, *La struttura e il valore della persona in A. Rosmini*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», s. 5, IV, 1955, pp. 113-118 (<https://heyjoe.fbk.eu/index.php/atagr/article/view/603>, consultato il 2 settembre 2025). Per gli studi di D. Galli su Rosmini, cfr. C. TUGNOLI, *Dario Galli storico della filosofia e studioso di A. Rosmini*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 217-228 (<https://teseo.unitn.it/rosministudies/article/view/2454>, consultato il 2 settembre 2025).

¹² A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Città Nuova, Roma 2016, p. 50.

¹³ Su questi argomenti cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, 1.IV, cap. IX, Città Nuova, Roma 1981.

¹⁴ Ivi, p. 363.

davanti alla bipolarità corpo/anima.

Secondo Hegel, attraverso l'amore si supera e riunifica ogni differenza e separazione; gli amanti si sentono come un 'tutto vivente'. L'amore unifica e rigetta oltre sé la separazione;¹⁵ il seme dell'immortalità è gettato nei figli, nei quali si supera la separazione anima/corpo. Tuttavia il rapporto sessuale è un rapporto puntuale, che avviene in un momento puntuale, che non soddisfa la necessità dialettica del superamento. Il figlio, che può essere il momento dell'unificazione, non esclude la successiva opposizione delle individualità, la durezza della separazione, creata proprio dall'unificazione dell'amore. Il corpo è allora il *medium* della comunicazione interpersonale, il luogo della liberazione umana, ma non è possibile cercare una liberazione dal corpo, perché la libertà umana, come 'libertà-per', passa necessariamente per il corpo umano. Corpo che contribuisce anche alla definizione dell'individualità umana. L'essere questo-corpo qui non è solo la determinazione fisica dell'uomo, ma è anche il riferimento di ogni stato al nucleo originario che l'uomo è. In altri termini, anche la coscienza è segnata dal mio essere-questo-corpo-qui. Ed allora, la determinazione dell'attività spirituale umana non è frutto del movimento dell'anima, ma l'uomo nella sua concretezza esistente: anima e corpo realmente determinato. Tuttavia, come già accennato, oltre alle dinamiche positive del corpo, l'uomo sperimenta anche le tensioni negative: la finitudine mondana e le limitazioni fisiche della struttura corporea. È quindi il corpo la corruzione e l'oscuramento della dignità umana, la sofferenza del vivere quotidiano, della morte...; esperienze che comunque assumono un senso in vista di un'apertura verso altre dimensioni. Se oggi si continua a parlare di corpo in ambito filosofico, non si parla più con la stessa frequenza, come nel passato, di anima. E il riferirsi semplicemente alla speculazione del passato non riesce a risvegliare interesse, perché è stata messa in questione, filosoficamente, l'attendibilità di una sostanza per sé stante, capace di sostenere la facoltà dell'anima.

4. Anima e trascendenza della persona

Non c'è dubbio che restano numerose le attività umane che vanno oltre la costituzione materiale o naturale. Resta cioè una sostanziale trascendenza in attività come il pensiero, il sentimento, la decisione libera, che vanno oltre la durezza dell'esserci materiale, quella del corpo come condizione ontologica comunque necessaria all'uomo per pensare, sentire, essere libero. Ecco allora che l'anima, pur non potendo più essere la sede dell'intelligenza, assume però l'indicazione del trascendere umano 'nel' e 'con' il corpo. L'anima diventa espressione indicativa della personalità umana, di una spiritualità grazie alla quale l'uomo non solo pensa, ma si pensa inserito in un progetto solidale d'amore che lo supera. In questo modo, l'uomo si scopre aperto all'ulteriorità immediata, ma anche ontologicamente trascendente. Continua a sentire il bisogno di Assoluto, sempre risorgente, di cui l'anima resta testimone e alfiere della spiritualità umana, della sua divinità. Ed allora, se dobbiamo parlare di immortalità, non possiamo parlare di immortalità dell'anima, ma della persona umana, in quanto unità di corpo e anima. Tema questo che

¹⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici*, Guida, Napoli 1977, pp. 528-532.

non rientra nell'ambito squisitamente filosofico, bensì in quello religioso e teologico. L'immortalità è un dono di Dio all'uomo, ma il dono è stato perduto. La risurrezione è adesso il dono di Dio, e naturalmente anche la vita eterna, il non più morire. Il concetto quindi non riguarda un'innata capacità di non morire, ma l'allusione alla possibilità di una nuova vita dopo la morte che abbia coordinate diverse.¹⁶

L'ambito religioso-teologico ha avuto il merito di aver contribuito allo sviluppo del concetto e della relativa riflessione sulla persona e sulla sua destinazione nella storia umana, sulla sua fondamentale trascendenza e i suoi diritti, ma oggi la sua azione sembra piuttosto sopita.

Ora, la persona umana come si determina? Come e quando prendiamo coscienza di essere 'persona'?

5. Julián Marías e la persona

Sebbene i primi riferimenti alla persona siano di origine teologica, anche la filosofia ha sviluppato un'indagine sulla persona: ricordiamo, fra tutti, il «personalismo» di E. Mounier,¹⁷ che tanta eco ha avuto anche in ambito pedagogico.¹⁸

In questo scritto vogliamo però esaminare la riflessione che si è sviluppata in Spagna nel corso del Novecento e segnatamente quella di Julián Marías (1914-2005). Marías nel 1996 pubblica un volume dal titolo *Persona*,¹⁹ nel quale sentiamo l'influenza husserliana, mediata dal suo maestro Ortega y Gasset, specie nell'uso del concetto di «corporeità». Tale concetto si rende palese quando guardandoci allo specchio osserviamo il nostro volto, e ci rendiamo conto che il volto non è ciò che 'io sono'. L'«io sono» va molto al di là di ciò che vediamo riflesso nello specchio e spesso, aggiungiamo noi, non basta a giustificare la nostra realtà. Spesso, chiudersi nell'io ci fa dimenticare la maggior parte delle cose, eventi, fatti che ci costituiscono. Anche se la presenza della persona è data, in primo luogo, dal corpo – ciò che consente l'inserimento nel mondo reale –, tuttavia essa non consiste nella percezione di quello, ma si configura come una realtà *futuriza*,

¹⁶ Cfr. i saggi di M. IVALDO, *Antropologia, umanesimo, uomo* e di W. FATTICCI, *Corpo, corporeità, anima*, in A. RIGOBELLO (ed.), *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, pp. 1-72.

¹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Milano 1952. Su questi temi, cfr. anche G. PALMITESSA, *Il personalismo e l'antropologia teologica di E. Mounier*, in «Rivista di vita spirituale», LXIII, 2009, 3, pp. 269-298.

¹⁸ Su questo versante, in particolare, si può vedere J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2014.

¹⁹ J. MARÍAS, *Persona*, Alianza, Madrid 1996. A questo proposito, prima di Marías, P. LAÍN ENTRALGO (1908-2001, medico, storico e filosofo) nel 1991 scrive *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1991. Per questo, si può vedere anche N.R. ORRINGER, *La aventura de curar*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1997.

qualcosa che trascende il presente. C'è quindi un elemento d'«irrealtà» nella persona che costituisce comunque la sua realtà. Tale elemento d'«irrealtà» – ritiene Marías – non è stato tenuto sufficientemente presente dal pensiero, dalla riflessione sulla persona. Ed è proprio quell'elemento che distingue la persona da una cosa; un elemento che la colloca a un tempo nella vita, nella realtà, ma anche fuori di essa e che le conferisce, quindi, due caratteristiche: «intimità» e «trascendenza». La trascendenza, la caratteristica *futuriza* della persona, è ciò che introduce l'insicurezza nella sua vita, tale che può essere causa di *despersonalización*; e può assumere diverse forme: 1. La *falsificazione* in un dato momento, che può diventare cancellazione di sé. In questo caso occorre una «conversione» per tornare alla propria condizione. 2. *Disillusione* in cui si perde la persona, e questa si rinchiude in una cortecchia per proteggersi ed evitare la sua vulnerabilità, perdendo la sua condizione personale, anche per se stessa. 3. *Errore* come consegna della persona a qualcosa che non è; un'alienazione diversa dalla forma psichica. 4. Il *male*, possibilità solo umana che può essere intesa come un «possesso consentito», l'unico a permettere la forzosa libertà dell'uomo.

Tutto ciò ci rende ancora più evidente quanto parlare della persona sia diverso dal parlare delle cose, e di come l'insicurezza sia una caratteristica insita nella sua vita.²⁰ Questa con-fusione persona/cosa, a nostro parere, si consuma storicamente quando si è passati da un orientamento, nell'interpretazione della realtà, di tipo magico/metafisico, a quello scientifico. La perdita del mito, come aspetto sacro della vita dell'uomo, ha allontanato l'uomo da se stesso, in quanto essere che aspira alla trascendenza, alla religiosità della vita, nella quale trovare senso e significato alla propria condotta, alle proprie azioni, condivisi con la società di cui fa parte, per sottometterlo a una concezione materialista, relativista e consumistica della vita; una dimensione prevalentemente solipsistica, nella quale il desiderio (o capriccio) personale assume, sempre più, il carattere di diritto che deve essere riconosciuto da tutti, quantunque minoritario e spesso contro gli interessi di talune regole sociali, universalmente riconosciute. Il mito, al contrario, emana dall'animo umano e, da evento particolare, diventa universale attraverso il linguaggio; due elementi che implicano un fattore teologico/metafisico oltre che teleologico, connaturati all'uomo. Segnata da una profonda trasformazione, oltre che dalla perdita dei punti di riferimento del passato, la società moderna vive in una condizione di disagio. Non vi è alcuna certezza sul fatto che le condotte di vita abbiano un significato che vada oltre l'episodio e che i comportamenti che adottiamo abbiano delle conseguenze prevedibili. Insomma, riteniamo che la società attuale manchi di teleologia. Nella società «liquida» nella quale viviamo prevalgono atteggiamenti distaccati, la fuga dall'intimità autentica, un vissuto fatto di relazioni occasionali, in uno spazio «globale» privo di profondità, la cui durata è continuamente messa in discussione a favore di prospettive puramente estetiche ed edonistiche. Viene quindi da chiedersi qual è l'io che abita questa nuova società e quale sia la moralità, temi tutti sui quali si sono esercitati intellettuali come C. Taylor,²¹ che riprende in qualche modo lavori di Weber e Simmel. L'origine di quell'io distaccato, razional-strumentale, occorre ricercarlo – secondo Taylor – nella svolta cartesiana del pensiero occidentale, che ha prodotto la privazione di significato della vita, oltre alla messa a

²⁰ MARÍAS, *Persona*, cit., pp. 13-20.

²¹ C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

repentaglio della libertà democratica, dissoltasi fra atomismo individualistico e diseguaglianze di ricchezza e potere. Ebbene, l'io del razionalismo illuminista, soggetto di diritti ed eletto a istanza universalistica, è sempre in tensione con la collettività; ossia con una interpretazione già scissa fra dimensione comunitaria e la sua dimensione societaria, o come luogo dell'emancipazione dell'uomo (Comte, Durkheim) nella sua dimensione lavorativa e come spirito di cooperazione al progresso generale. Lo stesso Simmel trova, nella dimensione interattiva del legame sociale, spazi aperti alla mobilità, alla libertà interiore, all'autoaffermazione del sé, senza trascurare vincoli come la fiducia e la reciprocità insite nel processo di 'scambio' (economia monetaria) come forma del 'darsi'.²²

Il mito è stato fondamentale nel percorso della conoscenza umana fino all'Illuminismo, quando si stabilisce una divaricazione fra pensiero mitico e pensiero scientifico che – secondo C. Lévy-Strauss²³ – avviene fra il XVII e XVIII secolo con autori come Bacone, Cartesio, Newton... Una divaricazione peraltro che è nelle cose, visto che si ritiene che la scienza non possa che nascere in contrapposizione al mondo dei sensi, a ciò che si vede, si percepisce, si gusta. Insomma, alla sfera dei sensi appartiene l'illusorio, mentre all'intelletto appartiene il mondo vero, oggettivo, spiegato dalle proprietà matematiche. Solo grazie a questa scissione si è potuto costituire il pensiero scientifico.²⁴ Tale divario sembra tuttavia assottigliarsi nei nostri tempi, perché la scienza contemporanea tende a utilizzare i dati sensoriali e a integrarli nella spiegazione scientifica come qualcosa di significativo, valido e comprensibile. Se consideriamo che dal tempo dei greci fino quasi al XIX secolo i filosofi hanno dato vita a dispute accese in merito all'origine dei concetti matematici (l'idea di linea, cerchio, triangolo), e analizziamo la posizione di Platone in merito, le idee di linea, cerchio, triangolo, ecc. sono perfette e innate nella nostra mente così da poterle proiettare sulla realtà, sebbene questa non ci offra mai un cerchio, una linea, un triangolo ecc. perfetti. Oggi, grazie alla ricerca sulla neuropsicologia della visione sappiamo che le cellule nervose della retina sono altamente specializzate: ci sono quelle sensibili solo alla linea retta, altre alla relazione tra sfondo e figure centrali... Per cui la soluzione del problema del rapporto tra esperienza e mente trova soluzione nella struttura del sistema nervoso: un punto intermedio tra l'una e l'altra. La forma di pensiero che ha dato vita ai miti è una forma che, erroneamente, viene definita «primitiva», ma che Lévi-Strauss preferisce definire «priva di scrittura». Questo perché si ritiene – per una parte – che tale forma di pensiero sia completamente condizionata dai bisogni primari dell'esistenza, che spiegano le sue istituzioni sociali, le sue credenze, la sua mitologia... (funzionalismo); per altro verso, che la supposta inferiorità sia da imputare a una forma di pensiero completamente diverso dal nostro, ossia dominato dalle emozioni e dalle rappresentazioni mistiche (Lévi-Bruhl). Lévi-Strauss ritiene, invece, che questi popoli siano capaci

²² Su questi temi cfr. anche D. SIMON, *Individui e persone*, in «Studi di sociologia», XL, 2002, 2, pp. 145-166.

²³ C. LÉVY-STRAUSS, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano 2016.

²⁴ Su questi temi, si può vedere F. CANIGLIONE, *L'intreccio antropologico tra mito e logo: una indispensabile (ma non pacifica) coesistenza*, in E. COCO - S. VASTA (eds.), *Il mito tra filosofia e scienza. Temi e prospettive dall'antichità a oggi*, Malcor D', Catania 2019.

di pensiero disinteressato, mossi quindi dal bisogno, dal desiderio di capire il mondo intorno a loro, la natura e la società, impiegando, per ciò, degli strumenti intellettuali, come farebbe un filosofo o uno scienziato. Sia pure con mezzi scarsi, il loro intento è di arrivare a una comprensione generale e totale dell'universo, mostrando implicitamente che se non si comprende tutto non si comprende niente. È chiaramente il contrario del modo di procedere del metodo scientifico, il quale procede per gradi: cerca di spiegare fenomeni molto limitati per passare a fenomeni d'altro tipo. Il pensiero primitivo ha invece un'ambizione totalitaria, anche se non si realizza; mentre il pensiero scientifico ci porta ad acquisire una padronanza sulla natura. Pur tuttavia, il mito fornisce all'uomo «l'illusione di poter comprendere l'universo, e di comprenderlo naturalmente, effettivamente».²⁵

Ma pur essendo un'illusione, dobbiamo considerare che nel lavoro scientifico usiamo una quantità molto limitata delle nostre capacità mentali, per quel che serve o interessa in quel momento; usiamo, quindi, molto meno la percezione sensoriale necessaria ai popoli primitivi per conoscere il proprio contesto, al quale sono legati e per il quale hanno sviluppato proprio quella facoltà. Tutto ciò produce una necessaria differenza, che è originalità, tra diverse civiltà e culture.

Un elemento estremamente fecondo e che deve essere conservato come un valore, di fronte alle spinte, che viviamo oggi, verso l'omogeneità, favorita – in qualche modo – anche dal pensiero scientifico e dall'innovazione tecnologica.

La mentalità odierna, quella in cui si forma e si muove Marías, è spiccatamente scientifica e quindi limitata ai fenomeni, a ciò che appare immediatamente e si può afferrare. Una mentalità per la quale abbiamo rinunciato a scandagliare l'essere nella sua sostanza, impresa ritenuta inutile perché la sua profondità è irraggiungibile. Si è finito col preferire l'immediatamente afferrabile e quindi controllabile: il fenomeno, la cosa. Questo processo si è sviluppato secondo alcune direttrici: lo storicismo, la svolta verso il pensiero tecnico, la questione della fede come contrapposizione alla verità del *factum* e apertura al continuo *faciendum*, al futuro.²⁶

Contro questa mentalità scientifica, quella delle scienze naturali che ha finito con il permeare di sé il pensiero filosofico, la persona, sostiene Marías, si scopre con l'uso della parola «io», nel suo uso pronominale, senza l'aggiunta dell'articolo, l'io, perché tende a cosificare la realtà nominata. 'Io sono', invece, un essere proiettivo, in cui la circostanza (il contesto storico-culturale) che mi trovo a vivere e la mia vocazione (ciò che voglio essere) sono i tratti che mi contraddistinguono. Marías allora considera la generazione umana della persona, concentrando la sua attenzione sul suo aspetto psicofisico. Se la realtà psicofisica del figlio dipende in gran parte dalla realtà dei genitori (corpo e sue funzioni, psichismo, carattere...), egli non è riducibile ai suoi genitori; il suo io non è riducibile a quello dei suoi genitori, così come questi non sono riducibili fra loro. 'Io sono' è qualcosa di oppositivo a qualsiasi altra realtà effettiva, o immaginabile. La creatura, in quanto risultato di una creazione, consiste in una realtà radicalmente nuova, prima

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ Su questi temi, cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2023²⁶, pp. 50-61.

inesistente, quindi non esistente e tantomeno riconducibile al suo Creatore. Essa potrà dire «io» e confrontarsi con tutto il resto. È questa la persona, in cui è inclusa realtà e irrealtà nella propria vita, nella propria esperienza. La persona è storia (il passato), memoria di ciò che è stato e che continua a esplicitare la sua azione in ciò che 'si è', ma anche proiezione verso il futuro, con la sua incertezza, progetto, e anzi consiste primariamente in questo. L'oggetto 'è fatto' una volta per sempre; la persona no. La persona nasce, ma il suo risultato va oltre; la sua nascita è l'inizio possibile, che potrebbe non essere. Anche se gli elementi della sua corporeità pre-esistono, ciò che si aggiunge è il 'chi' (la persona che è), che costituisce la sua realtà radicale, l'innovazione assoluta rispetto a ciò che le pre-esiste. Il nascituro si trova a vivere un passato che non riconosce (non si ha memoria della nascita), ma che continua ad avere un'azione su di lui, perché il neonato ha bisogno di essere curato, alimentato..., ma tutto ciò gli fornisce 'cio che è', ma non 'chi è'. E tuttavia chi è, chi arriva a essere, dipende dalla sua origine. Dopo aver iniziato a distinguere tra cose e persone, inizia a capire che per vivere è necessario creare un senso, interpretare la sua vita. Davanti alla domanda «chi sono io?» scopre una realtà che è, al contempo, retroattiva e proiettiva; quindi senso storico, che lo rende uomo del suo tempo, ma anche proiezione verso ciò che 'vuole essere', ma che potrà anche 'non essere'. Con ciò assume anche consapevolezza dell'assurdo che è nella sua vita: la possibilità di non essere nato. Questa insicurezza radicale si proietta anche verso il futuro e i propri progetti, includendo la possibilità che non ci sia futuro. L'insicurezza dell'origine, della nascita, si proietta anche verso l'avvenire. Nella vita fa il suo ingresso l'idea, la possibilità della morte.

Ecco allora che la persona ha una unicità che va oltre l'individualità. L'individuo indica solo l'appartenenza a una specie, ed è quindi intercambiabile. La persona è unica, irriducibile, senza che ciò significhi isolamento, perché procede da altre persone e ha la necessità ineludibile di convivenza, oltre alla sua essenziale comunicabilità.

Questo è il senso della pertinenza alla persona della *parola*. Immediatamente, il *nome proprio* che non è prima di tutto denominativo ma vocativo, quello con cui si chiama qualcuno. In secondo luogo, la persona nomina le altre cose e le interpreta, sia le altre persone come se stessa. Il fenomeno radicale del *sensu* è unito alla parola, che riflette, insieme all'unicità, la essenziale pluralità delle persone. Ognuno si vive come *tale* persona [...]. Che la parola sia forma primordiale del *dire* appartiene alla struttura empirica della vita umana, al fatto che la persona sia *umana*, ossia si realizzi nell'uomo.²⁷

Ed allora la persona:

Non può *fondersi* con nulla, non può essere elemento di un gregge o di una banda, né articolarsi con un ambiente fisico, ma nemmeno può ritrarsi, limitare se stessa, ma è inesorabilmente vincolata alla totalità della realtà presente, passata, futura o semplicemente immaginata. Ciò non ha somiglianza con nulla che non sia la persona umana.²⁸

Il perché la filosofia non abbia, per lungo tempo, indagato adeguatamente la vita umana

²⁷ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 128.

²⁸ Ivi, p. 131.

nella sua 'trasparenza' è da ricercare – secondo Marías – nel fatto che viviamo circondati dalle cose, le quali s'impongono alla nostra considerazione. Sono le cose quelle che vediamo, maneggiamo...; i nostri stessi progetti sono diretti alle cose, a una circostanza nella quale viviamo e che interpretiamo con i nostri sensi vitali, più che con la nostra mente. La mia vita allora non è una 'cosa', ma un 'fare', una realtà proiettiva, argomentale, drammatica, che non 'è', ma 'succede'. Ed allora, l'essere è delle cose, non delle persone, perché la persona va oltre la cosa. L'essere delle cose è dato dalla loro essenza ontologica, dalla loro forma, dalla consistenza intrinseca, da come si presentano al mondo. Il fare della persona consiste negli atteggiamenti e comportamenti dell'individuo che possono essere in linea, o meno, con i propri convincimenti; e le azioni possono essere sempre diverse, esprimono creazione. Mentre l'essere delle cose è manifesto, l'essere della persona rimane oscuro.

Per una visione sulla persona è quindi necessario un cambio radicale di prospettiva delle vecchie abitudini del pensiero, sempre concentrato sulle cose. Per arrivare a ciò, occorre che ci sia un'inversione: non bisogna partire dai concetti e dalle categorie elaborati per interpretare le cose. Occorre inciampare in noi stessi, partire dalla nostra evidenza ed esigere che i concetti diano ragione di essa.²⁹

La filosofia non è un presupposto; alla filosofia si arriva, meglio: è in continua evoluzione, si fa continuamente, è un continuo cambio di prospettiva, di sguardo sulla vita. Entrare nella filosofia è perdersi, disorientarsi, rendersi conto che le cose sono più complesse di quanto possono sembrare e che sono in connessione fra loro, perché nessuno degli elementi che si considerano, di volta in volta, hanno un senso se analizzati singolarmente; si spiegano solo se si considerano connessi a quelli considerati prima, come a quelli considerati dopo. La filosofia ha quindi una struttura circolare; va e viene, non è ferma ma deve giustificarsi continuamente, a partire dall'evidenza. Ha un carattere prevalentemente creativo, inquietante. Il filosofo accetta questa caratteristica fino alla sua ultima conseguenza e finendo con la più radicale umiltà, ossia: l'accettazione della realtà, tenendo conto di ciò che Eraclito ha affermato sulla natura, alla quale piace «nascondersi». La filosofia è una forma radicale di nascita, con la quale ci si distacca da quella placenta originaria che è la società tradizionale, per vivere esposti alle intemperie a partire da se stessi, ossia da un modo radicalmente diverso di vivere. Per questo la verità filosofica non è solo *alétheia* (scoperta, disvelamento, scienza), ma possesso della realtà vista; è portare fuori ciò che si vede e darne conto, dare ragione delle sue connessioni. Per Marías è la «visione responsabile».³⁰

Diciamo allora che la nascita, il nostro nascere, non è semplicemente, o non è solo, un risultato della riproduzione, della generazione di un bambino.

Ciò che compare è *qualcuno*, un *io* assolutamente irriducibile a tutto, polarmente opposto all'insieme della realtà, inclusa quella possibile del suo Creatore, inspiegabile per generazione, altro rispetto a ogni condizione della cosa, quantunque inestricabilmente unito a esse. Questa è l'evidenza che s'impone

²⁹ Ivi, pp. 132-137.

³⁰ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 11-16.

assolutamente e di cui bisogna dar ragione.³¹

Ma il passaggio che Marías ritiene necessario è ulteriormente complicato, se possibile, dai meccanismi dell'interpretazione psicofisica, genetica, che in qualche modo non permettono d'inciampare, di capire l'irruzione della persona come radicale innovazione della realtà, prima inesistente, e ora 'addizione' a ciò che già vi era, ma che non può spiegarsi riferendosi alle cose. Ciò è ancora più evidente quando ci riferiamo ad alcuni fatti che riguardano la vita umana: la felicità, che invano si tenta di ridurre al benessere, o il piacere, che si muovono su un piano completamente diverso; il rimorso, il pentimento, il peccato, il sacrificio, l'innamoramento..., come possono comprendersi realmente se per spiegarli facciamo riferimento alle cose? Finiamo col sottrarre la loro peculiarità.

Cercando un concetto, un autore che possa essere d'aiuto in questa nuova considerazione della persona, Marías trova che il concetto kantiano di «posizione», usato da Fichte,³² possa essere utile, a condizione che vengano eliminate le adesioni idealiste. Fichte afferma che l'«io si pone e pone il non-io»; anche se questo è il nucleo della realtà che appartiene alla persona, Marías ritiene che il suo contenuto sia inaccettabile, soprattutto perché l'anteposizione dell'articolo non fa altro che rendere una 'cosa' ciò che intendiamo per 'io', nella sua funzione pronomiale. Tantomeno – sempre secondo Marías – non è certo che l'io 'si pone'; al contrario 'sono posto', inciampo in me stesso, ma non riesco immediatamente a spiegar-mi. Non trovo un Creatore, ma mi vedo come creatura. Inoltre non è certo che io pongo il non-io, ma mi trovo radicalmente con le cose, anche se non sono loro autore, ma nemmeno mi trovo in loro subordine; piuttosto, mi trovo in dialogo dinamico fra me e ciò che non sono io. Ossia, ciò che Ortega ha denominato «circo- stanza», ciò che mi circonda. Ma come superare l'ostacolo del concetto di cosa che viene applicato anche alla persona, tenuto conto che essa si realizza comunque con le cose?

Marías propone un metodo: *ponendo tollens*,³³ è il principio che utilizza la nozione di cosa per poi eluderla simultaneamente. In questo modo si afferma «l'originale e paradossale vivenza della persona senza rinunciare al suo essenziale vincolo alle cose».³⁴ Sebbene non sia determinata in modo fondamentale, visto che la realtà della persona è 'fatta d'irrealtà': essere e non essere, sia nel presente come nel passato, ma soprattutto nel *futurizo*, ossia la proiezione verso un futuro

³¹ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 138.

³² Su questo argomento, cfr. A. GARGANO, *L'idealismo tedesco. Fichte, Schelling, Hegel* (<https://www.iisf.it/scuola/idealismo/fichte.htm>, consultato il 2 settembre 2025).

³³ Il *modus ponendo tollens* è il principio secondo cui se vale la negazione di una congiunzione e anche uno dei suoi congiunti, allora vale la negazione dell'altro suo congiunto: 1) Anna e Bill non possono vincere entrambi la gara; 2) Anna ha vinto la gara; 3) pertanto, Bill non può aver vinto la gara. È una logica proposizionale sviluppata dagli stoici greci ed esprime una verità legata a un contesto. Ad esempio, «è giorno» o «è notte» sono veri solo se legati al momento in cui si esprimono.

³⁴ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 141.

insicuro, che potrebbe essere ma che forse non sarà.

La persona umana è inizialmente passiva, perché riceve un'origine, quindi non è autrice di se stessa; nonostante tutto, si trova in un continuo fare, proprio per interpretare la realtà in cui si ritrova (pur non avendola scelta) e impossessarsene con un progetto e una programmazione. Anche in ciò non c'è una scelta diretta, ma una 'chiamata' al progetto, che tuttavia può scegliere di seguire o meno; può cioè realizzarsi autenticamente in un progetto in cui si sente identificata, o abbandonarlo. Ancora, in questo caso, la scelta dipende da una circostanza in cui ci si ritrova, ma che può essere modificata, quantunque sia un presupposto determinante. Il corpo in cui ci ritroviamo, il mondo, il sesso che abbiamo, la lingua con cui ci esprimiamo, la società che viviamo... sono tutti elementi che fan sì che la persona possa essere una o un'altra; sono fattori che per un verso la limitano, ma che, per altro verso, la rendono possibile.

La persona umana non è quindi immediatamente data, come può essere una cosa, ma si fa durante tutta la vita, acquisendo la sua sostanzialità, diventando 'chi è', individuandosi. E lo fa attraverso alcuni caratteri: la successione dell'età, dovuta alla condizione corporea, della generazione, lo sviluppo biologico che si conclude solo in tarda età. L'esperienza che con gli anni si forma costituisce la ricchezza personale che si accumula e si gestisce a seconda delle diverse età, ossia i diversi livelli rispetto ai quali si vive. L'invecchiamento come deterioramento è qualcosa che sopravviene (sopraggiunge) alla persona, ma non appartiene alla sua condizione, perché l'anziano può 'consistere' in progetti biografici, personali, vocazionali nei campi più diversi: creazione letteraria, artistica... anche se il suo corpo potrebbe impedire di realizzarli. E tuttavia la caratteristica, la particolarità radicale della persona è quella fra persona maschile e persona femminile: significa essere persona in due sensi diversi; anche se mutuamente riferiti, restano comunque irriducibili per la diversa conformazione del corpo, per le traiettorie personali che ciascuno intraprende, come per i significati dati alle cose, eventi, segni, sentimenti... Due serie che potrebbero essere parallele, ma sono convergenti in ogni momento del loro sviluppo, quantunque non identificabili. La condizione sessuata – ritiene Marías – va oltre la psicologia, la biografia e interessa il nucleo più interno della personalità. Tutto questo non è privo di conseguenze sui progetti nei quali consiste la persona e su cui si manifestano le differenze più profonde, irriducibili, seppure fra uomo e donna ci sia sempre un mutuo riferimento intrinseco. Fra uomo e donna ci sono mete diverse; c'è una ricerca di essere persona secondo direttrici diverse «che richiedono – afferma Marías – simultaneamente l'intensificazione della propria condizione e l'essenziale proiezione verso l'altra. Se non si capisce questo, si trascura in cosa consiste la dualità personale, per rimanere sulle sue conseguenze relativamente superficiali».³⁵

E invece, a partire da questa prospettiva radicale sarebbe necessaria una revisione della psicologia, della sociologia, della storia «per vedere in cosa è consistito questo fatto formidabile, e visto come secondario, per cui la vita umana e la persona che è il suo nucleo originario, accadono in due forme, unite e separate da una singolare *analogia* che esige una nuova concettualizzazione metafisica».³⁶

³⁵ Ivi, p. 147.

³⁶ *Ibidem*.

C'è allora, secondo lo studioso, un 'campo magnetico' della convivenza, che è alla radice più intima, personale della vita umana. Se ciò si dimentica, se l'umano viene ridotto ai suoi elementi secondari, allora si riproducono certe forme di primitivismo intellettuale, come quelle che – per molto tempo – hanno visto l'altro sesso come un modo irriducibile di umanità, traendone conseguenze gravemente errate.

Ora, quel campo magnetico della convivenza, della comunicabilità della persona, è dato da una possibilità specificamente umana: il dire, il linguaggio, cui si aggiunge, per motivi storico-sociali, la lingua³⁷ concreta in cui si parla, si vive, ci si capisce. La lingua è sicuramente un assunto personale, ma in una modalità trans-personale, nel senso che nessuno di coloro che la usano l'ha creata. È stata ricevuta da una società in cui vige; proviene dal passato, creata da uomini ormai morti; riflette loro esperienze, i loro modi di vivere personali, che mi sono alieni, ma dei quali partecipo. Questo perché appartengo a una comunità le cui persone, anche se sconosciute, che la costituiscono, o l'hanno costituita, agiscono su di me e mi compenetrano. I loro gesti mentali, somatici, vitali... sono riprodotti da me senza saperlo, come risonanze delle loro vite.

Tutto ciò si ripete anche quando apprendo una lingua diversa dalla mia, quando entro in contatto con una nuova comunità, che s'incorpora anch'essa nella mia realtà. Un caso eclatante è costituito dal bilinguismo, visto che la persona bilingue partecipa e incorpora due comunità diverse, che significano sicuramente un arricchimento, pur potendo produrre delle frizioni. Questa penetrazione che, nel corso della storia, è stata anche definita «spirito nazionale» o «carattere nazionale» può – secondo Marías – essere utilizzata come possibilità e forma d'interpretazione personale. La lingua allora ci fa capire, dal punto di vista storico, come siamo abitati da moltitudini ignorate, in forme molto diverse, ma che penetrano nella nostra vita, senza che ce ne si renda conto, e diventano ingredienti latenti della persona che siamo. Da qui, il fatto che non esiste una storia universale, bensì varie, parziali... andando a spiegare le grandi differenze tra le persone, specie per ciò che si riferisce alla proiezione collettiva e all'ampiezza e scopo del proprio orizzonte. Una prospettiva questa che – secondo Marías – ci evita una tentazione solipsistica, per un verso; come la socializzazione della persona, per un altro. Nella persona «nella sua singolare realtà, anche nell'ultimo ridotto del proprio *ensimismamiento*, appartiene quella forma di trascendenza che è la interpenetrazione».³⁸

Siccome la persona non è una realtà data, ma la sua condizione dipende dal modo di

³⁷ Sulla lingua, sul linguaggio molta riflessione è stata svolta in Spagna specie dagli intellettuali della *Generación del '98*. Ci piace qui ricordare Miguel de Unamuno, considerato uno dei principali esponenti di quella generazione. Cfr. C.L. FERRARO, *Benedetto Croce e Miguel de Unamuno. Comparazione di due «sistemi» di pensiero*, Perugia 2004, pp. 99-111; ID., *La metalinguistica in M. de Unamuno*, in A. CASSOL - A. GUARINO - G. MAPELLI - F.M. BON - P. TARAVACCI (eds.), *Metalinguaggi e metatesti. Lingua, letteratura e traduzione*, XXIV Congresso AISPI (Padova, 23-26 maggio 2007), AISPI Edizioni, Roma 2012, pp. 349-356. E inoltre: ID., *La lingua come coscienza e come realtà ultima. Un aspetto di San Manuel bueno, martir*, in «Storia del mondo», 2012, 68 (<http://www.storiadel-mondo.com/68/ferraro.unamuno.pdf>, consultato il 2 settembre 2025).

³⁸ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 155.

‘sentirsi’ di ogni persona, è quindi legata all’interpretazione che fa di se stessa. Oltre al sentirsi come persona, vi è un’altra dimensione della vita: come tratti gli altri. La condizione personale ha quindi diversi gradi, a seconda di come si vedono gli altri. Marías, a tal proposito, distingue un’attitudine dispotica, nella quale si vede se stessi come persona, ma non si estende tale condizione agli altri, o magari lo si fa solo con alcuni che si ritiene come simili. Ciò è osservabile anche sul piano collettivo: l’identificazione con una razza, un popolo..., e disconoscere agli altri l’essere persona. Si tratta della coscienza di superiorità o inferiorità, che continua a svolgere un ruolo decisivo. E tuttavia, il razzismo e la schiavitù sono forme di ‘depersonalizzazione’, di cui si hanno molti esempi nella storia, come nel presente, e mostra tutta l’insicurezza legata a tutto ciò che è propriamente umano. «Nelle sue forme estreme – dice Marías – non si trattano più come persone coloro che non appartengono al circolo degli *eletti* e si può arrivare al loro sterminio».³⁹ E qui il riferimento che fa l’autore è quello dei nazionalismi, ma oggi se ne possono sicuramente citare degli altri.

Fenomeno diverso dai nazionalismi è la ‘rinuncia’ alla propria personalità (ancora pandemia)⁴⁰ come succede allo schiavo, che considera la schiavitù come la propria condizione, non qualcosa in cui si trova. Ma questo è anche il caso dei ‘partidari’, dei settari del fanatismo religioso, in cui ci si consegna nelle mani di capi, ispiratori, e si accetta che dispongano di sé. E tuttavia: «La rinuncia alla libertà è libera, l’abdicazione della condizione personale è un atto che solo una persona può realizzare. Sono forme estreme, ed in senso negativo, esemplare di violenza sulla realtà, in questo caso la propria».⁴¹

Un altro grado della personalità è l’‘intensità’ della persona. Nel linguaggio percepiamo delle differenze che riguardano la pressione che ogni persona esercita con più o meno energia sulla propria circostanza. Si parla infatti di una forte personalità, che può essere soave, tranquilla, anche dolce e davanti alla quale si percepiscono caratteristiche come l’integrità, la solidità, la serenità che ci fa pensare che nulla la smuoverà, se non lo vuole. Caratteristiche che possono essere proprie di un maestro, che ha un’intensa personalità che può essere riversata sui propri alunni, come del politico o della guida religiosa, quando la loro azione è rivolta verso le altre persone. Ma la forma più rivelatrice e interessante in cui si svela l’intensità personale è l’amore, soprattutto l’amore fra uomo e donna, nel quale il fattore importante è sicuramente l’attrazione, ma che non è sufficiente, non è decisivo. «Credo – ci dice Marías – che ciò che è decisivo è la possibilità di essere termine di un amore energico e poderoso, la capacità di ispirarlo e, ancora di più, di *riceverlo*; insomma, l’intensità della persona stessa, nella sua ultima realtà».⁴²

Senza l’adesione alla persona altrui, alla sua realtà e al suo modo di essere, tutto diventa illusorio, perché manca il ‘chi’ a cui poter dirigersi, per mancanza d’intensità; una semplice

³⁹ Ivi, p. 161.

⁴⁰ Su questo argomento, cfr. C.L. FERRARO, *Una storia al contrario* (<https://laliberalocomotiva.blogspot.com/2022/01/una-storia-al-contrario.html?m=1>, consultato il 2 settembre 2025).

⁴¹ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 162.

⁴² Ivi, p. 166.

illusione.

Ed allora, riassumendo, il nucleo irriducibile della persona umana è il suo carattere *futurizo*, il suo aspetto proiettivo; persona inserita nel mondo attraverso la sua corporeità, circondata da una serie di cose con le quali fare la propria vita; realtà inconclusa, la cui consistenza è farsi. Quantunque 'ciò che è' è ricevuto dai genitori, oltre che dagli antenati e dalla realtà cosmica, deve però immaginare, scegliere chi cerca di essere. La persona è, quindi, *destino*, inteso come un'impresa, un'avventura, immaginazione di se stessi...; vocazione che si può realizzare, ma che si può anche abbandonare, o essere oggetto di frustrazione. Destino è l'immaginazione che la persona ha di se stessa, una vocazione che si realizza con mezzi che non sono a sua disposizione, e alla quale si può essere o meno fedeli. Tutto ciò ha un risvolto: la felicità che non è piacere, benessere, successo, bensì la misura della realtà della persona; qualcosa che non è interamente nelle sue mani, ma che può essere minacciata dalla circostanza, o anche distrutta. Ed allora l'infelicità è il risvolto della medaglia di questa essenziale possibilità umana.

Esiste un limite temporale perché la persona possa realizzare il proprio destino, poiché la morte fa parte della sua realtà; ha un orizzonte indeterminato, ma inevitabile. Due sono i sentimenti che la persona prova davanti alla morte e che, seppure contrapposti, possono paradossalmente coesistere.

La paura, che può essere paura per la sofferenza finale, anche se durante la vita si possono sperimentare sofferenze ben più atroci di quelle che si vivono in quasi tutte le forme di morte. Per questo nella nostra epoca – sottolinea Marías – si sta diffondendo l'idea dell'eutanasia,⁴³ come una morte che arriva senza che ce ne si accorga; un'idea per la quale sembra conveniente 'non morire', ma arrivare a tale risultato. Tuttavia non è la sofferenza quella di cui si ha paura, ma la fine della vita, come perdita del corpo e del mondo...; l'incertezza, il non sapere cosa sia la morte, di fronte al bisogno di certezza.

Opposto a questo sentimento troviamo quello del desiderio di morire di fronte a difficoltà o sofferenze eccessive che sembrano insopportabili; una fatica che cerca il riposo, la fine di una situazione penosa. È, anche, l'assenza di un progetto attrattivo, non avere speranze nella propria vita, specie quando si perde qualcuno con cui si condivideva un progetto e che, spesso, può portare al suicidio come distruzione personale. Ma, si chiede Marías, «può la persona accettare la sua distruzione? Non è contraddittorio? Il carattere irreali, per essere irreali, della persona, rende impossibile pensare la distruzione di ciò che *non è*, e che è precisamente quello in cui consisto. Non c'è ragione per cui *lasci di progettare*».⁴⁴

Se la nascita è creazione, la morte della persona è annichilimento. È possibile pensare ciò, dopo quanto detto sulla persona?

Io, come persona, non posso concepirmi come non esistente: è una contraddizione. Nell'immaginare la mia inesistenza, mi sto *ponendo* come testimone di essa, cioè, come vivente. L'anticipazione della

⁴³ Per avere un'idea sul paradossale dibattito sull'eutanasia, si può vedere l'intervista a C. GAMONDI realizzata da B. BERTONCIN, *Come muore la gente*, in «Una Città», 2024, n. 300 (<https://una-citta.it/it/intervista/2938-come-muore-la-gente>, consultato il 2 settembre 2025).

⁴⁴ MARÍAS, *Persona*, cit., pp. 173-174.

morte è pensabile, ma a partire *da se stessi*, dalla persona che sono. La sua soppressione si presenterebbe come annichilimento, e questo, come la creazione, non è pensabile con il repertorio di concetti che permettono di comprendere le cose e le loro vicissitudini. L'*innovazione radicale* della realtà resta fuori da questi concetti: la *radicale distruzione* – non mera trasformazione o mutazione – è ugualmente aliena. È sorprendente come la mente attuale, che non accetta la distruzione di nulla, il suo annullamento, sia disposta ad ammettere quella della più alta ed intensa realtà che conosciamo, la persona umana.⁴⁵

Ma questa realtà è di ordine diverso, la cui scoperta ha bisogno di un cambio nella forma di pensarla. Si può scegliere di ignorarla, ma ciò equivale solo a una rinuncia a capire cos'è la persona.

Ora, se la morte altrui è facilmente comprensibile e non pone problemi particolari, quando si tratta della persona amata, «quella che nell'innamoramento è diventata il nostro progetto, risulta inimmaginabile il suo annichilimento. Non possiamo concepirla come non esistente, perché continua ad esistere nel nostro progetto di vivente, come suo ingrediente, e permane come realtà, non già *verso* la quale ci proiettiamo, ma *con* la quale lo realizziamo».⁴⁶

Tutto questo dimostra che la persona umana, prima di essere intelligente o razionale, è una 'creatura amorosa'; una caratteristica sulla quale Marías ritiene che non si sia indagato molto. Infine, tenendo conto di quanto detto finora, l'autore ritiene inverosimile che la persona umana possa annichilirsi.

6. Conclusioni

Marías ci consegna un'idea di persona a partire dalla quale si può intraprendere una rivoluzione antropologica, particolarmente necessaria oggi. Nonostante il cristianesimo abbia avuto grande importanza nella storia dell'Occidente, resta forte un ego caratterizzato dalla volontà di possesso, di dominio, di prevaricazione sulle persone più prossime, come su altri popoli.⁴⁷

Una situazione che abbiamo visto sempre nella storia, e che oggi si ripropone in tutta la sua tragica drammaticità. Inciampare in se stessi significa riconoscersi come una realtà radicalmente diversa da tutto ciò che ci circonda, radicalmente originale rispetto alla nostra creazione, anche se, in certa misura, condizionata. Ciò non significa dover accettare ciò che è stato prima di noi; dobbiamo essere in grado di sviluppare una critica rispetto a ciò che ci viene trasmesso, per poter progettare noi stessi: 'chi' vogliamo essere, non 'ciò che si è'. E questo per non essere/rimanere schiavi; schiavi delle considerazioni altrui, di come gli altri ci vogliono/pensano; schiavi delle condizioni in cui viviamo, e che ci sembrano insormontabili; schiavi del convincimento che la nostra vita sia determinata dal possesso delle cose.

⁴⁵ Ivi, p. 175.

⁴⁶ Ivi, p. 176.

⁴⁷ Su questi argomenti si può vedere anche M. GUZZI, *Gli anni d'oro (2020-2026)*, Paoline, Milano 2024.

Impresa difficile, specie per vivere un momento in cui si sta distruggendo la formazione, l'importanza della cultura che forma lo spirito critico e con ciò la possibilità di prendere coscienza di sé, della realtà in cui viviamo per poterla cambiare. Ma è anche un'impresa alla quale non si può rinunciare, senza rinunciare alla persona che siamo chiamati a essere. Rinunciare significherebbe rinnegare la nostra realtà radicale, progettuale e quindi *futuriza*; rinunciare alla nostra responsabilità; rinunciare a quella creatura amorosa che siamo. Una caratteristica che può essere motivo di un cambiamento del futuro, quel futuro che lasceremo agli altri, rendendoci così immortali.

carminel.ferraro@gmail.com

(Universidad de Salamanca)

NICOLÒ GERMANO

DELLA «DOCILE CALMA DEL LIBERO ASCOLTARE»

ALBERTO CARACCILO E LA RICEZIONE ETICO-RELIGIOSA DEL
PENSIERO HEIDEGGERIANO

ON THE “DOCILE CALM OF FREE LISTENING”.

ALBERTO CARACCILO AND THE ETHICAL-RELIGIOUS RECEPTION
OF HEIDEGGER’S THOUGHT

*The article aims to analyse the interpretation of Martin Heidegger proposed by the philosopher Alberto Caracciolo. In particular, the essay focuses on the ethical-religious reception of Heideggerian philosophy, with special regard to Alberto Caracciolo’s overall philosophical proposal. As outlined in his 1989 comprehensive volume, *Studi heideggeriani*, Caracciolo never ceased to dialogue with the German philosopher, but rather interpreted him as a classic of the religious thinking in contemporary times, i.e. of the age of nihilism. This allows the interpreter to investigate, also in a kulturgeschichtlich direction, the significance of the Heideggerian reception in Alberto Caracciolo’s ethical-religious Denkweg.*

«Hast du die Sorge nie gekannt?»
(J.W. Goethe, *Faust*)

1. In limine

L’incontro ‘tra pensieri’ vive di un *novum* che solo si dà nel solco di un *traditum*, di una *traditio* che lungi dall’estenuarsi in pedissequa ripetizione riscopre sé stessa quale rammemorante innovazione di un ‘passato’ tutt’altro che ‘morto’: «nulla dunque di più lontano dal motivo

autentico dell'interpretazione che il passato come morto passato»,¹ nell'imprescindibile dialettica così istituentesi di 'eterno' e 'futuro', nel *medium* disvelante della presente attualità del passato. In questo senso, il presente saggio intende brevemente enucleare le linee generali che hanno sorretto il mai interrotto dialogo che è intercorso lungo i decenni tra il pensiero heideggeriano e la proposta teoretica di Alberto Caracciolo, il maestro di quella che ha da chiamarsi «scuola di Genova», anche per meglio intendere, non senza preciso intento *kulturgeschichtlich*, la topografia che soggiace alla storia della filosofia e della cultura italiana, e che informa altresì la genesi e lo sviluppo della ricezione del pensatore tedesco nel nostro Paese.²

Alberto Caracciolo, veronese di nascita ma genovese di adozione,³ ha insegnato per trentasette anni presso l'Università di Genova, tenendo via via gli insegnamenti di Estetica, di Filosofia della religione – fu sua, a partire dal 1962, la prima cattedra italiana – e, infine, quella di Filosofia teoretica, succedendo a Michele Federico Sciacca. Con Luigi Pareyson e Pietro Piovani, ciascuno col suo peculiare tono, ha contribuito alla diffusione criticamente vagliata della 'filosofia dell'esistenza',⁴ per aprire alla filosofia della religione italiana una prospettiva internazionale. Egli scandagliò, con impareggiabile pensosità, gli abissi del nichilismo contemporaneo, evangelico «segno di contraddizione»⁵ che in sé contiene, paradossalmente (ma il paradosso, per quanto possa dispiacere, rinserra in sé una profonda, differente logica), tanto le profonde, irrisolvibili cadute del contemporaneo quanto la possibilità – la sola concessa *in dürftiger Zeit* – di 'riscatto' e di 'redenzione'. Il 'nichilismo', per altrimenti dire, e per dirlo chiaramente, assurge nella riflessione caraccioliana a 'funzione trascendentale', nell'inscindibile rapporto che esso viene così a istituire

¹ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 232.

² Lo ha autorevolmente sottolineato F. TESSITORE, *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II. La tradizione italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, p. 343.

³ Per la vicenda biografica del filosofo, inseparabile dalla sua proposta teoretica, si vedano almeno G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992 e D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023, pp. 39-68.

⁴ Pareyson, negli ultimi suoi giorni, stava lavorando a un saggio dedicato appunto a Caracciolo e Piovani, dal significativo titolo *Esistenzialismo fatto generazionale* (lo apprendo da quanto scrive A. DE MARIA nella sua «Prefazione» a L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, p. 5). Per l'esistenzialismo nel *Denkweg* caraccioliano, confronta in particolare quanto egli ne scrive in A. CARACCILO, *Nichilismo ed etica*, nuova ed. a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo, Genova 2002², pp. 66-90.

⁵ Lc 2, 34. 'Figura' che esprime la contraddizione, del nichilismo come del religioso nella duplice e intrecciata dialettica che li caratterizza, è per Caracciolo la Croce: A. CARACCILO, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore*, nuova ed. a cura di D. VENTURELLI, il nuovo melangolo, Genova 2017³, p. 15, da cfr. con l'appunto inedito su *Cristianesimo e nichilismo*, pubblicato in «Humanitas», LXI, 2006, 5-6, p. 997.

con la struttura, anch'essa trascendentalmente atteggiata, del religioso; diviene, anzi, quando rettamente inteso, 'lo stesso' (*das Selbe*, e non *das Gleiche*) del religioso: «*Nihil* come Nulla e spazio religioso dunque *omnino convertuntur*. La dialettica nichilistica, la dialettica tra i due *nihil*» – e cioè tra 'niente' e 'Nulla', sul che ritorneremo – «è la dialettica stessa del religioso».⁶

È su questo più preciso tracciato che Caracciolo incontrò Heidegger, rinvenendo nell'opera del filosofo tedesco una 'parola essenziale' per il dominio del religioso, una parola che accenna, certo per *Winke* e non senza una connaturata oscurità, al nichilismo e alle sue possibilità positive, e che dice, *in nube et aenigmate*, un altro, nuovo, impreveduto e imprevedibile 'rapporto' dell'uomo al Linguaggio, nel suo difficile e incerto farsi uditor della Parola,⁷ nel suo apprestarsi, in timore e tremore, alla Verità che traluce dal *Wort* essenziale, laddove balena l'originaria coappartenenza del «Dire originario ed essere, di parola e cosa».⁸ Certo resta che, affinché si dia ascolto, e risuonare possa il detto nel foro della coscienza, una strutturale, costitutiva disposizione deve preparare l'uomo all'ascolto: e che essa sia quella «docile calma del libero ascoltare», «*Gelassenheit zum freien Hören*»,⁹ in cui trascendentalmente vengono a rinsaldarsi libertà e dono, Essere e Linguaggio, il filosofo genovese – come pochi altri, in un secolo invero sempre più incline alla semplice, tragica uniformità dell'ideologismo piuttosto che non al silenzioso ascolto «di ogni parola veramente *parlante*, cioè *carica di senso*»¹⁰ – non dubitava. Pensare lo spazio, e ciò ancor di più vale per lo spazio trascendentale, vuol dire pensarne il vuoto, pensare «lo spazio in quanto vuoto» («aus der Leere des Raumes»), e ciò perché «il vuoto non è niente» («Die Leere ist nicht nichts»),¹¹ neanche è una mancanza, bensì, non diversamente dal silenzio da cui la parola essenziale proviene, esso rimane la condizione di possibilità per cui lo spazio si spazializza 'come' spazio.

Raccolti in un unico volume nel 1989, gli *Studi heideggeriani* (i quali raccolgono i risultati di un confronto che risale alla fine degli anni Cinquanta) rimangono un testo imprescindibile: e non

⁶ CARACCILO, *Nichilismo ed etica*, cit., p. 32.

⁷ Su ciò, vedi K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Pustet, München 1941 e J.B. LOTZ, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Herder, Freiburg 1967, pp. 13-51. Sulla heideggeriana «identificazione dell'esperienza religiosa con quella ermeneutico-speculativa del linguaggio», si tenga presente G. MORETTO, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973, in part. pp. 235-258 (la cit. è a p. 246).

⁸ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. CARACCILO, tr. di A. CARACCILO e M. PEROTTI CARACCILO, Mursia, Milano 1973, p. 187.

⁹ Ivi, p. 206.

¹⁰ A. CARACCILO, *La dimensione estetica nel pensiero di M.F. Sciacca*, in M.F. SCIACCA, numero monografico dei «Quaderni della "Cattedra Rosmini"», 1976, 8, pp. 125-167: 157.

¹¹ M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, tr. di C. ANGELINO, il nuovo melangolo, Genova 2015², p. 33 (il testo originale è a fronte).

solo per un approfondimento critico del filosofo genovese, il cui pensiero viene oggi ad assumere, quando liberamente interrogato e liberamente rimeditato, quello statuto di classicità che solo si confà a ciò che, consapevole di quanto lo precede, pure non si risolve scolasticamente in esso, ma innova, dal di dentro, la *traditio* in cui è iscritto, dischiudendo prospettive che diversamente attingono la *veritas* nella sua *varietas*, differenziando per criterio interno «la *diversità fisiologica ultimamente convergente* dalla *discordanza patologica puramente divergente*, l'intrinseca colloquialità dalla dissonanza babelica». ¹² Non solo per ciò i saggi ivi raccolti continuano a essere degni di meditazione e di interrogazione, giacché essi aprono, all'interno della critica heideggeriana, scenari inediti, forse ancora oggi non compiutamente esplorati. Penso, in questo senso, al saggio apposto in conclusione del volume, «Rileggendo *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*», ¹³ scritto nel 1984 ma pubblicato, dopo le infinite discussioni, tutt'oggi perduranti, suscitate dall'apparizione del volume di Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, solo nel 1987. Qui, con acume teoretico, il filosofo viene svolgendo un'equanime e pensosa riflessione intorno al 'senso' e al 'valore' della 'politicità' heideggeriana, affissando con serietà lo sguardo proprio là dove l'opaco pare inghiottire, subissandolo, il significato autentico, veracemente 'universalistico', del pensiero di Heidegger. Caracciolo non esita a sceverare «con spregiudicato coraggio» ¹⁴ la parola di verità pronunciata dal filosofo tedesco «dal magma confuso che ne ha contrastato l'emergere e minaccia talvolta di stravolgerne il senso»: ¹⁵ rileggere, oggi, queste pagine vale quale necessario viatico per ogni considerazione che non si limiti alla tautologica riproposizione del «Wer groß denkt, muß groß irren», ¹⁶ ma che invece aspiri a liberalmente ascoltare, *zu den Sache selbst*, i suggerimenti offerti dal compagno di strada.

2. Il 'modo' dell'incontro

Giova, per assecondare il 'modo' dell'incontro che ha quindi permesso l'effettiva ricezione, prendere le mosse dalla meditata *Selbstdarstellung* che il filosofo genovese affidava alle pagine del volume monografico dell'«Archivio di filosofia», allora diretto da M.M. Olivetti, ¹⁷ *La recezione*

¹² A. CARACCILO, «Introduzione», in ID. (ed.), *Il problema dell'errore nelle concezioni plurispettivistiche della verità*, il melangolo, Genova 1987, pp. 7-8: 7. Per la correlazione *veritas-varietas* si veda G.E. LESSING, *Sämtliche Werke*, b. XV, hrsg. von K. LACHMANN, W. de Gruyter, Berlin 1968, p. 354.

¹³ CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 266-275.

¹⁴ Ivi, p. 274.

¹⁵ Ivi, pp. 274-275.

¹⁶ Per cui cfr. ivi, p. 272.

¹⁷ Di M.M. OLIVETTI, con precise indicazioni intorno alla 'classicità' del pensiero caraccioliano, si veda *Istanza trascendentale e problema del male. A proposito della seconda edizione di La*

italiana di Heidegger (1989), col significativo titolo *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*.¹⁸ È infatti qui contenuto un prezioso ‘suggerimento ermeneutico’, subito convertentesi in genuina ‘postura esistenziale’, che tende come un *Leitfaden* per seguire, nel suo costante approfondimento, il significato che la filosofia heideggeriana assume, o non assume, per il «lavorare in proprio»¹⁹ caraccioliano. Per meglio comprendere l’effettiva *Wirkung* del colloquio con Heidegger, nel suo saldarsi con il ‘circolo’ dell’autobiografia filosofica di Caracciolo, appare infatti necessario scandagliare «il *prima* che illumina il *dopo* nell’atto che ne è illuminato»,²⁰ perché ne risulti così «l’*Einmaliges* della vicenda di un singolo che illumina l’universale del cammino etico-soterico dell’uomo nell’atto che ne è illuminato». ²¹ In codesto richiamarsi virtuoso di αὐτός ed ἕτερος una sonda è come calata nella propria vicenda intellettuale; il filosofo, per richiamare una celebre immagine proustiana, si fa palombaro per scoprire che «viene da noi solo quanto traiamo dall’oscurità che è in noi»,²² nella decifrazione infinita di un ‘senso’ sempre più sommerso e che pure, in alcuni ‘attimi’ particolarmente significativi, emerge con tutta la sua pregnanza, in tutta la sua pluriprospettica significatività, poiché «il pluriprospektivismo si afferma non solo nella comunità dei singoli, ma nella unitaria – complessamente, spesso conflittualmente unitaria – pluridimensionalità del singolo». ²³ Con ciò, nella complicazione istitutentesi tra oggettività del soggettivo e soggettività dell’oggettivo, nella ‘rimodulazione trascendentale’ di questi due poli, si prospetta al contempo una ‘chiarificazione teorica’ quanto, se non soprattutto, ‘esistenziale’ ed ‘etica’ – entro quell’indisgiungibilità che è proprio il pensiero di Heidegger a insegnare tra momento ‘teoretico’ e momento ‘pratico’, nella tensione mai conciliabile né tantomeno esauribile tra i due, costitutivi, momenti.

religione come struttura e come modo autonomo della coscienza, in D. VENTURELLI (ed.), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 265-273.

¹⁸ A. CARACCILO, *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*, in M.M. OLIVETTI (ed.), *La recezione italiana di Heidegger*, Biblioteca dell’«Archivio di filosofia», CEDAM, Padova 1989, pp. 103-132, ora anche, parzialmente, in A. CARACCILO, *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 225-243, da dove poi cito. Su ciò, si tenga presente il denso saggio di A. FABRIS, *Alberto Caracciolo e la recezione italiana di Heidegger*, in D. VENTURELLI (ed.), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, in «Archivio di storia della cultura. Quaderni», 2019, 9, pp. 119-128.

¹⁹ L’espressione è di P. PIOVANI, *Lavorare in proprio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, 1974, 4, pp. 551-554.

²⁰ CARACCILO, *Politica e autobiografia*, cit., p. 240.

²¹ *Ibidem*.

²² M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, tr. di G. RABONI, Mondadori, Milano 1994, p. 559.

²³ CARACCILO, *Politica e autobiografia*, cit., p. 229 (il corsivo è mio).

Per seguire quanto Caracciolo suggerisce risulta opportuno ritornare a quel *prius* che è il suo primo saggio heideggeriano, nel quale già s'addensano *in nuce* i *Grundthemen* che accennano – questo il *Kern* – alla ‘ricezione etico-religiosa’ (dove è l’etico a discriminare la religiosità autentica) del pensiero di Heidegger. Tali *Leitworte*, appunta il filosofo, sono *Tod*, *Gott* e *Zeit*, «problema della morte – problema di Dio – problema del tempo»,²⁴ ed è per essi, e attraverso di essi, non dissimilmente da quanto gli era accaduto per l’interpretazione di Croce, Kant e Jaspers, che egli può abilitare Heidegger a ‘interprete’ e ‘annunciatore’, *sub specie speculationis*, del religioso. Nel lungo saggio del 1960, *La struttura dell’essere nel mondo e il modo del “Besorgen” in Sein und Zeit*,²⁵ primo, fondamentale momento della ricezione heideggeriana di Caracciolo, prende infatti già corpo la problematica dominante del valore che il religioso e l’etico (l’‘etico-soterico’) assumono nell’intrico della grande «Incompiuta» del 1927. In questo scritto, che solo erroneamente potrebbe parere, a chi legga ‘per indici’, un *unicum* nel *corpus* del filosofo, Caracciolo liminarmente nota come sia il ‘problema del Nulla’ a indicare per contrasto il ‘senso’, il ‘significato’ e la ‘direzione’ di *Essere e tempo* («libro completo e concluso»):²⁶

Il Nulla, come quello che rivela il mondano nella sua mondanità e lo nientifica, disvelando la totalità del reale nella sua struttura ultima, permettendo all’uomo il collocarsi e il prendere posizione di fronte a tale struttura e aprendogli uno spazio conforme al suo più genuino respiro, acquista fin troppo visibilmente qui il posto di Dio e della Trascendenza.²⁷

‘Nulla’, allora, che solo per una profonda confusione, tanto filosofica quanto etico-religiosa, può essere scambiato da Heidegger stesso «col nulla del pessimismo e del nichilismo»,²⁸ ovvero con ciò che Caracciolo, al fine di meglio fissare anche graficamente la distinzione, andrà poi a indicare col termine «niente».

Il filosofo genovese muove, nell’analisi dell’opera heideggeriana, dalle profonde suggestioni che gli provengono dal dominio del poetico, da quella *Heimat* che per lui è, e che per lui sempre rimase, la poesia. E la *Dichtung* più affine al *Denken* heideggeriano, se certo anche richiama «l’orme/ che vanno al nulla eterno», nella caduta (*Verfallen*) nell’inautenticità (*Uneigentlichkeit*)

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 242-243.

²⁵ Il saggio, originariamente litografato dalla libreria Bozzi quale dispensa per il corso dell’anno accademico 1959-1960, è ora raccolto in CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 7-96. Per l’incontro con la filosofia heideggeriana, avvenuto solo poco tempo addietro, durante un periodo di degenza trascorso in Germania, cfr. A. CARACCILO, *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*, in *Id.*, *Politica e autobiografia*, cit., p. 241 e VENTURELLI, *Profili filosofici*, cit., pp. 61 ss.

²⁶ CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., p. 10.

²⁷ *Ivi*, p. 11.

²⁸ *Ibidem*.

del «reo tempo»,²⁹ viene da Caracciolo felicemente ravvisata nel pensiero poetante di Giacomo Leopardi, la cui luce, ha notato Giovanni Moretto,³⁰ filtrerà tutta la lettura caraccioliana di Heidegger, illuminandone di converso l'ermeneutica del nichilismo, la cui radice esistentiva, germinando dall'*Ort* poetico, è riguardata senza infingimenti, giacché è solo qui che è dato di incontrare «il paradosso per cui verità e libertà sono tutt'uno»,³¹ l'una nell'altra *omnino convertuntur*.

In *Sein und Zeit*, allora, il filosofo genovese vede già operante quella svolta, quella *Kehre* che segnerà i successivi sentieri heideggeriani, che seguono il venir meno, il franare del linguaggio convenzionale della metafisica ontica (e il parallelo recupero della lingua poetica) con il quale si era fino ad allora tentato di dire l'Essere, di dire il suo rapporto con l'Esserci, dove il problema è appunto condensato nella difficoltà di pensare questo rapporto. Ma quale il 'motivo' profondo, lo 'sfondo' dal quale proviene la necessità di 'svoltare' nel pensiero alla ricerca di un altro inizio, di un'origine inoggettivabile e inesauribile oltre ogni determinatezza storica o storiografica, verso quel senza-fondo da cui pure prendono forma e consistenza tutte le riflessioni filosofiche, le invocazioni religiose, le parole della poesia?

Per Caracciolo, codesta *Kehre* è da intendersi alla luce, e tra le molte ombre, della fondamentale 'distinzione' heideggeriana tra due, diverse e infine irriducibili, 'interpretazioni' del *Nichts*, del 'Nulla-niente'. Se l'opera del '27 conteneva ancora un'incertezza di fondo tra *nichtiges Nichts* e *nichtendes Nichts* tale manchevolezza era da addebitare alla confusione tra diversi piani del discorso, operante in particolar modo sulle strutture portanti dell'opera heideggeriana, ossia il *Dasein* e la morte (*Tod*; *Sein zum Tode*). In questa linea, senza troppe difficoltà si può riconoscere all'opera, nel disegno di fondo del testo heideggeriano, una tendenza contrastante con quello che invece appare al filosofo genovese il più genuino pensiero di Heidegger, e che assume, o tende ad assumere, qui, i connotati di una riflessione 'solipsistica' e 'antropocentrica',³² ben lontana dal trascendimento meta-cosmico cui alludono altre impegnative pagine. Tale tendenza riduzionistica viene da Caracciolo ricondotta all'incomprensione di fondo, all'ancora incerta chiarificazione esistenziale che, a suo giudizio, permea *Essere e tempo*, inficiandone, se non le analisi

²⁹ U. FOSCOLO, *Alla sera*, v. 11. Per la possibilità al tempo accordata di restituire al *Dasein* la sua problematicità, si veda M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1998, p. 50.

³⁰ Si veda MORETTO, *Filosofia umana*, cit., pp. 146-148; si veda anche VENTURELLI, *Alberto Caracciolo*, cit., pp. 157-164 e ID., *Profili filosofici*, cit., p. 63. Per l'interpretazione caraccioliana di Leopardi è da tenersi presente il fondamentale A. CARACCILO, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta «artigianale»*, Genova 1987, a cura di G. MORETTO, Bompiani, Milano 1994.

³¹ S. GIVONE, *Verità e poesia*, in «Humanitas», XLVII, 1992, 2, pp. 183-194: 191.

³² Lo sottolinea anche D. VENTURELLI, *Edith Stein e Martin Heidegger*, in «Quaderni del Tempietto», XIII, 2004, pp. 61-77: 68, quando si chiede: «Che ne è di Dio, dell'eterno, del rapporto dell'uomo con Dio in "Essere e tempo"?».

fenomenologiche, perlomeno le momentanee conclusioni ‘esistenziali’ ed ‘esistentive’.³³

In effetti, l'uomo che dopo la morte di Dio compare sul proscenio di *Sein und Zeit* oscilla, con una profonda e connaturata incertezza, tra i due poli dell'esperienza trascendentale del *Nichts*: tra un ‘niente’ ‘stupido’, oggettivistico, cosale, veramente annichilente – *nichtiges Nichts* – e un più alto e arduo Nulla, un Nulla la cui portata pienamente abilita l'interprete a qualificarlo quale ‘Nulla religioso’ (*das nichtende Nichts*). Dinnanzi a quest'ultimo Nulla, o meglio, all'interno dello spazio lasciato aperto dall'evenire di questa figura del *Nichts*, luogo trascendentale della nullificazione e della catarsi di tutti i possibili ‘mondi’, di tutti i possibili ‘modi’ dell'umano agire e patire, da esso, allora, si dischiude ‘la possibile esperienza del religioso nell'epoca del nichilismo’:

In questo Nulla tutto si iscrive e questo Nulla è veramente l'orizzonte in cui si alza l'invocazione soterica, in cui germina la domanda metafisica, da cui scaturisce la catarsi poetica. Questo Nulla è tanto poco il niente che non solo vi s'inscrivono tutti i mondi possibili, ma vi trova luogo, oltre che la disperazione metafisica, rispetto a questa non iscritta ma iscrivente, la speranza metafisica. Questo Nulla può essere, sì, come l'analoga Trascendenza jaspersiana, nientificazione di ogni concetto, ma non perché al di qua di ogni concetto, ma non perché di qua dal concetto, ma perché oltre ogni formulabile concetto. Esso è, sì, silenzio, ma il silenzio che è la voce al fondo di tutte le voci: quella che ascoltava il Leopardi sul Tabor di Recanati.³⁴

Ma la riflessione heideggeriana che precede la *Kehre*, o che ancora non l'ha chiarita a sé medesima, indugia, nell'immanentismo della sua antropologia, nella mancata ‘distinzione’ tra queste due possibilità, ingenerando altresì un'indistinzione, che altri direbbe, come si accennava poc'anzi, una confusione, di carattere etico-esistentivo, la cui ombra tristemente viene prolungandosi sulla scelta politica heideggeriana. Essa, inficiando le fondamenta dell'analitica esistenziale, non permette allo Heidegger di *Sein und Zeit* di ‘trascendere trascendentalmente’³⁵ l'orizzonte angusto della morte intesa come ‘mia’ morte (e corrispettivamente come ‘mia’ nascita).³⁶ Non gli permette, talora, di veder filtrare nella redimibilità del tempo e del *Dasein* l'imperativo dell'Eterno che pur promana dalla silenziosa voce del Nulla, che non diversamente dalla «silenziosa luna»³⁷ di leopardiana memoria consente, o non consente, all'uomo, folgorato nella sua condizione creaturale, di elevare ad essa le domande che solo una coscienza ‘strutturalmente’ religiosa può porre. Domande le quali possono trovarsi raccolte, con Heidegger, nella domanda metafisica per eccellenza, in quella *Grundfrage* che carsicamente scorre nelle vene del nostro tempo; «una domanda che il pensiero idealmente contemporaneo riconosce come radicale:

³³ Per cui cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971², pp. 207-258.

³⁴ CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 142-143.

³⁵ Ivi, pp. 85-87, dove Caracciolo compiutamente delinea la ‘distinzione’ tra ‘struttura’ e ‘modo’.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 143-145.

³⁷ G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 2, su cui cfr. CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 174-182 e, in *Leopardi e il nichilismo*, cit., le pp. 42 ss.

perché l'esistere di ciò che esiste piuttosto che il niente?».³⁸

La *Stimmung* che domina quelle pagine heideggeriane è certamente quella dell'*Angst*, l'angoscia che il *Dasein* prova a partire dalla sofferta coscienza della sua immersione nel nulla.³⁹ Ma tuttavia questa angoscia – diversamente da quanto accade in *Was ist Metaphysik?*, di poco posteriore ma già avvertito del significato della svolta – non trova metamorfosi, non dà luogo alla fondamentale conversione e convertibilità che rinvia all'orizzonte ontologico, affermativo, dell'Essere, lì dove Nulla ed Essere, Essere e Nulla l'uno nell'altro, immediatamente (immediatezza dell'*Augenblick*: dolce respiro di una *Ewigkeit* sempre *vergängliche*), si convertono. Ciò non accade perché l'angoscia, così come delineata in *Sein und Zeit*, rimane prigioniera della morte, della 'mia' morte, della morte 'come niente', ed essa non riesce, in quanto tale, ad approssimarsi all'orizzonte del Nulla, cioè all'*Ort* in virtù del quale la morte, pur ponendosi come 'negatività', anche viene scoprendosi quale 'mistero': «scrigno del nulla», «der Schrein des Nichts»,⁴⁰ in cui ora può albergare «das Wesende des Seins». ⁴¹ Non si offre, non si offre 'sempre', al *Dasein* questa possibilità redentrice perché esso, così come restituito in quell'opera, non ha ancora, a sua volta, svoltato. Non ha, cioè, ancora compiuto quella dura *περιπαγωγή*⁴² verso l'esistenza autentica nella quale, sola, l'antropocentrismo solipsistico cede il passo all'inveramento 'inter-personale', 'relazionale' dell'Esserci in quanto Con-Esserci, *Mitsein* già sempre aperto e abilitato alla fondamentale solidarietà tra 'io' e 'mondo'.⁴³ E la verità del *Dasein* coincide appunto – fermato l'oscillare nel polo positivo del *Nichts*, placatosi almeno per un 'istante' di attinta beatitudine il pendolo irrequieto del nostro esistere – nella «dischiusura»⁴⁴ cosmica e meta-cosmica di una 'fedeltà

³⁸ Così CARACCILO, *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 23-46.

³⁹ Si veda *Sein und Zeit*, § 40 (l'edizione impiegata dal filosofo genovese è M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1953, puntualmente cfr., per quanto riguarda il panorama italiano, con ID., *Essere e tempo*, a cura di P. CHIODI, Bocca, Milano 1953), che si ha quindi da confrontare con la «Prolusione» del 1929, il suo *Nachwort* (1943) e la *Einleitung* del 1949, come CARACCILO ribadisce in *Studi heideggeriani*, cit., pp. 227 ss.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *La cosa*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1972, pp. 109-124: 119.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Resp.* VII, 518 d.

⁴³ Sull'intrinseca relazionalità del *Nichts* insiste anche, certo da una diversa prospettiva, E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1967³, in part. pp. 159-192 (*Tempo esistenza e relazione*): la pensosa affermazione, vegliata da Dante, Cavalcanti e T.S. Eliot, per la quale «coloro che sono vissuti sono vissuti per l'eterno» (ivi, p. 192) può certo confrontarsi con l'imperativo dell'Eterno' che suggella la meditazione caraccioliana.

⁴⁴ Assumo l'espressione dall'imprescindibile contributo di J.-L. NANCY, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. di R. DEVAL - A. MOSCATI, Cronopio, Napoli 2021², in part. pp. 195-223.

all'esistenza' che è tale solo in virtù di una 'strutturale fedeltà all'Essere',⁴⁵ raggiunta tuttavia solo a partire e attraverso lo scoglio, non mai aggirabile, del suo essere 'lo stesso' del Nulla.

Allora, a ben vedere, l'interesse caraccioliano, nel suo primo studio heideggeriano, sulla 'struttura' dell'essere-nel-mondo, dell'*In-der-Welt-sein* e *Mitsein*, in rapporto a quel 'modo specifico' della Cura (*Sorge*), o sia del *Dasein*,⁴⁶ che è il *Besorgen*,⁴⁷ non è riconducibile a una trattazione specifica sul problema della tecnica (che pure è precisamente il punto che contraddistingue il modo del *Besorgen* quale attenzione precipua al mondo ambiente perseguita attraverso la *Umsicht*),⁴⁸ bensì piuttosto a una lettura, consenziente o dissenziente che sia, sempre estremamente personale,⁴⁹ intenta a chiarire e approfondire, 'attraverso' e 'con' l'interpretazione di un classico imprescindibile del nostro tempo quale Heidegger, la 'strutturale religiosità dell'uomo', còlta – perché solo lì coglibile – nei 'modi specifici' in cui essa si organizza.

3. Ancora alcune considerazioni

Queste ultime, fondamentali specificazioni raggiunte intorno alla relazione tra 'Nulla' e 'niente', tra 'modo' e 'struttura' consentono a Caracciolo, come si è notato, di delineare ed enucleare, nelle ultime pagine del primo suo scritto heideggeriano, il motivo che percorre l'interpretazione fino ad allora condotta del filosofo tedesco, che percorrerà le interpretazioni che ne seguiranno. Affrontato *in re ipsa*, il pensiero heideggeriano assurge a esempio imprescindibile di «religioso dopo la religione» (giusto il celebre sintagma coniato da Marcel Gauchet), così accennando all'incerta costituzione di quei due poli, di quell'incandescente endiadi che Caracciolo ha potuto rinvenire proprio nel diuturno colloquio con Heidegger: 'religione' e 'nichilismo'. Concludendo il saggio sul *Besorgen*, il filosofo genovese poteva domandarsi:

Si apre qui il problema del significato esistenziale del *Besorgen*, cioè la domanda sulla relazione che esso ha rispetto al *modo ultimo del possibile realizzarsi* del *Dasein*: *il suo relazionarsi all'Assoluto*. Per venire in chiaro su questo punto è necessario affrontare il problema di che significhi *relazionarsi all'Assoluto* (problema dell'essenza dell'esistentività), chiarire *il rapporto dell'etica* con l'esistentività, vedere come il *Besorgen* si configuri in rapporto alle esigenze dell'etica.⁵⁰

Ma allora, seguendo l'ordito dell'interrogazione, palese risulta il duplice registro con cui

⁴⁵ CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 97-135, in part. p. 119.

⁴⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 39-45, 57, 63-65, per cui si veda almeno A. FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010², pp. 103-106.

⁴⁷ In *Sein und Zeit*, cfr. §§ 15-16, 26, 69 a, 79.

⁴⁸ Su ciò, CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., in part. pp. 22-44 e 82 ss.

⁴⁹ Ivi, pp. 204-211.

⁵⁰ Ivi, p. 96.

viene articolandosi la 'ricezione etico-religiosa del pensiero heideggeriano': da una parte, il 'nodo della relazione con l'Assoluto', con quella sfera, con quella struttura che, come Caracciolo apprende alla scuola del «pensiero religioso liberale»,⁵¹ è la sfera, la struttura essenziale dell'uomo, ciò che lo rende capace, per mutuare la terminologia heideggeriana, di interrogare e di dire l'Essere. Dall'altra parte, invece, ciò che si profila è il 'rapporto tra religione ed etica' così come esso si concreta, o non si concreta, nell'esistenza del *Dasein* o, meglio, del 'singolo'. Il *Grundakkord* tra questi due ordini di problemi, l'uno non irrelato dall'altro, è trovato, in Heidegger, nella riflessione condotta intorno al Linguaggio, *unterwegs zur Sprache*, diretto o obliquo succedaneo che la *Sprache* sia dell'esistenziale della *Rede* prospettato in *Sein und Zeit*.⁵² È nel Linguaggio che la filosofia di Heidegger «accentua sempre più il suo carattere kerygmatico e teologico»,⁵³ giacché nell'atto che annuncia il suo messaggio etico-soterico essa «celebra, in un linguaggio liturgico, le 'meraviglie' dell'evento in cui l'Essere si fa Parola; 'dice' come con quella Parola nascano il mondo come mondo e l'uomo come uomo».⁵⁴

Nell'Evento (*Ereignis*)⁵⁵ del Linguaggio, nel cammino che l'uomo compie verso di esso per giungere alla casa, dalla *Sprache* custodita, dell'Essere-*Seyn*, Caracciolo ha scorto la parola essenziale dello Heidegger 'classico' del problema del religioso. Nell'abbandono cui si lascia andare l'uditore della Parola, il filosofo genovese ha potuto ravvisare quella «docile calma del libero ascoltare» nella quale, sola, abita la 'religione nel tempo del nichilismo', nei suoi fondamentali rispetti 'etici' ed 'esistenziali'.

E anche per ciò Caracciolo, concludendo la sua *Selbstdarstellung*, ricorda quale più autobiografico dei momenti del lungo colloquio con Heidegger quello della traduzione (la quale è sempre, essenzialmente 'rispetto' e 'incontro' con l'altro) di *Unterwegs zur Sprache*, frutto di una collaborazione e suggellato dai due nomi che a tale lavoro hanno atteso, Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti: e ciò «è forse non irrilevante per l'intravedimento del significato più profondo

⁵¹ Il luminoso sintagma, coniato da G. MORETTO (*Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 92 ss.), è stato lungamente scandagliato da R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019², in part. pp. 91 ss.

⁵² Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 7, 34-35, 55-57, 68, per cui si veda almeno MORETTO, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., pp. 78-80.

⁵³ CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 189-190.

⁵⁴ Ivi, p. 190.

⁵⁵ Cfr., de *In cammino verso il Linguaggio*, le pp. 203-212. Significativamente, il termine non risulta tradotto nell'edizione italiana e di esso si può dire, come i traduttori dicono del *Gestell*, «che ogni tentativo di trovare un termine italiano che, in virtù anche della sua radice, possa in qualche modo caricarsi del significato che Heidegger conferisce [...] risulta disperato» (ivi, p. 213, nota 13), come poi anche noterà F. FÉDIER, *Traduire les «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, in «Heidegger Studies», IX, 1993, pp. 15-33.

della parola intorno a cui veniamo riflettendo». ⁵⁶

germano.nicolo@libero.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia-Università di Genova)

⁵⁶ CARACCIOLO, *Politica e autobiografia*, cit., p. 243.

NICOLÒ TARQUINI

PLATONE E LA STORIA DELL'OCCIDENTE NELL'INTERPRETAZIONE DI HEIDEGGER E SEVERINO

PLATO AND THE HISTORY OF THE WEST AS INTERPRETED BY HEIDEGGER AND
SEVERINO

This contribution intends to analyze the readings of Platonic philosophy offered by Heidegger and Severino, trying to bring out the similarities and differences characterizing the two perspectives, and the theoretical motivations that underlie the respective positions. This will be done considering the weight they both assign to the influence Plato had in the history, and the various reasons for which such legacy has been realized.

1. Alle fondamenta della civiltà occidentale

La centralità di Platone nella storia del pensiero è tanto indiscutibile quanto scontata, al punto che, secondo una celebre formula, la tradizione filosofica occidentale non sarebbe altro che una serie di «glosse» (footnotes) a Platone.¹ Martin Heidegger ed Emanuele Severino, che hanno fatto del confronto con Platone, e con il pensiero greco in generale, un tema costante della loro ricerca, vanno più in profondità: per entrambi, sebbene per motivi differenti, l'influenza di Platone non si estenderebbe solamente all'ambito della filosofia, perché nei suoi scritti si possono rintracciare alcune strutture concettuali che hanno condizionato la storia occidentale (e poi mondiale) nei suoi vari aspetti. Heidegger afferma con perentorietà che «la dottrina platonica della “verità” non è dunque qualcosa di passato [...]. Quel mutamento dell'essenza della verità è presente come la realtà fondamentale della storia universale del globo terrestre».² Anche le

¹ A.N. WHITEHEAD, *Process and reality* [1929], Free Press, New York 1979, p. 39.

² M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* [1931-1932, 1940], in ID., *Segnavia* [1976], a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192. Altri studi heideggeriani riservati al filosofo

parole di Severino sono particolarmente eloquenti al riguardo, tanto da sostenere che il filosofo ateniese è «il seminatore dell'Occidente»³ o anche che «l'Occidente è la Repubblica fondata da Platone».⁴

Nel presente contributo, riflettere intorno a queste due diverse interpretazioni non significherà tanto indagare sulla legittimità storica e filologica di quanto Heidegger e Severino hanno sostenuto in proposito, ma avrà lo scopo di cogliere i motivi per cui entrambi hanno individuato in Platone il punto di partenza della storia dell'Occidente. Oltre a ciò, è da considerare come sia proprio in riferimento al pensiero platonico che si sviluppano alcuni tra i temi più rilevanti elaborati dai due filosofi, tanto da poter essere ritenuto non solo come un luogo privilegiato per scrutare il loro pensiero, ma anche un vero e proprio 'laboratorio filosofico' all'interno del quale hanno preso vita alcuni tra i contributi più originali che tanto Heidegger quanto Severino hanno consegnato alla riflessione filosofica odierna. Nella consapevolezza della complessità della questione mi soffermerò solo su alcuni punti specifici, riservandomi di ampliare la trattazione in un ulteriore intervento.

Data la notorietà delle riflessioni dei due Autori, si procederà riassumendo brevemente le rispettive tesi principali sul tema in oggetto, per poi lasciare maggiore spazio a notazioni ulteriori, volte a evidenziare punti di tangenza ed elementi di differenziazione intercorrenti tra i due Autori.

1.1. A detta di Martin Heidegger, con Platone si verifica un cambiamento decisivo nella concezione della verità, che da quel momento in poi comincerà ad essere concepita come *orthotes*,

ateniese sono: *Il «Sofista» di Platone* [1992], a cura di N. CURCIO, Adelphi, Milano 2013, che riproduce le lezioni tenute a Marburgo nel semestre invernale 1924-1925; *Dell'essenza della verità* [1930], in *Segnavia*, cit., pp. 133-157; *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone* [1988], a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1997. Quest'ultimo volume comprende il contenuto del corso tenuto all'Università di Friburgo nel semestre invernale 1931-1932. Quella di cui si sta parlando è solo una, forse la più nota, delle interpretazioni heideggeriane di Platone, che prende avvio tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta, mentre in precedenza il filosofo tedesco si era orientato verso Platone partendo da una differente prospettiva. Su questo tema e le difficoltà conseguenti si vedano: A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, Paris 1987; A. LE MOLI, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002; P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Il Mulino, Bologna 2003; R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, Giannini, Napoli 2008; F.J. GONZALEZ, *Plato and Heidegger. A question of dialogue*, The Pennsylvania University Press, University Park (PA) 2009.

³ E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2008, p. 57.

⁴ E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno* [1967], in ID., *Essenza del nichilismo* [1972], Adelphi, Milano 1982², p. 181. Da intendersi come riferimento all'ontologia platonica esposta anche nel suo più celebre dialogo.

cioè come «correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo»,⁵ quindi come conformità dell'apprensione all'Idea. Questo mutamento sarebbe avvenuto nel VII libro della *Repubblica*. Da quel momento in poi l'essenza della verità non sarà più intesa come non-nascondimento (ἀλήθεια), o lo sarà solo in quanto tale non-nascondimento è ritenuto possibile per mezzo dell'Idea, perché è l'Idea che comincia ad essere concepita come la causa dello svelamento degli enti: «l'ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ιδέα».⁶ L'apprensione, il vedere, si adegua all'Idea per cui si realizza la concordanza (*omoiosis*) del conoscere con la cosa conosciuta: ciò che ora importa è l'*idein* dell'*idea* per cui «la verità diventa ὁρθότης, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione».⁷ La verità intesa come *aletheia*, significa invece «svelatezza»,⁸ «non-nascondimento», per cui gli enti si s-velano a partire da un loro iniziale nascondimento.

Il mutamento della concezione della verità comporta anche il mutamento del 'luogo' della verità: la verità come *aletheia* è qualcosa che pertiene all'ente; invece, «come correttezza del "guardare"»⁹ la verità risiede nel conoscere umano. Questo passaggio «dalla ἀλήθεια come svelatezza alla verità come conformità è un *accadimento*, anzi nientemeno che *quell'*accadimento in cui l'inizio della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale»,¹⁰ che porterà fino al dominio della tecnica. Quella svolta non è quindi un fatto del passato ma ciò che – attraverso fasi successive di approfondimento¹¹ – ha determinato l'attuale organizzazione planetaria.

Dopo questi brevi richiami si procederà con l'illustrazione dei punti principali dell'interpretazione di Platone che è stata offerta da Severino, il quale torna ripetutamente a confrontarsi con il suo pensiero.

1.2. Emanuele Severino ritiene che tutta la civiltà occidentale cresca e si sviluppi a partire dal sottosuolo filosofico gettato da Platone, che costituisce il sostrato comune a tutte le forme culturali, politiche, morali, religiose, prodotte nella storia dell'Occidente che, per quanto distanti

⁵ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Con la precisazione che Heidegger non contesta la teoria corrispondentista della verità, ma rileva la sua non originarietà. Su ciò si veda A. FABRIS - A. CIMMINO, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, pp. 75-80. Sul pensiero heideggeriano si vedano anche: C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017; E. MAZZARELLA, *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza, Milano 2023.

⁸ HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 144.

⁹ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185.

¹⁰ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 39 (corsivi originali).

¹¹ In questo percorso un ruolo particolarmente importante spetta a Cartesio. Su ciò si veda L. MESSINESE, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. L'«inizio» della soggettività: Descartes*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004².

e anche in conflitto tra loro, condividono lo stesso ‘piano d’appoggio’, cioè la persuasione che gli enti divengano, oscillando tra l’essere e il non essere, ed è proprio Platone che «porta alla luce il senso della cosa – l’orizzonte al cui interno cresce l’intera storia dell’Occidente –, ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Resp.*, 479 c), ossia un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω». ¹² Il termine greco significa infatti «dibattersi», «oscillare tra l’uno e l’altro», dove gli estremi sono l’essere, ovvero il mondo delle Idee da una parte, e il puro nulla dall’altra: gli enti mondani sono perciò divenienti in senso ontologico e il divenire è quel processo in cui è in gioco l’essere e il non essere degli enti. ¹³

Il tentativo platonico risulta, agli occhi di Severino, tanto essenziale quanto fatale, perché il ‘mondo’ che Platone lascia in eredità è diventato il filtro con cui, dopo di lui, sono stati compresi i fenomeni, come disponibili all’attività produttiva dell’uomo, aprendo quindi la strada al dominio tecnico.

Dopo questo breve riepilogo preliminare si può passare all’individuazione di alcuni nuclei tematici di particolare rilievo, partendo dall’esaminare come, tanto per Severino quanto per Heidegger, la questione della tecnica abbia strettamente a che fare con l’insegnamento platonico.

2. La tecnica e il suo ‘sottosuolo’ filosofico

Il primo ambito di raffronto tra i due Autori intorno a questo tema può essere rintracciato nell’interpretazione di un passo del *Simposio*, in cui si legge che la «produzione» (*poiesis*) è «ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all’essere». ¹⁴ Questa è la traduzione di Severino, che, si vedrà, si distanzia da quella proposta da Heidegger. ¹⁵ Il filosofo bresciano enfatizza la concezione platonica del produrre come quel processo che conduce le cose fuori dal nulla per

¹² E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 21.

¹³ PLATONE, *Repubblica*, 479 c, a cura di G. REALE - R. RADICE, Bompiani, Milano 2016³, p. 631. Sul pensiero di Severino si veda L. MESSINESE, *Emanuele Severino. Il destino e il mortale*, Feltrinelli, Milano 2025.

¹⁴ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 146; PLATONE, *Simposio* 205 b, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, p. 187. Nella traduzione di G. Reale: «Ogni causa per cui ogni cosa passa dal non essere all’essere è sempre una creazione».

¹⁵ Sull’interpretazione severiniana del pensiero di Heidegger cfr. di E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* [1950], Adelphi, Milano 1994²; *La «differenza ontologica»*, in ID., *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 109-128; *Il nichilismo e Heidegger*, in ID., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 143-181; *La filosofia futura* [1989], Rizzoli, Milano 2006, pp. 313-335. Sul rapporto Heidegger-Severino si veda: P.M. BORTOLUZZI, *Ontologie und Technik. Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2024; si vedano anche le riviste: «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», III, 2021 e «La filosofia futura», XX, 2023.

portarle nell'essere (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν); è questo il senso fondamentale del nichilismo, la persuasione che le cose siano nulla,¹⁶ ed è in base a tale fondamento ontologico che si struttura quella forma di organizzazione dell'esistenza che è la tecnica: «La tecnica è oggi la radicalizzazione del “produrre”. E le macchine sono il modo in cui la tecnica concretamente “produce”». ¹⁷ Il produrre è quindi un atto ontotetico, sebbene ciò che è fatto essere si libra solo temporaneamente al di sopra del nulla: solo a questa condizione, quando cioè si ritiene che ‘qualcosa’ «abbia potuto essere niente e possa ridiventare niente, solo allora può maturare il proposito di guidare la “produzione” e la “distruzione” dell'essere», cioè l'elaborazione «[del]le due categorie fondamentali della civiltà della tecnica».¹⁸

Di tenore ben diverso è il modo in cui quello stesso brano è inteso da Heidegger nella celebre conferenza *La questione della tecnica*: secondo il filosofo di Meßkirch, la tecnica non è tanto un 'fare' o un 'maneggiare', ma è essenzialmente un modo del disvelamento. La versione heideggeriana di quel medesimo passo è infatti la seguente: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione [*Her-vor-bringen*]», ¹⁹ per poi aggiungere che «la pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza [*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*]. Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza».²⁰

Ciò è particolarmente evidente nel fatto che, nell'interpretazione heideggeriana, la *poiesis* «non è solo la produzione artigianale», dal momento che «anche la φύσις, il sorgere-di-per-sé [*das vou-sich-her Aufgehen*], è una pro-duzione, è ποίησις. La φύσις è anzi ποίησις nel senso più alto».²¹ Non quindi passaggio dal nulla all'essere ma condurre fuori dal nascondimento nella presenza: un processo che si coniuga con quel significato della verità come *a-letheia* («non-nascondimento») ravvisabile nei frammenti dei primi filosofi. Così come intesa da Platone, la produzione – che è innanzitutto opera della *physis*,²² e che poi si prolunga nella tecnica²³ – non coinvolgerebbe l'essere e il non-essere degli enti, ma solo il loro apparire e non-apparire. Per tale aspetto il fondatore dell'Accademia si manterrebbe ancora all'interno di una concezione tradizionale,

¹⁶ E. SEVERINO, *Il punto di vista comune alle relazioni* [1967], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 137-139: 137: «“Nichilismo” significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente».

¹⁷ Ivi, p. 139.

¹⁸ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 146.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1976, p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 10.

²² Ivi, p. 9.

²³ Sulla tecnica moderna come pro-vocazione cfr. ivi, p. 15.

propria dei primi filosofi, nel modo di intendere l'essere-apparire da un lato e il produrre dall'altro, laddove invece Severino ravvisa proprio in quel passaggio del *Simposio* un elemento di novità che chiama subito in appello Platone come portatore di una discontinuità radicale.

Nell'interpretazione severiniana i due dialoghi sarebbero coerenti e solidali nel richiamarsi a vicenda. Il *Simposio* non farebbe altro che esplicitare le conseguenze pratico-operative dell'ontologia impostata nella *Repubblica*: è in base a quel presupposto ontologico che l'ente diveniente è libero ed è a questa libertà che si accompagna la «volontà di potenza», che vuole governare l'oscillazione degli enti. Si trovano già in Platone, pertanto, le premesse che porteranno al dispiegamento del dominio della tecnica su scala planetaria: «Il progetto tecnologico di distruzione-distruzione illimitata delle cose esige che la “cosa” sia un'assoluta disponibilità all'esser prodotta e distrutta»,²⁴ perché «l'originaria volontà di potenza è infatti la volontà che l'ente sia libertà, disponibilità assoluta all'essere e al niente».²⁵ Quei filosofi, attivi tra Ottocento e Novecento, che hanno favorito il pieno dominio della tecnica (Leopardi, Nietzsche, Gentile), avrebbero solo coerentizzato quanto era già presente nella metafisica platonica.²⁶ Non risulta quindi plausibile denunciare lo sconvolgimento della natura operato dalla tecnica, perché la natura stessa, letta alla luce dell'ontologia platonica, è già stata predisposta per essere devastata: «Se il “mondo” è pieno di cose che sono state fatte per essere distrutte, se anzi il “mondo” stesso nella sua totalità è un bene di consumo, il bisogno fondamentale dell'uomo nel “mondo” non può essere che quello di consumare il “mondo”».²⁷

Viceversa, la lettura heideggeriana, pur evidenziando la discontinuità sopraggiunta con la dottrina platonica della verità, individua anche la permanenza di alcuni tratti fondamentali della tradizione passata, cioè l'intendere il senso del produrre come condurre fuori dal nascondimento. Heidegger sostiene in effetti che «l'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre».²⁸ La tecnica, antica e moderna, è intesa in un senso 'ridotto', diminuito, rispetto a ciò che essa, a detta di Severino, intende essere, ossia quella manipolazione per cui la volontà concepisce se stessa come capacità di trasformazione, che intende imporre alle cose un impossibile 'diventare altro'.

²⁴ E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza* [1979], Rizzoli, Milano 2018, p. 222.

²⁵ SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 228.

²⁶ Su ciò si veda anche G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, in part. pp. 175-218.

²⁷ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 190. In questo passo Severino impiega anche il termine heideggeriano «provocazione» per rilevare l'inconsistenza di tale denuncia.

²⁸ HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 10.

3. Pre-visione, oscillazione degli enti e dominio tecnico

Si è cercato fino ad ora di mettere in luce i motivi per cui Heidegger e Severino considerino determinante la filosofia platonica per il successivo sviluppo dell'intera storia umana, ormai segnata dal dominio della tecnica: se Severino insiste quasi esclusivamente sul carattere ontologico delle Idee, per cui le Idee sono l'essere pieno e immutabile, cui gli enti mondani partecipano solo 'talvolta', Heidegger, dall'altro lato, collega strettamente il carattere ontologico delle Idee all'ambito conoscitivo, secondo una declinazione «onto-gnoseologica»,²⁹ evidenziando il ruolo che l'intellezione delle Idee svolge in merito alla conoscenza degli enti e dei riflessi relativi al rapporto dell'uomo con le cose: «L'idea – scrive Heidegger – ci fa vedere che cosa l'ente è». ³⁰ Come preannunciato nel paragrafo iniziale, con Platone l'*aletheia* risulta ora subordinata all'*idea* che ne è la condizione di possibilità. Se però è così, il pensiero non si riferisce alla realtà che si svela liberamente, ma a una realtà pre-determinata e quindi, in un certo senso, 'anticipata':³¹ nell'anticipazione operata in base all'Idea, l'ente non è più la misura della correttezza dell'affermazione, ma è misurato preventivamente, non è lasciato essere liberamente per ciò che è, ma «viene occultato e contraffatto». ³² L'esito del cambiamento che incomincia con Platone è tale per cui gli enti non si caratterizzano più per il loro libero manifestarsi, privo di qualsivoglia regola o legge che possa prevederne il movimento: la visione delle essenze permette infatti di controllare l'imprevedibilità del divenire che in se stesso risulterebbe inafferrabile, ma che in tal modo diventa disponibile all'uomo e alla sua volontà di impadronirsene. Nasce qui, possiamo dire, quella metafisica della

²⁹ Cfr. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., pp. 65-66. Risale al corso estivo tenuto a Marburgo nel 1926 il recupero del carattere ontologico delle Idee; cfr. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica* [1993], Adelphi, Milano 2000, pp. 177-179, in cui conclude che «la dottrina delle idee è ontologia» (p. 179).

³⁰ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 82.

³¹ Franco Trabattoni ha rilevato un'ambiguità presente in questa interpretazione perché, se per un verso intende «mettere in rilievo un orizzonte ontologico trascendentale, che coincide con l'apertura originaria dell'essere», per l'altro verso «questo orizzonte sembra strettamente legato a, o meglio dipendente da, le strutture esistenziali del *Dasein*: in particolare la libertà, l'attività progettante, o addirittura la decisione dell'uomo»; è quindi «possibile intravedere, nel testo heideggeriano, una tendenza evidente a "umanizzare" questa condizione trascendentale» (F. TRABATTONI, *L'interpretazione heideggeriana della dottrina delle idee e le sue premesse. Alcune osservazioni*, in ID., *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 109-126: 112). Più in generale, la tesi di Trabattoni è che Heidegger interpreti Platone alla luce di Aristotele e Husserl. Sulla questione dell'«umanizzazione» si veda CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger*, cit., pp. 47-111.

³² HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 146. Sull'importanza rivestita dall'Idea del Bene cfr. ID., *L'essenza della verità*, cit., p. 126.

presenza in cui l'essere è ridotto a 'essere presente', che, se in un primo momento si declina secondo il primato della *theoria* caratteristico dei Greci, porta in sé i germi dello sviluppo del progetto di governo operativo degli enti che culminerà nel dominio della tecnica moderna.

Analizzando la modalità in cui l'uomo si rapporta agli enti, Heidegger mostra come nel conoscere un dato ente questo sia già pre-conosciuto, in quanto se ne conosce l'essenza, e quindi pre-determinato, per cui «nel "che cos'è" dell'ente, questo viene di volta in volta alla presenza. Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza [*Wesen*] dell'essere».³³ L'ente non è ciò che si mostra da sé ed è visibile da sé, ma la sua visibilità dipende dall'Idea, che «conferisce la vista su ciò che è presente» realizzando «il venire alla presenza (*Anwesenung*), cioè il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è».³⁴ Nel tenere in considerazione innanzitutto l'elemento permanente e costante dell'ente, e tralasciando le variabili accidentali che si modificano di continuo, si realizza quella riduzione essenzializzante che diventerà poi, nel pensiero filosofico e scientifico moderno, matematizzazione della natura, ridotta all'aspetto quantitativo e geometrico che, 'bloccando' il divenire, ne consentirà il padroneggiamento.³⁵

In Severino, al contrario, la premessa per cui la volontà crede di poter dominare gli enti è data proprio dalla persuasione che le cose oscillino, cioè divengano in senso ontologico. A commento di un passo del V Libro della *Repubblica* scrive infatti che

L'ἐπαμφοτεριστής (l'oscillante) è un dibattersi (ἐρίζειν) tra l'essere e il niente (ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω) proprio perché non è contemporaneamente l'uno e l'altro: οὐτ' ἀμφοτέρω. Il dibattersi è il divenire della cosa. Dove la cosa, insieme (ἄμα), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili – e non nel senso che, nel divenire, la cosa sia e non sia contemporaneamente.³⁶

È per il fatto di non aver pensato le determinazioni in sintesi originaria con l'essere (le Idee) che Platone inaugura l'Occidente, con tutte le conseguenze che esso ha comportato; anche se poi è solo quando la rigorizzazione del nichilismo porterà alla necessaria distruzione degli immutabili che la tecnica raggiungerà il suo pieno sviluppo: ciò avviene proprio quando si elimina quella Legge universale, variamente intesa, che nel nichilismo incoerente di Platone limitava ancora il divenire.³⁷

Come si vede, uno dei punti di disaccordo riguarda non solo il diverso modo di intendere la funzione delle Idee, ma soprattutto, e in connessione a quel tema, a risultare decisiva è la corretta comprensione del divenire.

³³ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 180.

³⁴ *Ibidem*. Per una panoramica sul problema della tecnica in Heidegger si veda C. DI MARTINO, *La tecnica*, in A. FABRIS (ed.), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023, pp. 207-238.

³⁵ Cfr. F. VOLPI, in ID. (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2008, in part. pp. 26-28.

³⁶ E. SEVERINO, *Aletheia* [1981], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 415-442: 416.

³⁷ E che dopo Platone perdura nella storia del pensiero fino all'idealismo, alla neoscolastica e alla filosofia neoclassica del suo maestro Gustavo Bontadini.

4. Platone e l'aporetica del nulla

Per approfondire le ragioni della differente lettura del divenire operata dai due Autori, occorre riferirsi nuovamente ai testi platonici: in questo caso il confronto verterà sulla differente esegesi di alcuni brani del *Sofista*.

Sebbene l'analisi heideggeriana di questo dialogo appartenga a una fase precedente rispetto a quella in cui sono stati composti i testi presi già in esame,³⁸ si possono trovare in quelle riflessioni alcuni risultati che poi saranno operanti, in certo modo, anche nel percorso successivo. Quello che ora importa analizzare, tra i vari argomenti sviluppati nel commento, è la ripresa della tesi dell'impossibilità di pensare il non essere, che Platone riprende da Parmenide. Lo Straniero di Elea chiede infatti a Teeteto: «Ti rendi conto, quindi, che è impossibile pronunciare, dire o pensare correttamente ciò che non è in sé e per sé, perché esso è impensabile e indicibile, ostile a ogni espressione e a ogni discorso?». ³⁹ In questo brano, come ha notato Francesco Fronterotta, viene ribadita la fedeltà di Platone verso Parmenide circa l'impossibilità di formulare un discorso intorno al non essere come opposto dell'essere:

a tale divieto, infatti, e a ciò che precisamente esso vieta (cioè l'ammissione dell'assoluto non essere), egli [Platone] si è in realtà rigorosamente attenuto, mentre vi ha trasgredito in un senso e in un contesto che non ricadevano espressamente sotto la prescrizione parmenidea (introducendo un 'nuovo' significato del non essere inteso come una forma della diversità).⁴⁰

Per questo motivo, prosegue lo Straniero, «quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso»;⁴¹ per giungere poi a una sorta di veto: «Nessuno affermi però che, facendo emergere che il non essere è il contrario dell'essere, osiamo dire che è. Perché ormai da un po' abbiamo abbandonato quel contrario dell'essere, che esso sia oppure no, che se ne possa rendere conto razionalmente oppure no». ⁴² Le motivazioni che hanno condotto Platone a questa conclusione – nota Andrea Le Moli – sono collegate all'idea che l'intenzionalità del logos non può avere come referente il nulla assoluto.⁴³

La soluzione platonica all'impossibilità di pensare il non essere come nulla assoluto prevede questo: «Saremo costretti, per difenderci, a sottoporre a tortura il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in una certa misura sia, e a ciò che è, perché, a sua

³⁸ Come scrive LE MOLI, questa prima fase è contraddistinta dalla «scoperta della possibilità di interrogare in senso "esistenziale" alcuni particolari dialoghi» (*Heidegger e Platone*, cit., p. 22).

³⁹ PLATONE, *Sofista*, 238c, a cura di F. FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano 2007, p. 319 (corsivo mio).

⁴⁰ FRONTEROTTA, in PLATONE, *Sofista*, cit., pp. 456-457, nota 253.

⁴¹ PLATONE, *Sofista*, 257b 3, cit., p. 441.

⁴² Ivi, 258e, p. 457.

⁴³ Cfr. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., pp. 38-41. Come anche allo statuto dell'immagine che si riferisce all'ente reale pur essendone diversa.

volta, in qualche modo non sia». ⁴⁴

Accogliendo le argomentazioni contenute nel *Sofista*, Heidegger sostiene quindi che

al μὴ ὄν stesso, ci si deve rivolgere come a un ὄν, e precisamente come a un ὄν che, in quanto altro rispetto all'uno, non è affatto ἥττον ὄν, meno essente, bensì ὁμοίως ὄν. Nel campo di questa nuova scoperta dello ἕτερον, in contrasto con il vuoto ἐναντίον, possiedono dunque entrambi, l'uno e l'altro, la piena dignità della presenza, dell'essere. ⁴⁵

Pertanto

adesso più nessuno può dire che parlando del μὴ ὄν – quando affermiamo l'ὄν del μὴ ὄν, l'εἶναι del μὴ ὄν – intendiamo il nulla, e cerchiamo di attribuire al nulla un suo essere. Al contrario, *abbiamo trovato per il μὴ ὄν un nuovo concetto determinato, una struttura, l'ἀντίθεσις, che lo distingue rispetto all'ἐναντίωσις.* ⁴⁶

Il non essere assume quindi l'unico significato di 'essere diverso', dopo aver abbandonato quello, impensabile, di 'nulla assoluto'. ⁴⁷

Anche in Severino il riferimento al *Sofista* riveste un'importanza centrale: alcune analisi si trovano in quello che è forse il suo scritto più noto, ossia l'articolo *Ritornare a Parmenide* del 1964: qui Severino, riferendosi alla distinzione tra i due sensi del non essere introdotta nel *Sofista*, dichiara con fermezza che

la distinzione platonica tra il non-essere come contrario (ἐναντίον) e il non-essere come altro (ἕτερον) dall'essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell'essere – e le porta sicuramente e definitivamente –, ma continua a lasciarle nel tempo. ⁴⁸

Le differenze sono sospese solo provvisoriamente al di sopra del nulla, in quanto Platone «lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore

⁴⁴ PLATONE, *Sofista*, 241b, p. 335 (corsivo mio). Il problema in questione è la difesa dalle argomentazioni del sofista che «negando che si possa appunto parlare di ciò che non è e del falso, altro non fa che “fortificare” la propria difesa» (FRONTEROTTA, in PLATONE, *Sofista*, cit., pp. 332-333, nota 148).

⁴⁵ HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 572 (corsivi originali).

⁴⁶ Ivi, pp. 573-574 (corsivo originale).

⁴⁷ Heidegger riprenderà questo tema anche in *Che cos'è metafisica?* [1929], in ID., *Segnavia*, cit., p. 63 e in *Il nichilismo europeo* [1940], in ID., *Nietzsche* [1961], Adelphi, Milano 1994, pp. 578-582.

⁴⁸ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* [1964], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-61: 23.

dell'essere e della determinazione». ⁴⁹ Se Parmenide relegava il mondo nell'illusione, Platone ha inteso 'rifondare' il mondo. ⁵⁰ Eppure anche la soluzione prospettata da Platone non permette veramente di 'salvare' gli enti, che continuano a fluttuare tra l'essere e il non essere.

Nell'articolo del 1967 intitolato *Il sentiero del Giorno*, Emanuele Severino individua nel V libro della *Repubblica*, con l'introduzione dei concetti del *metaxy* e dell'*epamphoterizein*, la fondazione platonica del 'mondo'; dopo tale rilievo passa alla considerazione del *Sofista*. Il richiamo tra i due dialoghi è motivato dal fatto che Platone evoca il 'mondo' come realtà 'intermedia' (*metaxy*) tra essere e non essere, proprio nel momento in cui «compie il "parricidio", conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla»: ⁵¹ è quindi nel *Sofista* che si trova la più esatta giustificazione di quella 'regione intermedia' già teorizzata nella *Repubblica* e poi esplicitata nel suo versante tecnico-operativo nel *Simposio*.

Correttamente, prosegue Severino, Platone dà concretezza a quella concezione dell'essere come 'indeterminato' che era propria di Parmenide, sostituendo all'essere 'vuoto' del filosofo eleate l'essere come totalità concreta delle determinazioni: «Ogni determinazione, in quanto sia un qualcosa-che-è, è un essere: τὸ ὄν è ora la sintesi della determinazione e del suo "è"». ⁵² Tuttavia, come si legge in un altro testo, «l'"ente" (τὸ ὄν) è il modo in cui il pensiero greco pensa il senso della cosa (cioè del τὶ di cui si predica l'εἶναι): l'ente è la cosa (il τὶ) nel suo essere coinvolta nell'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente». ⁵³ Il pensiero greco, e platonico in particolare, differentemente da quanto avveniva nel pensiero pre-ontologico – nel quale non era ancora emersa l'opposizione radicale tra essere e non essere –, pensa la 'cosa' come 'ente', ma l'ente è inteso come ciò che è strutturalmente 'oscillante'. È in questo modo che va intesa l'affermazione di *Sofista* 237d in cui si dice che è «impossibile parlare della cosa nel suo starsene sola, come denudata e isolata da tutto ciò che è ente», ⁵⁴ perché la cosa viene coinvolta nel processo di entificazione-nientificazione proprio dell'ente.

⁴⁹ E. SEVERINO, *Poscritto* [1965] a *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133: 71. È noto come Severino affermi invece il nesso necessario tra essere e determinazione.

⁵⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, p. 278. Su ciò si veda anche L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010, in part. pp. 105-110 e 157-161.

⁵¹ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 148.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 417.

⁵⁴ Quella riportata è la traduzione di SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 417. Fronterotta traduce l'intero passo nel modo seguente: «Anche questo ci risulta chiaramente, che pure la parola "qualcosa" la diciamo sempre in riferimento a una cosa che è, giacché è impossibile dirla da sola, come nuda e isolata da tutte le cose che sono» (PLATONE, *Sofista*, 237d, cit., p. 313).

5. Soluzioni dell'aporetica e senso del divenire

Se l'esegesi severiniana tende a valorizzare gli scritti platonici sotto l'aspetto prettamente ontologico, Heidegger, almeno nei casi riportati, commenta i vari brani anche a partire dalle problematiche di carattere logico-linguistico in cui sono inseriti:⁵⁵ nel caso che segue, la questione dello statuto ontologico del non essere è connessa al problema della sua pensabilità e dicibilità. Si chiede Heidegger: «Che cosa mi è dato quando pronuncio sensatamente tale espressione, μή ὄν? Un ὄνομα, infatti, una parola, non è una semplice manifestazione sonora» ma indica già un orientamento verso la cosa. Tuttavia, ed è lo Straniero a ribadirlo (237c 7 ss.), «è palese, è chiaro, che l'espressione μή ὄν non può essere orientata, quanto al suo significato, a qualcosa che abbia il carattere dell'ὄν»;⁵⁶ per cui, prosegue Heidegger, «se osiamo pronunciare il μή ὄν, risulta che nel far ciò parliamo di qualcosa, e che questo "qualcosa" implica, come qualsiasi dire in genere, l'ὄν e lo ἔν».⁵⁷ Essendo impossibile che il dire e il pensare si riferiscano al non essere assoluto, occorrerà una «revisione del senso del non» che lo concepisca altrimenti, ossia come *eteron*.

Ripercorse, seppur in modo sintetico, le molte notazioni heideggeriane, giungiamo a quel passo (237 d) – di cui si è già vista la lettura datane da Severino – a proposito del quale Heidegger scrive: «Siamo già in grado di capire meglio non appena abbiamo mostrato che il τί, che è l'oggetto di ogni λέγειν, non è γυμνόν, non è né "nudo" né spoglio di essere».⁵⁸ Il 'qualcosa' è perché se non fosse non potrebbe essere termine di riferimento del pensare: «Dunque, poiché nel τί, come λεγόμενον, sono necessariamente implicati l'ὄν e lo ἔν, l'espressione μή τι λέγειν – letteralmente: "non dire qualcosa" – equivale a μηδὲν λέγειν (e 1 ss.): "non dire nulla". E questo significa, in realtà: non poter parlare affatto (e 5)».⁵⁹ Heidegger non collega direttamente il nuovo senso della cosa come ὄν al passo della *Repubblica* che invece Severino ritiene decisivo circa la fondazione platonica del 'mondo'; in tal modo il filosofo tedesco mette in evidenza la dimensione della pensabilità della cosa, che non può non essere legata all'essere in ragione del fatto che, in quanto oggetto di riferimento del pensiero, non potrebbe essere priva dell'essere, pena la sua impensabilità; inoltre, la mancata attribuzione dell'essere alla cosa condurrebbe a quella aporetica del nulla che si realizza nella contraddittoria attribuzione dell'essere al nulla, perché, nel momento in cui si pensa una cosa che non è legata all'essere, si tornerebbe a fare del non essere

⁵⁵ Sebbene poi, in riferimento all'intero dialogo, anch'egli riconosca la centralità del problema ontologico: «il tema vero e proprio» è la «modificazione del senso dell'essere in generale» (HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 450, corsivi originali).

⁵⁶ HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 435, traduzione di Heidegger. Fronterotta traduce: «Ma questo è senz'altro chiaro, che "ciò che non è" non va riferito alle cose che sono» (PLATONE, *Sofista*, cit., p. 331).

⁵⁷ HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 436 (corsivo originale).

⁵⁸ Ivi, p. 437.

⁵⁹ Ivi, p. 438.

un qualcosa.

Anche per questo motivo, cioè per l'impossibilità di dire e pensare il nulla, il processo del divenire non può coinvolgere il nulla, perché ciò implicherebbe, di nuovo, ritenere il nulla come un 'qualcosa' da cui gli enti provengono;⁶⁰ il mutamento andrà concepito allora come il passaggio dal 'non essere presente' all' 'essere presente' e viceversa. Una tesi che, se presa in questi termini, potrebbe essere condivisa anche da Severino, sebbene egli non condivida l'argomento di Heidegger per altre e decisive ragioni.⁶¹

Diversamente da Heidegger, il filosofo bresciano ritiene invece che in Platone sia ancora operante quel senso del non essere come 'nulla assoluto', e che proprio tale concetto stia alla base, come visto, dell'*epamphoterizein*: in *Repubblica* 478d Platone afferma infatti che «una realtà che insieme è e non è [...] avrebbe dovuto collocarsi in mezzo fra il vero essere e l'assoluto non essere»⁶² e ciò porta Severino a concludere che l'assolutamente nulla continui ad essere impiegato da Platone, perché gli estremi tra cui la cosa si dibatte «sono l'essere (τὸ ὄν) e il niente (τὸ μὴ ὄν, inteso come τὸ πάντως μὴ ὄν, *nihil absolutum*, ibid., 478 d)».⁶³ L'interpretazione severiniana sembra ulteriormente avvalorata da alcuni passaggi del *Sofista*, tra cui quello in cui è detto che le tecniche produttive, come l'agricoltura e le varie attività volte alla fabbricazione, consistono nel 'condurre all'essere' ciò che «in un primo momento non è».⁶⁴

I rilievi critici che Heidegger muove all'indirizzo di Platone non sono tali da indurlo a respingere *in toto* le sue conclusioni, sia per la condivisione di alcune sue tesi, sia, più in generale, per il modo stesso di rivolgersi a ciò che è già stato detto e che rimane da comprendere: non abolire ma scavare ancora più a fondo, attraverso una interpretazione che faccia emergere i presupposti dai quali si originano certi fenomeni storico-culturali e filosofici; è quello che Heidegger fa, ad esempio, nei confronti della storia dell'ontologia e nei confronti della tecnica. Severino intende invece procedere a una valutazione delle varie espressioni culturali e filosofiche alla luce del 'destino', cioè della verità incontrovertibile, quale unico punto di vista che consente di svelare il nichilismo che sostanzia il succedersi delle epoche storiche, giungendo così a conclusioni

⁶⁰ Cfr. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., pp. 580-581. Si veda N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 508-523.

⁶¹ Se le cose stessero semplicemente in questi termini, infatti, Severino non avrebbe motivo per contrapporsi all'interpretazione del divenire propria di Heidegger; ritiene invece che anche nella sua intellesione del divenire, nonostante le chiare affermazioni in senso contrario, sia ancora inevitabile introdurre il non essere come *enantion* dell'essere: cfr. SEVERINO, *La filosofia futura*, cit., pp. 329-335. Si veda anche N. CUSANO, *Sintesi e separazione*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2017.

⁶² PLATONE, *Repubblica*, 478d, cit., p. 629. Cfr. anche ivi, 479c, p. 631.

⁶³ SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 416. Sulla distinzione tra nichilismo come 'fenomeno' e come 'cosa in sé' cfr. ivi, *passim*; si veda anche GOGGI, *Emanuele Severino*, cit., pp. 267-278.

⁶⁴ PLATONE, *Sofista* 219c, cit., p. 215; cfr. anche ivi, 265b. Su ciò cfr. E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* [1968], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 195-251, pp. 196-197 e pp. 242-243.

più radicali.⁶⁵

A differenza di Platone e di Heidegger, Severino afferma infatti la pensabilità del nulla, che non significa entificazione del nulla e quindi neanche coinvolgimento del nulla all'interno del divenire. Quanto andava sostenendo ne *La struttura originaria*, in cui si avanzava una soluzione di quella aporetica del nulla che Platone aveva indicato,⁶⁶ viene ricapitolato nell'ultimo volume da lui pubblicato, *Testimoniando il destino* (2019): qui ribadisce infatti che questo 'apparire del nulla' nello sguardo del destino «non è una entificazione del nulla perché nel suo senso autentico il nulla è una contraddizione, un significato *contraddicentesi*».⁶⁷ D'altra parte, occorre che venga riconosciuto che «è proprio perché *nulla* significa *nulla* che può sorgere l'aporia dove si segnala che il *nulla* è tuttavia pensato, detto, e pertanto è non-nulla». La pensabilità *sui generis* del nulla si connette al fatto che il senso dell'essere consiste proprio nella sua opposizione al nulla, ma non conduce a ritenere il nulla come costitutivo del divenire – che Severino intende invece come apparire e scomparire di enti eterni –, ricordando piuttosto che «come significato-*nulla* (ossia come momento del significato contraddicentesi *nulla*), il *nulla* significa *nulla* e al *nulla* il destino della verità non prescrive alcunché, non lo sottopone a regole, a differenza di quanto accade nel modo in cui il nichilismo pensa il nulla»,⁶⁸ in cui cioè, al di là delle intenzioni esplicite, si annida quella contraddittoria identificazione di essere e nulla. Si potrebbe dire che è per non aver fatto i conti fino in fondo con l'aporetica del nulla, per non aver 'tenuto a bada' il nulla che il nulla si ripresenta continuamente nella storia del pensiero, da Platone ad Heidegger compreso, e, cosa più importante, nonostante le loro intenzioni in senso contrario.

Siamo giunti alla radice di quella manifestazione storica che è l'Occidente seguendo un cammino 'a ritroso', partendo dalle espressioni più evidenti, ma anche più superficiali, di una ontologia che ha in Platone il suo principale iniziatore, e che trova nell'"aporetica del nulla" la sua questione di fondo. Heidegger, con Platone, sembra aggirare l'aporia, lasciando da parte il senso del non essere come 'nulla assoluto' per valorizzare il 'nulla relativo', le differenze che compongono la realtà; Severino affronta l'aporia e individua una sua soluzione, che lo conduce anche a respingere in modo radicale il nulla quale costitutivo (esplicito o implicito) della realtà. Nell'uno come nell'altro caso continuare a pensare l'eredità platonica si rivela di fondamentale importanza per trattare le grandi questioni di oggi.

nicolotarquini@virgilio.it

(Pontificia Università Lateranense, Roma)

⁶⁵ Al di là, chiaramente, della questione della correttezza di tali giudizi.

⁶⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981, pp. 209-233.

⁶⁷ E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 153-154 (corsivo originale).

⁶⁸ Ivi, p. 157 (corsivi originali).



DAVIDE SPANIO

BEING AS INDIFFERENCE. SEVERINO'S AND HEIDEGGER'S PARMENIDISM

Parmenides represents the meeting point and conflict between two perspectives, the Heideggerian and the Severinian one. The return of Heidegger and Severino to Parmenides helps to evoke a being who does not differ and establishes the welcoming space of ontological transit. The circumstance therefore aligns Heidegger with Severino's attempt to conceive being without being, that is, being without difference, in the direction of the indifferent. Here, however, Heidegger's and Severino's path would seem to diverge - Severino is convinced of this. The paper aims to introduce the essential elements to start this comparison.

1. Appearance, Becoming, Being

Severino and Heidegger (but I ought to add at least Gentile as well) share the persuasion that being is nothing but the being of entities. Besides, the fall of being into the entity represents the essential hallmark of contemporary philosophy (so to speak), which seeks to variously explore this fall.¹

I have written *persuasion*, to allude to *Peitho*, upon which – according to Parmenides (who actually sets out in another direction) – «truth attends».² The being of the entity is *true*, so much so that to speak of *being* is to immediately point to the entity as *that-which-is*. When turned into the entity, however, being (which is precisely the being of the entity) is not simply the entity: for in being this, the entity – once it has carved out a suitable place for itself – vanishes in the indistinctness of being, which prevents any distinction (and simply is not). Being is therefore the being of the entity which, in the entity, diverges from itself and, while being, is *not*. In what sense?

Severino and Heidegger both draw attention to *appearance*: the *not* which being is in the entity, is its appearance (the appearance of the entity). This appearance is precisely identical to

¹ The English translation of the Italian texts is by the author.

² A.H. COXON (ed.), *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2009, fr. 2, 4 DK.

the entity because, unlike the entity, it is not something, but rather the entity's non-existent coming to light and imposing itself. The *not* underpins the entity because the entity appears (and not in an abstract way): the being of the entity is that being which appears in the guise of the entity and hence releases a wide range of meanings (e.g. table, bottle, etc.). As already noted, being turns into the entity: the appearance of being therefore coincides with the being that appears, in the guise of the entity, without rejects or residues, but it is necessary to stress once again that the entity does not coincide with being; not because the entity is not, but precisely insofar as, in appearing, it appears and disappears.

With Severino and Heidegger we must therefore conclude that being *is and is not*, but only because the entity, in being, appears and disappears. The phenomenological process, however, is destined to remain ambiguous until we establish the meaning of the *not* which thus pertains to the entity that makes itself evident. We must bear in mind that in Heidegger's background there lies Husserlian phenomenology, just as in Severino's background there lies Gentilean actualism (which from the start he viewed in the light of Heidegger's phenomenology). To argue that appearance is the *not* of the entity is to point to the identity of Being and Nothingness on which Gentile and Heidegger indeed dwelt, followed by Severino, by approaching the first Hegelian triad when dealing with Parmenides.

In this respect, the «quiet becoming» that Severino³ detects in Hegelian Being meets Gentile's actual «becoming»,⁴ which, insofar as it refers to an «unchanging» Being, does not need to grow quiet; but it also converges with Heidegger's idea of the «essence» of Being, which «makes itself known» in the existence of *Dasein*.⁵ In the wake of the *Science of Logic*, it was therefore a matter of entrusting ontology to the passing – the having already passed – of Being-Nothing into Nothing-Being, which, being everlasting, bore witness to the coming and going of entities.

What I am trying to suggest is that, along this path, the overcoming-fulfilment of Parmenidean Eleatism, evoked by the whole history of Western philosophy, passes through the narrow gates of a discourse which, by emancipating itself from Idealism, assigns Being the consistency of the spectator of every spectacle – past, present, and future. In this sense, given that the reference to the transcendental realm of Husserlian-Gentilean inspiration, Heidegger and Severino's *return* to Parmenides does not at all consist in a theoretical, preliminary, or preparatory operation. Rather, it consists in the adoption of a primal experience which, by distinguishing the entities in being, *does not differ* and establishes the welcoming space of ontological *transit*.

³ E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia [Institutions of philosophy]*, Morcelliana, Brescia 2020², p. 175.

⁴ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana [The Reform of Hegelian Dialectic]*, Sansoni, Firenze 1954, p. 11.

⁵ M. HEIDEGGER, *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 87.

2. Severino's Being

Severino writes:

“Difference” is that which has brought itself into something else, crossing the distance separating it from itself and from that other into which it has brought itself. [...] This “difference” (something different from another thing) is the outcome of “becoming”, of “movement”. “Differences”, in other words, are the ‘things’ that manifest themselves in the world. They are indeed a becoming-other, having become other.⁶

Severino's *being*, which distances itself from the wound (*dif-fer-ence*, from *fero*, *ferio*) of the becoming other, and which overcomes the world's obstacles, therefore displays the features of the *Indifferent*. But what is truly “radical” – to quote Severino's own words – is the «violence» that language – which is called to bear witness to the «destiny» of the entity – must exercise upon itself in order to indicate «the inflexible, the unwounded, the not-different».⁷ Besides, the being evoked by Severino, particularly from *Returning to Parmenides* onwards, represents the *negation* of being which Western ontology – conveyed through the primordial wisdom of language – has established at the centre of the philosophical stage. According to the Indo-European roots that convey its meaning, «being» bears an essential reference to «differing», which Severino deems responsible for the «folly» of the Western metaphysical project, marked by the paradoxical search – beyond the primal differing of being – for that “entity which does not differ and is not the outcome of any differing”.

According to Severino, therefore, *being* means that which, in being, does *not* differ – without the *not* here alluding to any differing. In other words, for the being envisaged by Severino, *not* differing means *negating* the difference that afflicts the *things* in the world evoked by philosophical thought, i.e. it means, for being, negating one's own differing from the differing of the world. Indeed, by differing from the world, being would amount to a difference and *not* to the indifferent (the not-different). By contrast, Severino's indifference of being, insofar as it alludes to the «not-different», contains the *not*, so to speak, and thereby displays the concrete *negation* of difference: not the *external* negation which the «determined» devised by the West is always called to represent (*omnis determinatio est negatio*), but the *internal* one which, by abiding in the determined, spares the determined the outrage of the *not*.

Severino's being, in other words, invites us to approach the idea of the internal negation (the “primal” negation, as Bertrando Spaventa wrote, reforming Hegelian Nothingness) which, by pointing to *nothingness*, emancipates itself from differing and from the external negation that accompanies it: precisely that *being* which, by not being (for it is the *not* of difference), is and imposes itself through its being evident in the guise of the *entity*. Indeed, being is the totality of entities, the undeniable fullness of the primal spectacle on which – as Parmenides puts it – mortals set «eyes that do not see» (if not the differing of the different). With no leap or hesitation,

⁶ E. SEVERINO, *Oltrepassare* [Passing beyond], Adelphi, Milano 2007, pp. 134-135.

⁷ *Ibidem*, p. 139.

being – insofar as it has always coincided with the entity (i.e. that-which-is) manifesting itself to any gaze capable of imposing itself – bears witness to the abstract part of a whole that, as such, is destined to remain concealed. And it is precisely the primal concealment of being (which, in being, appears) that leads «mortals» to see in the manifest entity that difference which heralds the folly of crossing the ontological abyss: the *not* of appearance, in which difference disappears, thus shows the difficult and elusive features of *nothingness*.

Now, according to Severino, once entrusted to the steady care of the *indifferent* which denies itself, in order *not* to differ, the entity finally escapes that ontological *indifference* which in his view instead afflicts the «world», which is forgetful of being. The *world*, evoked by philosophy, announces the indifference of the differing entity, thereby crossing the infinite distance separating being and nothingness. In this respect, according to Severino, the indifference of being averts the indifference of the entity (the different) with respect to itself and the other-from-itself, to which it thus ultimately yields, becoming absent, without ever having been. Given all this, the different differs from itself and *therefore* is not at all (although once we have lost sight of the absurdity to which it makes itself open, it is precisely the different that heralds the endless and impossible search for the indifferent called to keep it within being). By taking the «path of day», Severino's *return to Parmenides* ends up making room for the firmly self-enveloped entity and for the gaze that grasps it once and for all: not the different (*from* being) indifferent (to being and nothingness), but the different (*of* being or *in* being) which does not differ (and therefore is always spared from nothingness).

3. Heidegger's Being

Heidegger's notion of ontological difference in a way follows the same path, insofar as it invites us to think of that being which lies forgotten behind entities. Certainly, Severino stresses the fact that, in its attempt to establish *being* and *appearance* on the same level and in the footsteps of Husserlian phenomenology, this ontological difference represents «a model for the attempt (comparable to the neo-positivistic one) to purge the meaning 'being' from genuine philosophical language».⁸ According to this perspective, therefore, Heidegger's being – traced back to «appearance» – approaches the differing of the world by translating it into its coming to light, crossing the boundary separating it from the concealment invariably destined to always enclose the visibility of entities. By disappearing and appearing, the differing of the world both is not and is.

This circumstance, however, brings Heidegger in line with Severino's challenge of envisaging being *without* being, i.e. being *without* difference, in the direction of the indifferent. It alludes precisely to the need to reach, along this path, the *not* of each entity, which – without referring

⁸ *Ibidem*, p. 319.

to another entity above the first – «essentially unfolds (*west*) as appearing».⁹ Heidegger's being differs from the entity insofar as it is *not* the differing entity, moving out of its concealment. Precisely by not differing (or differing differently from the entity which differs from being), it *gives itself* (*Es gibt*).

Heidegger too, then, announces his attempt to emphasise the role of the *not*, which being is, as that which, by being caught in oblivion, paves the way for its forgetful negation of itself: «The “not” does not originate through negation; rather, negation is grounded in the “not”».¹⁰ And what is the *not* directed at? In what sense can we say that it *grounds* the negation of which the different takes hold by falling – and it is precisely by taking hold of it that it falls – into the eddy of becoming? The *not* – to begin to answer these two questions – is directed at that «nihilation of the nothing»¹¹ displayed by being, which leads Heidegger to turn his gaze towards Parmenides, in view of that being which, in being, grounds *nothing*.

Insofar as it the *tautótes* of *eînai* and *noeîn*, which according to the Eleatic philosopher are indeed *the same*,¹² being enigmatically diverges from itself, *before* any «before» and any «becoming» that witness difference. Ontological difference thus extends beyond ontic difference, whereby an entity is not other from itself, making ontic difference the outcome of a *distraction*: it is not the entity that imposes itself, but being (which is the genuine appearance of the entity).

However, according to Heidegger, if being is the appearance of the entity, appearance – by showing the entity – does not entirely turn into the entity which appears: a reject remains. How are we to interpret this? Here Heidegger's path and Severino's would appear to diverge – and Severino is convinced of this. By pushing the discourse beyond Husserl's Ego, beyond Kant and Descartes, Heidegger's challenge – not least through its reference to the dawn of philosophy – stresses how, in celebrating the world's visibility and its incessant differing (with Hegel, and in the wake of the crisis of dialectical thought), contemporary thinkers omit the essential. This silence is unavoidable, since there is no voice of being which – by removing any appropriation to which the entity, as the guardian of the own, lays claim (*Ereignis*) – does not confirm it, amid the din of the world.

The silence of being, in other words, would appear to allude to the irruption of that *nothing* which the indifferent continues to leave outside itself, in differing from the entity. It thus seems to Severino that Heidegger's indifference remains within the entity, in the guise of a difference, thereby pushing the whole discourse towards that «pure and empty» being which – prior to any philosophical appeal to the things of the world – Parmenides removes from the primal spectacle of experience.

Parmenides, then, represents the point of encounter and conflict between two

⁹ M. HEIDEGGER, *Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven & London 2000, pp. 217 and 107.

¹⁰ HEIDEGGER, *Pathmarks*, cit., p. 92.

¹¹ *Ibidem*.

¹² COXON (ed.), *The Fragments of Parmenides*, cit., fr. 3 DK.

perspectives, the Heideggerian and Severinian. According to Severino, it is necessary to come to terms with Parmenides and with the nothingness that his Poem for the first time ambiguously introduced within the sphere of *logos*. In other words, it is necessary to *return* to Parmenides – not simply to *turn towards* him (I should recall that, at his 1973 Zähringen seminar, Heidegger, in all likelihood alluding to Severino, remarked: «it is not a question of returning (*zurückzukehren*) to Parmenides. Nothing more is required than to *turn towards* (*zuzukehren*) Parmenides»¹³).

Returning to Parmenides means structuring the primal imposing itself of that being which appears (as the totality of entities, which appear and disappear). In its «simplicity», to which indifference ultimately alludes, being *becomes complicated* in the entities *destined* to immutably portray its features. *Turning towards Parmenides* instead means approaching – yet never reaching – the «simplicity» of a Being that leaves ontic *complications* to the whims of nothingness, mere nothingness, to be filled through a *leap*. Therefore, by evoking the «simplicity» of being Severino notes that while «Hegel [...] directly affirms the simplicity of ‘being’, which thus remains an assumption», «neither does Heidegger go beyond this direct affirmation». This means that, without such a radical engagement with the ontology of the Eleatic philosopher (and hence with Hegel), the *different* remains exposed to

all the connotations of the “simply null” from which Heidegger [...] wishes to distance himself [...] and [to] all the aporias [...] raised by the “simply null” [...], [which therefore] resurface and do so in their not having been clarified and resolved.¹⁴

4. *The Indifference of Being*

The ambiguousness of Heidegger’s «nihilism», which is inconsistent with the outcomes that Severino identifies in Leopardi, Nietzsche, and Gentile, rather seems to confirm Heidegger’s adherence to the Western philosophical project (as revealed by Severino – an ally of the German philosopher at the time – in his graduation thesis). However, it also strongly evokes the need to *slow down* our journey along the path traced by Hegel and modern thinkers, all the way down to Nietzsche, whose philosophy ought to be regarded as the most mature outcome of that metaphysical thought which can be traced back to the Greeks.

Heidegger and Severino are both involved in the failure of Western philosophy (*Being and Time* and *The Essence of Nihilism* reveal – each in its own way – an awareness of this failure). Both, while denouncing the stalemate of reason, look to Nothingness and to the overcoming of «logic» in view of a path that finally makes it possible to approach it, via the establishment of the truth of Being. For both philosophers, it is necessary to envisage the *undeniable*, by bearing witness to

¹³ M. HEIDEGGER, *Four Seminars*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2003, p. 77.

¹⁴ E. SEVERINO, *La potenza dell’errare. Sulla storia dell’Occidente* [*The Potency of Erring. On the History of the West*], Rizzoli, Milano 2013, p. 347.

it precisely *as* indifference, with and beyond Parmenides. Besides, «[t]here stand the gates of the paths of night and day».¹⁵

davidespanio@unive.it

(Università Ca' Foscari Venezia)

¹⁵ COXON (ed.), *The Fragments of Parmenides*, cit., fr. 1, 11 DK.





Panorami

La sezione Panorami ospita due contributi: una ricognizione della diffusione della filosofia di Rosmini in Spagna e in America latina nel primo decennio del ventunesimo secolo, firmata da Jacob Bughanza e Lucia Bissoli; e un'ampia recensione e discussione, ad opera di don Mario Pangallo, del volume Profili della libertà in Antonio Rosmini, pubblicato da Mimesis nel 2024 e curato da Marta Ferronato e Alberto Peratoner, che contiene gli atti del convegno padovano del 2022 su «Antonio Rosmini, filosofo e teologo della libertà».





JACOB BUGANZA – LUCIA BISSOLI

PANORAMA DELLA FILOSOFIA ROSMINIANA IN AMERICA LATINA E SPAGNA: IL XXI SECOLO PRIMA PARTE, ANNI 2000-2010

OVERVIEW OF ROSMINIAN PHILOSOPHY
IN LATIN AMERICA AND SPAIN: THE 21ST CENTURY
(PART I, 2000-2010)

The present article is an analysis of Rosminian bibliography between 2000 and 2025, in Spain and Latin America, considering articles and books, written by Spanish-speakers from different nationalities, but also Spanish translations of Rosmini's works. We aim to offer to Italian scholars a bird-eye view of Rosmini's international resonance among Hispanic debates. Moreover, we hope to encourage an integration between this academic tradition and the Italian one.

1. Introduzione

Gli studi sulla vita e l'opera di Antonio Rosmini generalmente non sono i più diffusi nel campo della filosofia ispano-americana. Tuttavia, questo non ci impedisce di notare un numero, sempre più crescente, di articoli e libri, nonché di traduzioni in spagnolo, sul Roveretano e i suoi scritti. Il lavoro di alcuni studiosi si riflette in testi significativi, che mirano a introdurre e approfondire le tesi di Rosmini nei vari campi di discussione. Si tratta di un'opera in divenire, che si sta facendo strada gradualmente. Inoltre, occorre ricordare che questo lavoro non è iniziato nel XXI secolo, in quanto esiste una tradizione di studi che risale fin dalla prima metà del XIX secolo. Infatti, già in quel momento storico, alcuni autori ispanofoni di spicco introdussero le idee di Rosmini, tanto in un senso espositivo quanto critico. Ad esempio, spiccano i riferimenti del catalano Jaime Balmes nel suo testo *Filosofía fundamental*¹ alle tesi gnoseologiche e ontologiche

¹ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Red ediciones, Barcellona 2011, pp. 41-42 e p. 527. In entrambe le citazioni, Balmes fa riferimento al testo del *Nuovo saggio*, e in particolare alla sezione V,

di Rosmini. L'attività intellettuale di Balmes ha una diffusione molto significativa tra gli autori ispano-americani, poiché, non solo in Spagna, ma anche nell'America Latina, molte idee provenienti dall'Europa sono state rese note attraverso i suoi libri. Un altro importante divulgatore delle riflessioni rosminiane in Spagna, quindi anche in Sud America, è stato Zeferino González. Infatti, questo cardinale domenicano ha dedicato molte pagine a Rosmini nella sua *Historia de la filosofía* e nei suoi *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (in particolare nel capitolo undici, intitolato *Santo Tomás y el abate Rosmini*).² Perciò, e senza alcun dubbio, si può guardare a Balmes e

nn. 408-409. Su questi riferimenti del filosofo catalano al Roveretano, ci permettiamo di fare alcune rapide osservazioni che speriamo di poter precisare in un futuro articolo. È evidente che Balmes si dichiara apertamente in disaccordo con Rosmini quando quest'ultimo associa l'essere possibile all'idea dell'essere. Infatti, Balmes – come molti altri suoi contemporanei – parte da una lettura razionalista dell'idea dell'essere, quindi riduce l'«essere iniziale» a quello di «concetto di un ente reale, esistente». Partendo da questo fraintendimento, il catalano ribadisce che l'essere possibile non si limita all'essenza delle cose reali e in qualche caso (com'è quello che egli chiama la «possibilità pura») può opporsi all'esistenza delle cose. Solo per questa ragione Balmes ritiene di dover prendere le distanze dal nostro autore (cfr. *ivi*, p. 258); tuttavia, non c'è alcun dubbio che le osservazioni del catalano concordano con varie riflessioni di Rosmini sull'essere possibile nella *Teosofia*, in *primis* sulla centralità del principio di non contraddizione anche per l'essere possibile. Inoltre, se guardiamo a come i due ragionano sull'origine dell'umano filosofare, non si può non constatare una notevole coincidenza tra i due autori. Entrambi sostengono che la verità ultima e trascendentale è misteriosa, ma non assurda. Difatti, l'assurdo è il contraddittorio, il puro non essere. Al contrario, il mistero è ciò che esiste in modo supremo, infinito, e che l'uomo non può esaurire in una definizione, ma solo vi può in parte partecipare. Tale infinito, infatti, raccoglie immediatamente la totalità della complessità dei fenomeni e offre una continua luce e un sapere inesauribile, che incita l'essere umano ad avanzare nella sua scoperta (cfr. *ivi*, p. 64, n. 94 e pp. 61-62, nn. 88-92; A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, n. 40, pp. 77-78). Sul rapporto Rosmini-Balmes vedasi anche J. BUGANZA, *El rosminianismo en México (Primera parte)*, in «Rosminianesimo filosofico», I, 2017, 1, pp. 169-177.

² Z. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, a cargo de D. J. CORTADA, Manila 1864, tomo I, pp. 238-247. Questo testo, anche se tuttora poco noto tra i rosministi, ci pare di notevole importanza in quanto osserva con riferimento ai testi del *Nuovo saggio* e al *Rinnovamento della filosofia in Italia* che tanto per Tommaso quanto per Rosmini l'idea dell'essere non è una nozione che offre una conoscenza a priori, ma una luce innata – nel senso di non prodotta dalla mente umana, bensì donata a quest'ultima – dell'essere che permette all'uomo di pensare, ossia di dedurre e astrarre. Le riflessioni di González anticipano dunque le analisi a cui oggi si è arrivati, dopo aver superate le svariate diatribe tra tomisti e rosministi. A proposito del dibattito sull'innatismo rosminiano e sul confronto con il pensiero tomista segnaliamo i seguenti testi: B. PASINETTI, *La «Civiltà Cattolica» e la filosofia rosminiana*, in

González come ai precursori degli studi relativi alla filosofia rosminiana nell'ambito ispano-americano.

Prima di addentrarci nella materia del nostro articolo, avvertiamo il lettore che il presente testo è circostanziato da due criteri di raccolta delle fonti bibliografiche. In primo luogo, in quest'occasione, ci limitiamo a presentare una panoramica delle ricerche su Rosmini e delle traduzioni in spagnolo prodotte nell'ambito ispano-americano. Di conseguenza, non abbiamo indicato la produzione di autori ispanofoni apparsa in riviste di altre latitudini – *in primis* l'Italia –, né tutte le opere che citano o fanno allusioni sporadiche al filosofo rosminiano, ma senza occuparsene più profondamente. In secondo luogo, l'articolo si limita a ricordare la letteratura secondaria degli ultimi venticinque anni. Ebbene, nonostante queste specifiche, abbiamo dovuto dividere l'articolo in due parti, sia a causa del volume delle pubblicazioni da noi riscontrate, sia per non limitarci ad una lunga lista di riferimenti. Desideriamo, invece, presentare alcune indicazioni che risultino utili allo studioso rosminista italiano. Nella prima parte del nostro testo ricordiamo le pubblicazioni fino al 2010; nella seconda, che speriamo di pubblicare nel corso del 2026, considereremo la letteratura secondaria fino al 2025. Per ultimo, in un successivo articolo prevediamo di ampliare la panoramica qui presentata, evidenziando i dettagli dei lavori elencati di seguito. Premesso ciò, possiamo anticipare parte del nostro risultato di analisi bibliografica, ossia che i primi Paesi della sfera ispanofona in cui la filosofia rosminiana è più diffusa, per quantità di studi, sono Argentina, Spagna e Messico. È in questi stati che si concentra la maggiore produzione bibliografica in questione, anche se Cile, Venezuela e Colombia si sono recentemente aggiunti.

2. Argentina

Se consideriamo il continente americano, notiamo che in Argentina, durante il primo decennio del XXI secolo, è stato prodotto il maggior numero di articoli spagnoli su Rosmini. Infatti,

FACOLTÀ DI FILOSOFIA, UNIVERSITÀ CATTOLICA (ed.), *Antonio Rosmini nel centenario della morte: saggi vari*, Vita e Pensiero, Milano 1955, pp. 104-117 (questa è una ricostruzione storica solo dal punto di vista del neotomismo italiano); G. PAGANI, *Vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità*, a cura di G. ROSSI, Manfrini, Rovereto 1959; L. MALUSA - P. DE LUCIA (eds.), *Rosmini e Roma*, Edizione Rosminiane Sodalitas, Stresa 2000; S.F. TADINI, «Introduzione» a A. ROSMINI, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011, pp. 177-207; P. DE LUCIA, *Gemelli, Rosmini e l'accusa di fenomenismo*, in «Divus Thomas», CXIV, 2011, 1, pp. 111-131; 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.R. COOPER, *The Intuition of Being - The Rehabilitation of Antonio Rosmini, The Question of Ontologism and its Relevance to Mystical Theology*, in J. ARBLASTER (ed.), *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique series*, Brepols, accettato e in corso di pubblicazione. Sul rapporto Rosmini-González rimandiamo ancora a BUGANZA, *El rosminianismo en México (Primera parte)*, cit., pp. 177-197.

nel Paese sudamericano, diversi studiosi si sono proposti il compito di riattivare le ricerche sulla filosofia e la teologia del Roveretano: spiccano William Darós, il cui lavoro precede l'inizio del nuovo millennio, insieme all'enorme impresa promossa da Alberto Caturelli. Segnaliamo, inoltre, i nomi di Juan Francisco Franck, Carlos Hoevel, Calixto Camillioni, tra gli altri.

Nel 2000, Darós pubblica l'articolo *Consideraciones sobre la relación razón-fe desde la filosofía de Antonio Rosmini*, nella rivista dell'Universidad Adventista del Plata.³ In questo articolo, l'autore sottolinea che la filosofia di Rosmini ha una forte matrice cattolica e spiega il modo in cui la ragione e la fede stabiliscono dei limiti tra loro. Eppure, contemporaneamente, Darós mostra che, secondo il Roveretano, la ragione debba aprirsi alla fede, perché in questo modo si allarga e si arricchisce.

Nello stesso anno, viene pubblicato lo studio di Juan Francisco Franck, intitolato *De la interioridad a la transcendencia. Una lección de Antonio Rosmini*.⁴ Questo articolo fa eco all'enciclica papale *Fides et ratio*, dove Rosmini era stato citato e rivendicato come filosofo cristiano moderno, non legato al neotomismo. Nel suo lavoro, Franck si propone di evidenziare come la filosofia di Rosmini permetta un rapporto di sano equilibrio tra fede e ragione.

Nel 2001, a Rosario, in Argentina, viene pubblicata un'opera di William Darós intitolata *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*.⁵ Questo libro studia in profondità l'origine della conoscenza dal punto di vista di Locke e, contemporaneamente, recupera la critica di Rosmini sia alla gnosologia che alla pedagogia lockiana. Inoltre, l'opera mira ad estrarre alcuni orientamenti attuali sul problema genetico delle idee e il suo legame con il costruttivismo radicale, molto diffuso nel campo della pedagogia latino-americana. Darós anticipa alcuni dei criteri presenti in questo libro in diversi articoli, pubblicati negli anni precedenti in varie riviste, soprattutto spagnole e messicane.

Sempre nel 2001, appare il testo di Alberto Caturelli, dal titolo *La Iglesia católica levantó toda condena doctrinal al pensamiento de Rosmini*.⁶ In questo articolo, l'autore riassume, in tre passi, le critiche alla filosofia e alla teologia rosminiane che il Roveretano dovette subire durante la sua vita, e che si intensificarono con il decreto *Post obitum* del 1887. Nel 2001, come sappiamo, la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, allora guidata dal cardinale Joseph Ratzinger, elimina tutti i sospetti contro il pensiero di Rosmini e apre la strada alla sua beatificazione, iniziata il 22 febbraio 1994 e conclusasi con la proclamazione nel 2007, per opera del Dicastero delle Cause dei

³ W.R. DARÓS, *Consideraciones sobre la relación razón-fe desde la filosofía de Antonio Rosmini*, in «Enfoques», I, 2000, pp. 83-103.

⁴ J.F. FRANCK, *De la interioridad a la transcendencia. Una lección de Antonio Rosmini*, in «Communio. Revista católica internacional», VII, 2000, 1, pp. 73-82.

⁵ W.R. DARÓS, *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*, UCEL, Rosario 2001.

⁶ A. CATURELLI, *La Iglesia católica levantó toda condena doctrinal al pensamiento de Rosmini*, in «Gladius», LII, 2001, pp. 125-133.

Santi.

Nel 2002, Darós pubblica ancora un nuovo libro su Rosmini, approfondendo alcuni spunti che aveva presentato in altri articoli su Rorty che erano già stati pubblicati in vari Paesi dell'America Latina, in primis in Messico. Il libro di Darós si intitola *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo en Richard Rorty y Antonio Rosmini*.⁷ Il libro, che si apre con una prefazione di Jean-Marc Trigeaud, si propone di spiegare innanzitutto i concetti filosofici dei due autori nominati nel titolo; in secondo luogo, la natura della verità e il suo legame con la mente; quindi, il tema dell'oggettività e della soggettività, per collegarli all'argomento del relativismo. L'opera include, inoltre, un capitolo sulla morale, che Darós affronta analizzando le tematiche della contingenza e della solidarietà. Infine, l'autore affronta una materia della quale si è costantemente occupato, vale a dire l'applicazione delle precedenti dottrine, chiaramente rosminiane, all'ambito educativo, considerando contemporaneamente il quadro della filosofia postmoderna e pragmatica.

Sempre durante il 2002, Carlos Hoevel pubblica il suo articolo intitolato *Antonio Rosmini: un filósofo para el siglo XXI*.⁸ In questo articolo, l'autore evidenzia l'opera e la figura di Rosmini come quelle di un pensatore che offre un sistema filosofico organico attuale, seguendo l'interpretazione già presentata dai suoi connazionali Darós, Franck e Caturelli. Infatti, secondo Hoevel, il Roveretano è un autore che ispira una nuova spiritualità e una nuova scientificità, sia tenendo conto della tradizione della *filosofia perennis*, sia corrispondendo alle necessità dell'attuale secolo.

Nel 2003, appare il primo volume di *Cuadernos de la Teosofía de Rosmini*,⁹ curato dal presbitero Calixto Camilloni. Il secondo volume de *Cuadernos de la Teosofía de Rosmini* esce nel 2006.¹⁰ Per il lettore ispanofono, si tratta di una sintesi molto preziosa sulle principali posizioni assunte da Rosmini nella *Teosofía*. Sperando che sia al più presto disponibile un'edizione spagnola completa di questa grande opera di Rosmini, il lettore ispano-americano ha a disposizione questo strumento preparato con grande cura da Camilloni.

Nel 2004 è stato pubblicato un nuovo libro di William Darós, intitolato *La epistemología de la filosofía teológica en el pensamiento de Rosmini*.¹¹ In quest'opera, il filosofo argentino rielabora una gnoseologia rosminiana per il presente, impregnata di positivismo logico e dell'empirismo più crudo. In effetti, la conoscenza richiede necessariamente un carattere razionale, tuttavia non è necessario che sia empirica; altrimenti la filosofia e la teologia cessano di essere scienze.

⁷ W.R. DARÓS, *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo en Richard Rorty y Antonio Rosmini*, UCEL, Rosario 2002.

⁸ C. HOEVEL, *Antonio Rosmini: un filósofo para el siglo XXI*, in «Communio», IX, 2002, 4, pp. 83-94.

⁹ C. CAMILLONI, *Cuadernos de la Teosofía de Rosmini*, vol. I, Ediciones del Copista, Córdoba 2003.

¹⁰ C. CAMILLONI, *Cuadernos de la Teosofía de Rosmini*, vol. II, Ediciones del Copista, Córdoba 2006.

¹¹ W.R. DARÓS, *La epistemología de la filosofía teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, UCEL, Rosario 2004.

Piuttosto, Darós sostiene che entrambe sono scientifiche e un modello come quello rosminiano è di grande interesse. Come al solito, Darós cerca di indicare le possibili applicazioni pedagogiche delle elucubrazioni gnoseologico-metafisiche rosminiane, e più in generale della sua posizione filosofico-teologica.

Nell'anno successivo, Carlos Hoevel pubblica l'articolo *Economía e instituciones en el pensamiento de Antonio Rosmini*¹² in cui spiega le coincidenze e le discrepanze tra il pensiero liberale e quello rosminiano. L'argomentazione dell'articolo fornisce un resoconto molto dettagliato di entrambi gli aspetti. Infatti, Hoevel ritiene che queste filosofie coincidano nell'importanza che entrambe danno al fattore economico, all'ordine spontaneo (ossia al modo in cui gli individui si organizzano e producono relazioni economico-sociali). Inoltre, entrambe riconoscono l'indispensabilità della prima dimensione, vale a dire quella morale, e della seconda, quella giuridica. Eppure, il pensiero liberale e quello rosminiano differiscono nella loro concezione dell'organizzazione spontanea, in quanto Rosmini evidenzia la fallibilità di questo ordine; infine, essi collidono anche a proposito della concezione del diritto economico, poiché il liberalismo è più storicista ed è anche più fortemente legato all'utilitarismo.

Nel 2006, viene pubblicato un libro fondamentale per la storia degli studi rosminiani in America Latina e Spagna: si tratta degli atti del Congreso Internacional de Filosofía, tenutosi presso la Universidad Católica Argentina tra l'1 e il 3 di settembre dell'anno precedente. L'opera è curata da Juan Francisco Franck e si intitola *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*.¹³ Il libro è composto da una serie di articoli – i quali sono il resoconto delle varie conferenze – e inizia con la presentazione di Franck, che evidenzia, tra l'altro, le principali virtù del pensiero rosminiano. Questo stesso volume contiene un articolo, apparso un anno prima su «Sapientia», che non abbiamo menzionato a suo tempo perché qui è presentato nella sua versione finale: ci riferiamo a *Persona y ser moral en Rosmini. La búsqueda de un nuevo humanismo*, di Francisco Leocata. Gli altri contributi inseriti nel volume sono stati scritti da Giuseppe Riconda, María di Giaimo, William Darós, Carlos Hoevel, Pier Paolo Ottonello, Royden Hunt, Umberto Muratore, Calixto Camilloni, Carlos Daniel Lasa.

Nel 2006, nella rivista «Sapientia» vengono dati alle stampe anche altri importanti contributi di Franck che di seguito ricordiamo. Il primo è *La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini*.¹⁴ In questo articolo, l'autore, sulla base degli argomenti della ragione e della fede e facendo riferimento ai testi rosminiani, cerca di spiegare qual è la particolare dignità dell'essere umano rispetto alle altre entità del mondo sensibile. La risposta di Franck è che l'uomo è naturalmente proteso verso Dio e nessun'altra creatura senziente lo è alla stessa maniera. Infatti, solo gli esseri umani possono avere un'apertura sull'infinito, mentre gli animali e le piante solo partecipano

¹² C. HOEVEL, *Economía e instituciones en el pensamiento de Antonio Rosmini*, in «Libertas», XXII, 2005, pp. 5-42.

¹³ J.F. FRANCK (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2006.

¹⁴ J.F. FRANCK, *La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini*, in «Sapientia», LX, 2006, 218, pp. 349-362.

nei loro limiti all'essere reale, ma non sono in grado di avere una visione intellettuale, affettiva o volitiva sul cosmo o su Dio. Il secondo contributo di Franck, che in quest'occasione ricordiamo, ha un carattere eminentemente antropologico-gnoseologico. Si tratta dello studio, pubblicato in due parti, intitolato *El problema del innatismo en Antonio Rosmini*.¹⁵ Questo articolo commenta ed esplora il *Nuovo saggio* del Roveretano e discute le varie posizioni gnoseologiche, come l'avrebbe fatto l'autore del *Saggio*: Cartesio, Locke, Leibniz, Malebranche, Kant. Franck alla fine sostiene l'enorme semplicità e, quindi, il potere esplicativo della gnoseologia di Rosmini rispetto al resto dei filosofi moderni.

Tra i vari contributi di Franck, citiamo infine un capitolo del libro pubblicato nel 2007 e intitolato *La contradicción y la dialéctica hegeliana en la concepción de Rosmini*.¹⁶ In questo testo Franck analizza le critiche rosminiane alla dialettica hegeliana, tanto nei suoi termini momentanei quanto nel suo generale movimento strutturale. Rosmini, spiega Franck, difende il principio di non contraddizione, negando così l'identità tra l'essere e il nulla nel divenire. In opposizione all'identità delle contraddizioni, Rosmini propone la legge del sintetismo, la quale indica nell'essere l'identità tra l'idea e la mente, essendo l'idea dell'essere il primo principio logico in cui si risolvono l'essere ideale e quello reale.

Terminiamo questa parte relativa alle pubblicazioni uscite in Argentina con un riferimento all'articolo del 2008 di Ottonello, dal titolo *Antonio Rosmini: el Calvario y la Resurrección*.¹⁷ In questo testo, Ottonello sottolinea il ruolo del Roveretano come 'Padre della Chiesa', non solo per la sua dottrina, solida sotto tutte le accezioni, ma anche per le proprie scelte di vita. È nota infatti la determinazione, molto forte e conforme alla fede, con la quale egli ha condotto la propria esistenza; in tal modo, secondo Ottonello, egli non è stato un maestro solo in quanto filosofo e teologo, ma anche un esempio vivo di un'autentica esistenza cristiana.

3. Cile

In Cile, l'unico articolo pubblicato su Rosmini di cui siamo a conoscenza, relativamente al periodo di tempo da noi preso in esame, è quello di William Darós, ovvero *La herencia de Platón en Rosmini*.¹⁸ Questo contributo affronta un argomento classico negli studi sul Roveretano; difatti, è

¹⁵ J.F. FRANCK, *El problema del innatismo en Antonio Rosmini*, in «Sapientia», LXI e LXII, 2006-2007, 219-220 e 221-222, pp. 187-209 e pp. 53-76.

¹⁶ J.F. FRANCK, *La contradicción y la dialéctica hegeliana en la concepción de Rosmini*, in O.H. BELTRÁN - H.J. DELBOSCO - J.F. FRANCK - J.P. ROLDÁN (eds.), *Contemplata aliis tradere. Miscelánea homenaje al profesor Juan Courrèges en su 75 aniversario*, Dunken, Buenos Aires 2007, pp. 485-494.

¹⁷ P.P. OTTONELLO, *Antonio Rosmini: el Calvario y la Resurrección*, in «Gladius», XXVI, 2008, 71, pp. 49-62.

¹⁸ W.R. DARÓS, *La herencia de Platón en Rosmini*, in «Diadoké. Journal of Studies in Platonic and Christian Philosophy», III, 2000, pp. 67-81.

nota l'alta stima che egli ha avuto nei confronti di Platone e la profondità delle sue delucidazioni sulla metafisica platonica. Inoltre, non si può non tener conto del fatto che proprio il pensiero di Platone alimenta in larga misura la *Teosofia* di Rosmini. Ricordiamo, inoltre, che il professor Jorge A. Vargas, benché cileno, ha pubblicato contributi su Rosmini al di fuori del suo Paese.¹⁹

4. Spagna

In Spagna sono stati pubblicati vari contributi sulla filosofia di Rosmini. Inoltre, sempre nel primo decennio del XXI secolo, nella penisola iberica è stata data alle stampe la traduzione dei libri del Roveretano. Tuttavia, la maggior parte dei rosministi che hanno collaborato con le diverse riviste spagnole non sono nativi del Paese iberico, ad eccezione, in questo primo decennio, di Jesús Yusta. Gli altri autori sono di differenti nazionalità, ad esempio William Darós (argentino), Marie-Catherine Bergey (francese), Pier Paolo Ottonello (italiano), Jorge A. Vargas (cileno) e Jacob Buganza (italo-messicano).

Incominciamo la nostra ricostruzione bibliografica a partire dal libro di Jesús Yusta, intitolato *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini*²⁰ e risalente al 2000. Sebbene sia un'opera che tratta esplicitamente il tema politico dal punto di vista rosminiano, la sua impalcatura è ancorata all'ontologia. Yusta chiarisce le radici ontologico-teosofiche della politica secondo Rosmini, soprattutto facendo riferimento alla tridimensionalità dell'essere. La pietra angolare di una società giusta ed equilibrata risiede nell'«essere morale», in particolare quando questa avvalora la persona umana: infatti, l'essere si concretizza come verità (essere ideale), come virtù (essere reale) e come beatitudine (essere morale) e tutti e tre sono orizzonti a cui partecipa l'essere umano.

In secondo luogo, ricordiamo l'articolo *La construcción de las ideas. Confrontación Locke-Rosmini*²¹ di William Darós. Questo testo è stato un preludio al suo libro, pubblicato un anno dopo a Rosario e intitolato *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*, già citato.

Nel 2003, Darós pubblica un nuovo lavoro, intitolato *Lo divino y Dios en el pensamiento de A. Rosmini*.²² Si tratta di un testo che evidenzia la differenza tra i due concetti posti nel titolo: entrambi sono forme di 'infinito', ma Dio è l'Infinito Soggetto, l'infinito Persona realizzato entelechiamente, mentre il divino, vale a dire l'essere iniziale virtuale o idea dell'essere, è l'infinito oggettivo privo di ogni personalità. Darós analizza e compara i due concetti prima alla luce della filosofia di Platone e, dopo di lui, di quella di sant'Agostino, per arrivare infine alla proposta di

¹⁹ Vedasi nota 34.

²⁰ Y. JESÚS, *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini*, Santos, Burgos 2000.

²¹ W.R. DARÓS, *La construcción de las ideas. Confrontación Locke-Rosmini*, in «Pensamiento», LVI, 2000, 216, pp. 399-437.

²² W.R. DARÓS, *Lo divino y Dios en el pensamiento de A. Rosmini*, in «La Ciudad de Dios», CCXIV, 2003, 1, pp. 221-244.

Rosmini.

Nello stesso anno Darós pubblica un altro articolo, *Analogía filosófico-teológica sobre Dios en la filosofía rosmíniana*.²³ In questo contributo, il filosofo argentino studia la triadicità delle forme dell'essere e mette in evidenza, come indica nel titolo, l'analogia che esse hanno con la Trinità divina, facendo riferimenti specifici alla *Teosofia*. La stessa ricerca anima un altro suo articolo, intitolato *¿La filosofía rosmíniana puede llamarse cristiana?*²⁴ Darós chiarisce che le teologie, come le filosofie, sono forme di conoscenza, vale a dire costruzioni umane. Anche se la scienza positiva ha una certa preminenza nell'epoca attuale, l'autore mostra che ogni costruzione umana deve soddisfare il criterio della razionalità, ma non è *a fortiori* empirica, come avviene nel caso della filosofia e della teologia in quanto pensate non solo per analizzare evidenze e risolvere questioni problematiche ma per aprirsi sul mistero. Darós, sempre in questo testo, nota che la filosofia rosmíniana soddisfa pienamente questo criterio.

Nel 2004 viene diffusa la traduzione spagnola dell'opera di Marie-Catherine Bergey, *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini*,²⁵ tradotta da Silvia Kot. Quest'opera ha suscitato molto interesse nel mondo ispano-americano, captando anche l'attenzione di Jesús Yusta, Jesús Álvarez, Gregorio Celada, tra gli altri. Il titolo di quest'opera – che è una biografia estremamente erudita sul filosofo roveretano – si riferisce al manto cardinalizio che Rosmini non riuscì a indossare, prima di tutto a causa delle vicissitudini del 1848: per motivi politici e non per questioni ideologiche, egli fu dunque allontanato dalla corte pontificia. Inoltre, negli anni a venire, a tali discussioni seguirono ulteriori polemiche su alcune tesi contenute nelle opere filosofico-teologiche di Rosmini, che alla fine portarono al testo del *Post obitum*.

L'articolo di Pier Paolo Ottonello *Los derechos fundamentales del hombre*,²⁶ di natura eminentemente rosmíniana, risale sempre al 2004. Infatti, si tratta di un lavoro inquadrato nel campo della filosofia politica. A partire da questa prospettiva, Ottonello sottolinea la novità della filosofia del diritto di Rosmini, in quanto radicata nella verità. Rifacendosi soprattutto alla definizione della persona come «diritto sussistente», sostiene che essa dovrebbe oggi essere ripresa come riferimento al pari di altre filosofie politiche e di altri filosofi del diritto.

Ancora, nello stesso anno, Jesús Yusta pubblica un articolo, a carattere eminentemente teologico, intitolato *Rosmini y la liturgia*.²⁷ La tesi è che Rosmini anticipa alcune delle posizioni relative alla liturgia che si sarebbero concretizzate nella *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II. In effetti, è opinione diffusa che Rosmini sia uno dei pensatori che anticipa le nuove modalità

²³ W.R. DARÓS, *Analogía filosófico-teológica sobre Dios en la filosofía rosmíniana*, in «Studium», XLIII, 2003, 3, pp. 434-464.

²⁴ W.R. DARÓS, *¿La filosofía rosmíniana puede llamarse cristiana? Estructura y contenido de un saber*, in «Pensamiento», LX, 2004, 227, pp. 279-300.

²⁵ M.-C. BERGEY, *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini*, Cristiandad, Madrid 2004.

²⁶ P.P. OTTONELLO, *Los derechos fundamentales del hombre*, in «Verbo», CDXXIX-CDXXX, 2004, pp. 793-809.

²⁷ J. YUSTA, *Rosmini y la liturgia*, in «Burgense», XLV, 2004, 1, pp. 307-315.

di approccio al culto in diverse sue opere – tra le quali Yusta evidenzia quelle giovanili e soprattutto *Le cinque piaghe*. Questo aspetto del pensiero rosminiano è significativo sia a livello teologico, sia storico-filosofico. Infatti, il XIX secolo è, da una parte, l'epoca dell'inizio della secolarizzazione e della diffusione del nichilismo in Europa;²⁸ dall'altra, in questo stesso periodo storico, l'Europa, e l'Italia in particolare, è animata anche da un diffuso desiderio di una nuova presenza dei laici nella dimensione politica, sociale e religiosa.²⁹

Sempre nel 2004, viene pubblicato un estratto dal *Rinnovamento della filosofia in Italia*, intitolato, nella versione in spagnolo, *Diálogos sobre la naturaleza del conocimiento* e tradotto da Juan F. Franck.³⁰ In questo testo Rosmini espone di nuovo la sua 'ideologia', ossia la propria gnoseologia, in dialogo con l'amico Maurizio. Il nostro autore, come fa *de facto* la filosofia moderna nel suo complesso, sostiene che è necessario rendere conto della natura della conoscenza, dei suoi limiti e della sua capacità, nonché del suo valore. Questo testo, presentato come *pamphlet*, offre una panoramica delle risposte di Rosmini alle domande qui accennate.

L'anno seguente, nel 2005, Ottonello pubblica una propria analisi nella rivista «Verbo». Questa volta dà alle stampe il suo articolo *La filosofía como libertad*.³¹ In questo suo contributo, Ottonello sottolinea l'importanza del concetto di libertà, la quale, secondo questo rosminista, si definisce pienamente nell'apertura all'Essere assoluto e infinito; in sintesi, in questo aprirsi sta la dignità oggettiva della libertà umana, ossia nel fatto che questa è in grado di godere dell'Essere assoluto. Rosmini offre una lettura profondamente lucida a questo proposito: la 'filosofia della libertà' consiste nel dispiegamento del 'sistema della verità'. Quindi, secondo Ottonello, l'essenza della filosofia rosminiana è proprio la libertà: il dispiegamento della libertà in tutti i possibili frutti che lo spirito umano può dare.

L'articolo di Darós intitolato *Importancia del cuerpo y del sentimiento en la filosofía de Rosmini*

²⁸ Per un approfondimento vedasi: V. VERRA, *Nietzsche e la logica della decadenza*, in G. VATTIMO - V. VERRA (eds.), *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo*, ERI, Torino 1973, pp. 105-114; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma 1999, pp. 7-18; M. GILLESPIE, *Nihilism in the Nineteenth Century. From Absolute Subjectivity to Superhumanity*, in A. STONE (ed.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 279-284; A. CIFARIELLO, *Cultura russa e religione del rifiuto: dal nichilismo allo scontro generazionale*, in S. RUTIGLIANO (ed.), *La somma dei giorni: generazioni a confronto nella letteratura moderna e contemporanea*, Stilo editrice, Bari 2013.

²⁹ Vedasi per un approfondimento le ricerche compiute da M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento: politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000, pp. 58-64; P. MARANGON, *Il risorgimento della Chiesa: genesi e ricezione delle «Cinque piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.

³⁰ A. ROSMINI, *Diálogos sobre la naturaleza del conocimiento*, Encuentro, Madrid 2004.

³¹ P.P. OTTONELLO, *La filosofía como libertad*, in «Verbo», CDXXXVII-CDXXXVIII, 2005, pp. 677-683.

risale al 2007.³² In contrasto con il razionalismo, l'empirismo e l'idealismo, che sono le filosofie più influenti nel XIX secolo, Rosmini propone il 'sentimento' come fondamento dell'interiorità umana. Secondo Daròs, il rosminianesimo ha ragione a porre l'accento non solo sull'evidenza corpo e sul fenomeno avvertito – i cui assi sono chiaramente definiti nella teoria del sentimento fondamentale –, ma sul sentimento come percezione di sé, nel mentre ci si apre all'altro da sé. Il sentimento, fa notare Daròs, accomuna tanto le sensazioni relative ai fenomeni, quanto il pensiero che si apre all'essere;³³ in altre parole, tale 'sentimento' comprende qualsiasi tipo di opposizione tra soggetto e oggetto e lo si può leggere – aggiungiamo noi – come una conferma del rifiuto da parte del nostro autore di ogni forma di razionalismo eccessivo e di dualismo conoscitivo o ontologico. Su quest'aspetto del pensiero di Rosmini Daròs è lo studioso, in ambito ispano-americano, che ha presentato il maggior contributo.

Nel 2008 la rivista «Pensamiento» pubblica un articolo del filosofo Jorge A. Vargas, intitolato *El ser como principio: unidad y sistematicidad en la filosofía de Antonio Rosmini*.³⁴ In questo articolo il professore dell'Università di Tarapacá sostiene che è necessario riconsiderare la tesi di Rosmini sull'idea dell'essere come fondamento della conoscenza e sostiene, come già aveva fatto Franck, che l'insistenza propria del sistema di Rosmini su questo aspetto è evidente. Per il Roveretano, l'esperienza umana acquisisce la sua luminosità e diventa pensiero grazie alla luce data da questa idea, vale a dire dall'essere iniziale-virtuale. Inoltre, proprio a partire dall'essere, l'uomo teorizza e può distinguere tra fenomeno finito ed essere infinito.

Per ultimo, ricordiamo che nel 2010 Jacob Buganza dà alle stampe le traduzioni di due opere di Rosmini, co-pubblicate da Plaza y Valdés e dall'Universidad Veracruzana (Messico). Le opere sono state pubblicate sia a Madrid che in Messico, perciò le riportiamo in questa sezione. La prima è la versione spagnola dei *Principi della scienza morale* (*Principios de la ciencia moral*);³⁵ la seconda è il *Sistema filosófico*,³⁶ l'opera molto nota di Rosmini in cui espone una versione sintetica della propria visione filosofica.

³² W.R. DARÓS, *Importancia del cuerpo y del sentimiento en la filosofía de A. Rosmini*, in «Pensamiento», LXIII, 2007, 235, pp. 145-163.

³³ Vedasi anche W.R. DARÓS, *To Feel and to Know: Two Sides of the Same Coin?*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 231-243.

³⁴ J.A. VARGAS, *El ser como principio: unidad y sistematicidad en la filosofía de A. Rosmini*, in «Pensamiento», LXIV, 2008, 240, pp. 251-266.

³⁵ A. ROSMINI, *Principios de la ciencia moral*, tr. di J. BUGANZA, Plaza y Valdés - Universidad Veracruzana, Madrid - México 2010.

³⁶ A. ROSMINI, *Sistema filosófico*, tr. di J. BUGANZA, Plaza y Valdés - Universidad Veracruzana, Madrid - México 2010.

5. Messico

Nel Paese nordamericano la produzione di Rosmini è stata meno abbondante nel primo decennio del XXI secolo rispetto all'Argentina e alla Spagna. Tra gli studiosi rosministi che hanno pubblicato opere su Rosmini in Messico ricordiamo William R. Darós, Carlos D. Lasa e Jacob Buganza, quest'ultimo, sia come traduttore sia come collaboratore.

Nel corso del 2000 William Darós pubblica l'articolo *La construcción del conocimiento en los niños según el idealismo objetivo de Antonio Rosmini* sulla rivista dell'Universidad La Salle.³⁷ Si tratta di un lavoro collegato al libro sopra citato, *La construcción de los conocimientos*.

L'anno successivo, vale a dire nel 2001, e sempre nella stessa rivista, Darós presenta il suo testo *Problemática de la objetividad-subjetividad (R. Rorty - A. Rosmini)*.³⁸ Si tratta di una serie di opere che Darós prepara sviluppando una possibile critica come rosminista sulla filosofia di Rorty. Alcuni di questi contributi vengono pubblicati anche in altri luoghi, tra cui l'Italia.³⁹

Di nuovo, Darós pubblica nel primo numero della rivista dell'Ordine dei Predicatori, «Anámnesis», ossia nel 2002, un altro contributo, intitolato *El reconocimiento, acto fundamental de la moral en la concepción de A. Rosmini*.⁴⁰ In questo testo l'autore afferma che la dimensione morale, concretizzata nell'atto moralmente buono, è una qualità che emerge dalle azioni della persona umana. La persona conosce, ma soprattutto riconosce e agisce in accordo con le cose: se le riconosce per quello che sono, agisce bene; altrimenti, agisce moralmente male.

Sempre al 2002 risalgono gli ulteriori contributi di Darós intitolati: *Lineamientos de la pedagogía rosminiana*,⁴¹ *Lineamientos generales de la filosofía de Antonio Rosmini*⁴² e *El principio de una filosofía espiritualista y cristiana*.⁴³ Soprattutto è di grande importanza l'articolo pubblicato su

³⁷ W.R. DARÓS, *La construcción del conocimiento en los niños según el idealismo objetivo de A. Rosmini*, in «Logos. Revista de filosofía», LXXXII, 2000, pp. 65-96.

³⁸ W.R. DARÓS, *Problemática de la objetividad-subjetividad (R. Rorty - A. Rosmini)*, in «Logos. Revista de filosofía», LXXXVI, 2001, pp. 11-44.

³⁹ W.R. DARÓS, *Conocimiento y relatividad en el conocimiento según Rosmini y la posición «etnocéntrica» de R. Rorty*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCV, 2001, 3, pp. 253-269.

⁴⁰ W.R. DARÓS, *El reconocimiento, acto fundamental de la moral en la concepción de A. Rosmini*, in «Anámnesis. Revista de teología», I, 2002, pp. 77-101.

⁴¹ W.R. DARÓS, *Lineamientos de la pedagogía rosminiana*, in «Revista internacional de estudios en educación», I, 2002, pp. 60-77.

⁴² W.R. DARÓS, *Lineamientos generales de la filosofía de Antonio Rosmini*, in «Logos. Revista de filosofía», LXXXIX, 2002, pp. 81-161.

⁴³ W.R. DARÓS, *El principio de una filosofía espiritualista y cristiana*, in «Kipe Totek. Journal of Philosophy and Social Sciences», III, 2002, pp. 236-274.

«Logos», la rivista dell'Università La Salle, perché esso segue un percorso già tracciato da Sciacca fin dagli anni '50 del XX secolo.

Ricordiamo anche la «Prefacio» alla traduzione spagnola de *Aristotele esposto ed esaminato*,⁴⁴ ad opera di Carlos D. Lasa e pubblicata presso la casa editrice dell'Università autonoma di Guadalajara. Com'è noto, l'opera *Aristotele esposto ed esaminato* è un testo che presenta varie criticità agli occhi del lettore contemporaneo, dotato della metodologia della filosofia antichistica odierna.⁴⁵ Fermo restando gli effettivi limiti del testo rosminiano, ci sono due aspetti dell'opera che opportunamente Carlos Lasa evidenzia. In *primis*, Rosmini critica, nel quadro della storia dell'aristotelismo medievale e moderno, il problema degli universali, con l'obiettivo di sviluppare un proprio pensiero originale a proposito della nozione classica di «categorie». In secondo luogo, il nostro autore offre un'analisi notevole della questione, supportandola con un'ampia documentazione della bibliografia primaria. In questo modo, nella prima metà dell'Ottocento, egli è tra i primi a ripresentare in Italia le posizioni allora del tutto sconosciute di vari autori aristotelici, ad esempio Porfirio, Boezio, Rosolino, Champeaux.

Menzioniamo anche un articolo a carattere marcatamente filosofico-teologico, *Un problema filosófico: las injusticias y el actuar de Dios*,⁴⁶ scritto da Darós, in cui il tema centrale è la Teodicea di Rosmini. Effettivamente il Roveretano supporta la tesi relativa alla conoscenza limitata dell'uomo, motivo per cui l'essere umano non è in grado di dare un giudizio che giustifichi o meno l'azione di Dio. Con la sola ragione si danno giudizi avventati basati sull'ignoranza, anche se non a partire da un'ignoranza di cui l'uomo è moralmente colpevole. Ora, secondo Rosmini è compito della teodicea difendere che, se vi è un Dio Buono in sommo grado, allora i mali che l'uomo trova sparsi nel mondo, che ritiene ingiusti, potrebbero essere giustificati per fede. In altre parole, l'uomo già credente può rileggere i fatti della propria esistenza riconoscendo che, attraverso alcune sofferenze, ha ottenuto, in seguito, un bene maggiore.

Nel 2005 Darós dà alle stampe il suo articolo *La constitución de la identidad sociopolítica en el pensamiento de A. Rosmini*,⁴⁷ in cui spiega con precisione che cosa origina l'identità sociopolitica, basata sulla solidarietà, la comunione, la benevolenza reciproca, l'amicizia, eccetera. Descrive, inoltre, alcune delle tesi principali della *Filosofia del diritto*, spiegando in cosa consiste la dimensione giuridica e in che misura dipende dalla morale, che è la sfera più comune e universale che lega tra loro gli individui umani.

⁴⁴ A. ROSMINI, *Aristóteles expuesto y examinado*, tr. di C.D. LASA, Universidad autónoma de Guadalajara, Guadalajara 2003.

⁴⁵ Vedasi le analisi critiche presentate da Berti, in E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Centro internazionale di studi rosminiani - Città Nuova, Stresa - Roma 1978, pp. 95-109.

⁴⁶ W.R. DARÓS, *Un problema filosófico: las injusticias y el actuar de Dios*, in «Anámnesis», XIV, 2004, 1, pp. 139-167.

⁴⁷ W.R. DARÓS, *La constitución de la identidad sociopolítica en el pensamiento de A. Rosmini*, in «Vera humanitas», XL, 2005, pp. 183-214.

Nel 2007 appare una nuova versione spagnola di un'opera di Rosmini. Si tratta del libretto *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*.⁴⁸ In questo breve lavoro Rosmini dimostra la sua profonda conoscenza dei sistemi moderni, tanto da riuscire a spiegarli con grande semplicità.

Concludiamo questa sezione del nostro articolo ricordando che nel 2010 Jacob Buganza pubblica due articoli sulla filosofia morale di Rosmini, che aveva già approfondito in altre opere più ampie. Il primo articolo è intitolato *Lugar y significado de la Storia dell'Etica de Antonio Rosmini*;⁴⁹ in questo testo Buganza riflette sull'ultima sezione del *Compendio di etica*, che è stato successivamente tradotto e pubblicato in Messico. Il secondo è *La Ética de Antonio Rosmini a partir del Sistema filosofico*.⁵⁰ In questa seconda pubblicazione l'autore espone le tesi principali dell'etica di Rosmini, al fine di includerla nel dibattito etico presente in America Latina in quegli anni.

6. Venezuela

Nell'ambito venezuelano ricordiamo la traduzione spagnola delle *Massime di perfezione cristiana*,⁵¹ pubblicata dal Collegio Rosmini di Maracaibo nel 2004. Oltre all'eccellente traduzione, il libro ha una magnifica «Introduzione» ad opera del traduttore, Juan F. Franck, noto per i suoi profondi studi sulla filosofia rosminiana.

jbuganza@uv.mx

(Universidad Veracruzana)

lucia.bissoli@ufv.es

(Universidad Francisco de Vitoria)

⁴⁸ A. ROSMINI, *Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y del propio sistema*, tr. di J. BUGANZA, Verbum Mentis, Córdoba (México) 2007.

⁴⁹ J. BUGANZA, *Lugar y significado de la Storia dell'Etica de Antonio Rosmini*, in «Stoa. Revista de filosofía», I, 2010, 2, pp. 113-132.

⁵⁰ J. BUGANZA, *La Ética de Antonio Rosmini a partir del Sistema filosofico*, in «En-claves del pensamiento», IV, 2010, 8, pp. 107-122.

⁵¹ A. ROSMINI, *Máximas de perfección cristiana*, Colegio Rosmini, Maracaibo 2004.



MARIO PANGALLO

UN SAGGIO SULLA LIBERTÀ IN ANTONIO ROSMINI

AN ESSAY ON FREEDOM IN ANTONIO ROSMINI'S THOUGHT

The coincidence of two anniversaries – the thesis of Antonio Rosmini, and the anniversary of the founding of the University of Padua – has become the occasion for the convention on freedom in the intellectual pattern of Antonio Rosmini. Many items have been developed such as biography, history, juridical rights, policy, property. Rosminian thought, anyway, reaches its highpoint in the concept of person, where any real power is highlighted by and based on metaphysical freedom.

Introduzione

Nei giorni 24 e 25 novembre 2022, a Padova, si è tenuto il convegno internazionale *Antonio Rosmini, filosofo e teologo della libertà*. A duecento anni dalla laurea in Sacra Teologia e Diritto Canonico nell'Università di Padova, nato dalla collaborazione tra l'Università di Padova e la Facoltà Teologica del Triveneto, felicemente inserito nel percorso celebrativo degli 800 anni dell'Ateneo patavino, e, cosa singolare, in linea con il motto dell'Università *Universa Universis Patavina Libertas*. Le qualificate relazioni sono state raccolte nel volume *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, a curatela di Marta Ferronato e Alberto Peratoner, Mimesis, 2024.

Il Convegno ha voluto commemorare i duecento anni della Tesi di Laurea di Antonio Rosmini, giunta a noi in due manoscritti, la cui versione più breve porta il titolo *De Sibyllinis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones*; e l'altra *De Sibyllinis lucubrationum*. Salomoni spiega come la tematica si leghi alla convinzione dei Padri della Chiesa che anche il mondo pagano, tramite le Sibille, abbia colto l'annuncio della venuta del Messia.¹

Il leitmotiv del convegno verte sul tema della libertà negli scritti del Roveretano. Anche

¹ P. SALOMONI, *La tesi di Rosmini: tracce della rivelazione negli oracoli sibillini*, in M. FERRONATO – A. PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 33-44.

Rosmini «libertà va cercando»,² sia – come fa rilevare magistralmente Peratoner – nei meandri dell'animo umano, dove «la possibilità di una *metafisica della libertà*, in Rosmini, è un dato teoretico rilevante»,³ e sia nei rapporti sociali, dove – spiega Nicoletti – la «libertà giuridica va garantita a tutti».⁴

Biografia storica

Il primo atto libero del giovane Roveretano – ricorda Stefania Zanardi⁵ – è la libera e ponderata decisione del sacerdozio, comunicata con convinzione («io ho fermato di farmi Prete») in una lettera del 22 settembre 1814, all'arciprete Menotti. Le motivazioni che spingono Rosmini a dedicare la propria vita alla Chiesa e al prossimo si scoprono nella corrispondenza che il giovane Roveretano intreccia con Luigi Sonn e Simone Michele Tevini, con i quali condivide il profondo anelito spirituale per una intima partecipazione alla croce di Cristo nell'annuncio del Vangelo. Altrettanto importanti è il periodo universitario in Padova, dove, all'amore dello studio teologico, si affianca una profonda amicizia con docenti e studenti, uniti nella ricerca della verità e della bellezza universali.

Nel 1822, Rosmini difende, a Padova, la propria tesi sulle Sibille. L'analisi puntuale e introspettiva di Patricia Salomoni porta il lettore a scoprire come «una “questione sibillina” [fosse] già viva nei primi secoli della Chiesa». Tornata in auge con la Riforma Protestante, essa se ne vede però negata la validità dalla Riforma stessa. Sarà, in particolare, il medico e filologo calvinista Johannes Opsopoeus a negare ispirazione divina alle varie interpretazioni mantiche antecedenti la venuta di Cristo.⁸ Ancora più radicale sarà la valutazione dello storico e filologo Isaac

² D. ALIGHIERI, *Purgatorio*, I, 71.

³ A. PERATONER, *Spontaneità, volontà, libertà portanti di continuità ontoetica nella struttura sintetica della persona in Rosmini*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 91.

⁴ M. NICOLETTI, *Cittadini e non cittadini: diritti universali e diritto di preoccupazione nel pensiero di Rosmini*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 171.

⁵ S. ZANARDI, *Il giovane Rosmini: dalla libera scelta del sacerdozio alla frequenza della facoltà teologica patavina*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., pp. 19-31.

⁶ A. ROSMINI, *Lettere. 2 giugno 1813 – 19 novembre 1816*, I, eds. L. MALUSA – S. ZANARDI, (61), Città Nuova, Roma 2015, p. 203.

⁷ SALOMONI, *La tesi di Rosmini: tracce della rivelazione negli oracoli sibillini*, cit., p. 37.

⁸ IOHANNES OPSOPOEO, ΣΙΒΑΛΙΑΚΟΙ ΧΡΕΣΜΟΙ *hoc est Sibyllina oracula*, Ex veteribus codicibus emendata, ac restituta et commentariis diversorum illustrata, Operà & Studio, Servati gallæi,

Casaubon,⁹ anch'egli calvinista, il quale contesterà l'assenza di fonti nelle citazioni delle profezie sibilline negli *Annales ecclesiastici* del cardinale Cesare Baronio. A fronte di ciò, nella sua Tesi di Laurea, Rosmini espone un testo apologetico, in cui, grazie ad una approfondita critica storica, supportata da fonti classiche e patristiche, mette in rilievo il sano intreccio tra cultura pagana e cristianesimo, legame che le prime comunità neotestamentarie avevano saputo sapientemente coltivare.

Nel 1828, Rosmini fonda l'Istituto della Carità, per il quale si spenderà con amore e dedizione; ai religiosi che ne faranno parte, chiederà di vivere la propria vocazione con maturità e responsabilità; promuoverà la crescita personale dei membri, dando loro fiducia, libertà di movimento e di iniziativa. Con tale intento – fa notare Vito Nardin – le Regole dell'Istituto esortano i membri ad una libera 'volontarietà', per aderire convintamente all'obbedienza ricevuta dal superiore, lasciandosi, così, guidare da uno "spirito di intelligenza" che riconosce e mette in atto «la capacità che ha sempre la nostra volontà di *aderire liberamente al Bene*»,¹⁰ infatti, è opportuno ricordare, «la nostra persona è sovrana di sé, di una sovranità inalienabile».¹¹

Biografia tematica

A seguire, Antonio Staglianò approfondisce l'aspetto teoretico rosminiano, richiamando la riduzione del sintesi delle tre forme dell'essere nell'isomorfo "sintesi nel sintesi", in cui l'*affezione* (micro-reale), l'*intellezione* (micro-ideale) e la *volizione* (micro-morale) assurgono a valore triadico (creaturale, temporale e finito), in parallelo all'essere trinitario (assoluto, eterno ed infinito). Poiché il peccato elide l'essere o parte di esso, la libertà umana trova un primo ostacolo nel peccato originale, che Rosmini pone entro l'ambito della teodicea, a cui, tuttavia, non

accedunt etiam *Oracula Magica Zoroastris, Jovis, Apollinis, etc.*, Astrampsichi Oneiruo-Criticum, &c. Græce & Latine, cum Notis Variorum, cum interpretatione latina Sebastiani Castalionis et indice, Societas Typographica Parisiensis, Amstelodami, apud Henricum & viduam Theodori Boom, [Ed. Abel Langelier], 1607. Salomoni fa inoltre riferimento alla voce *Sibille* che appare nell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dell'edizione di Losanna e Berna del 1781, dove si riscontra un'ampia critica a motivo delle molteplici contraddizioni che emergono dal confronto tra le fonti latine, greche e cristiane.

⁹ Isaac CASAUBINI, *de rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii prolegomena in Annales et primam partem de D.N.I.C. nativitate, vita, Passione, assumptione, ex officina Nortonia, Londini 1614.*

¹⁰ V. NARDIN, *La valorizzazione della libertà personale nel governo dell'Istituto della Carità*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 57.

¹¹ *Ibidem.*

mancheranno accaniti oppositori. Sin dalle prime contestazioni al Roveretano,¹² il peccato originale assume ruolo dominante: si accusa Rosmini di fraintendere il pensiero di Tommaso perché negli scritti di quest'ultimo – si afferma – non appare la distinzione rosminiana di *peccato* (mancanza morale di una volontà non sempre libera) e *colpa* (azione contro la legge divina coscientemente e liberamente messa in atto). Poiché, in Rosmini, la libertà è la potenza di eleggere tra due volizioni, risulta inevitabile che l'essere umano trovi un notevole ostacolo nelle conseguenze etiche del peccato originale. Il peccato – ricorda il filosofo trentino – è una macchia morale dell'anima, «e ogni moralità esige una natura intellettuale e volitiva».¹³ Nella *Teosofia*, Rosmini spiegherà che, a causa del peccato originale, la natura umana preferirà esclusivamente le realtà edonistiche sensoriali, perché l'uomo «si rivolge a sé stesso, e finisce nella *forma reale* la sua attività».¹⁴ Ma grazie alla Redenzione – spiega ancora il nostro autore – «col battesimo non si distrugge la *mala volontà naturale*, ma le se ne aggiunge una *soprannaturale*, che copre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo».¹⁵ Gli avversari del pensiero rosminiano compendieranno le accuse sul peccato originale in quest'ultima asserzione, la quale diverrà la proposizione XXXV¹⁶ nella condanna del Sant'Uffizio del 1888.

In seguito a tale diatriba – spiega Antonio Staglianò – la “questione rosminiana” avrà «nella *querelle* sulle nozioni di peccato e di colpa uno dei nuclei tematici più incandescenti».¹⁷ Se, da una parte, il peccato porta l'uomo a vivere *etsi Deus non daretur*, dall'altra, «nel mistero pasquale Gesù assume i nostri peccati e in quanto nuovo Adamo risana la natura umana degli esseri umani, elevandola a partecipare della natura divina».¹⁸ Il sintesismo in Rosmini porta a cogliere che la libertà dell'uomo è tale nella misura in cui corrisponde alla propria struttura creaturale; la libertà, infatti, si attualizza «nel momento in cui [l'uomo] riconosce che l'obbedienza è la partecipazione

¹² Alcune affermazioni del signor Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano, con un saggio di riflessioni scritto da Eusebio Cristiano, Anno MDCCCXLI, pp. 5-9.

¹³ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, ed. U. MURATORE, (39), Città Nuova, Roma 1983, p. 383.

¹⁴ A. ROSMINI, *Teosofia*, II, eds. M.A. RASCHINI-P.P. OTTONELLO, (13), Città Nuova, Roma 1998, p. 363.

¹⁵ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, eds. U. MURATORE-S.F. TADINI, (24), Città Nuova, Roma 2012, p. 108.

¹⁶ G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione. Studi Filosofico-Teologici di un laico*, Tip. Editrice L. F. Cogliati, Milano 1905, pp. 788-808; G. NANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Studio Editoriale di Cultura – Libreria Editoriale Sodalitas, Genova – Stresa (Varese) 1985, pp. 124-127.

¹⁷ A. STAGLIANÒ, *Libertà e antropologia teologica in Rosmini a partire dalla questione del peccato originale*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 60.

¹⁸ Ivi, pp. 67-68.

alla libertà divina».¹⁹

Troviamo, a seguito, un interessante approfondimento della libertà di Dio nell'opera di Rosmini. È bene notare che è costante, nel pensiero filosofico, l'interrogativo sulla "necessità" della creazione. Dal momento che l'Assoluto è ontologicamente in sé compiuto, il produrre qualche cosa che sia altro da sé potrà dipendere unicamente da un atto di totale libera decisione. Paolo Pagani riconosce che tale libertà divina, nella *Teosofia* di Rosmini, si esplicita come corollario della metafisica della trascendenza, che porta a distinguere tra la libertà umana e quella divina. Infatti, mentre nell'uomo la libertà è 'bilaterale', in quanto egli deve scegliere tra due contrari, quale il bene o il male, in Dio vi è solo una "libertà morale", coincidente con la "necessità morale", la quale va distinta dalla "necessità fisica". Ne segue che, mentre negli enti limitati quest'ultima – la necessità fisica – è obbligatoria e costrittiva, essa è, invece, assente in Dio «perché Egli è immutabile, e quindi nulla può essere originariamente potente su di Lui, così da determinarlo nell'operare».²⁰ Perché la creazione? Dato che l'Assoluto ha unicamente relazione con sé stesso, il creato viene chiamato a prendere parte a questa intima relazione divina. Si inserisce qui l'"immaginazione divina", la quale «è lo stesso Essere assoluto nella sua forma soggettiva»,²¹ che, in un "amoroso diletto", «conferisce sussistenza all'oggetto amato».²²

Alberto Peratoner fa rilevare che il Roveretano fa uso del termine 'metafisica' anche con riguardo alla libertà umana. Partendo dalla distinzione tra natura umana (le potenze inferiori: sensi, affettività, istintualità, ecc.) e persona umana (le potenze superiori dell'intelletto, della volontà e, suprema, della libertà), Rosmini chiarisce che la volontà può essere necessitata dai beni conosciuti, mentre la libertà, essendo in grado di eligere tra una volizione e la sua contraria, nell'istante precedente all'elezione, non è soggetta ad alcun condizionamento. Il relatore evidenzia che «nel suo destinale compimento soprannaturale, la libertà si esprime allora pienamente solo nell'adesione alla verità, configurandosi essa stessa come *opera di verità*: l'accordo tra libera volontà e propria natura conferisce unità e perfezione all'uomo e lo rende veramente libero».²³

L'adesione alla propria natura va considerata anche come discrimine tra la libertà divina e quella umana. La natura di Dio corrisponde all'Essere infinito, e pertanto «non può entrare nella sua natura alcuna limitazione».²⁴ Dal momento che gli enti finiti non fanno parte della natura divina, e neppure ne sono una sua appendice, essi non sono altro che l'opera creatrice di Dio. Ma Dio non è necessitato se non da sé stesso, quindi «la causa del mondo non può essere dunque che

¹⁹ Ivi, p. 69.

²⁰ P. PAGANI, *La libertà del creatore nella Teosofia*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 80.

²¹ Ivi, p. 87.

²² *Ibidem*.

²³ PERATONER, *Spontaneità, volontà, libertà portanti di continuità ontoetica nella struttura sintetica della persona in Rosmini*, cit., p. 104.

²⁴ ROSMINI, *Teosofia*, I, (12), cit., p. 423.

la libera attività, la libertà divina».²⁵ Inoltre, il concetto di *contingenza* porta in sé la possibilità di essere e non essere, per cui gli enti contingenti non rientrano nella *necessità* dell'essere; questo spiega come la libertà divina sia «il potere che ha l'Essere assoluto di far cose che non fanno parte della sua propria natura».²⁶

Poiché nell'essere umano «la libertà è la facoltà di determinare la volontà ad una volizione o alla sua contraria»,²⁷ va egualmente chiarito che la libertà umana consiste in «quell'atto di elezione, nel quale l'uomo avendo da una parte un bene soggettivo, dall'altra un bene oggettivo e assoluto, egli preferisce uno dei due all'altro».²⁸ Mentre la libertà divina è in Dio potenza morale assoluta, nell'uomo la libertà, pur essendo potenza suprema, non sempre riesce a muovere le potenze inferiori dato che queste si possono mobilitare «da sé medesime indipendentemente da quella».²⁹ È comprensibile, allora, come nella libertà umana, a differenza di quella divina, si trovino dei limiti che impediscono la scelta bilaterale, e che condizionano in maniera determinante l'esercizio di elezione atto a conservare la spontaneità dello spirito, essendo questa (la spontaneità) l'ultimo agente della libertà umana.

Illuminante, poi, è il confronto accademico tra Rosmini e il “nominalismo” medievale. Non si tratta di una mera questione didattica, ma – mette in risalto Gian Pietro Soliani – ne va della oggettività della morale. Infatti, «secondo Rosmini, il realismo, il concettualismo e il nominalismo del XII secolo sono risposte parzialmente erranee al problema degli universali, con ricadute, non soltanto filosofiche, ma anche teologiche e politiche».³⁰ Rosmini pone una netta distinzione tra l'essere ideale e l'essere reale, il che consente la conoscenza oggettiva della realtà, e, pertanto, della moralità; l'idea dell'essere, infatti, non è solo principio gnoseologico, ma anche morale; «al contrario, il realismo medievale considera le idee, ossia gli universali, come realtà attive, alla stregua di tutte le cose sussistenti e individuali che costituiscono l'universo».³¹ Ma se si negano gli esseri intellegibili, sostituendoli con semplici segni, il valore della moralità viene a risiedere nell'esercizio pratico della volontà, quindi nella soggettività, senza alcun valore oggettivo e universale. «In questo modo, la volontà umana o divina che sia, privata di un referente ideale originariamente in relazione con l'intelligenza, non è più volontà libera, ma volontà arbitraria e

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, libri quattro, ed. F. EVAIN, (24), Città Nuova, Roma 1981, p. 297.

²⁸ *Ivi*, p. 360.

²⁹ *Ivi*, p. 366. Rosmini elenca una lunga serie di limiti che condizionano l'esercizio della libertà umana. Cfr. *ivi*, pp. 366-423.

³⁰ G.P. SOLIANI, *Essere ideale, libertà, arbitrio. Rosmini e il legame tra nominalismo e volontarismo*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 106.

³¹ *Ivi*, p. 108.

potenza cieca che pretende di imporre sé stessa sia in campo morale che giuridico». ³²

Ferdinando Bellelli elabora una biografia concettuale di Rosmini, presentando una dimensione della «fenomenologia di Gesù, che tenga conto della prospettiva anagogica in chiave di nuzialità trinitaria». ³³ Il testo, più che fornire esaustive risposte, apre a molteplici domande. Il relatore, agganciandosi al 'sintesismo nel sintesi', già egregiamente spiegato da Staglianò, ³⁴ rimanda alla differenza tra *similitudine* e *immagine*; differenza che in Rosmini viene spiegata distinguendo il *lume* naturale da quello soprannaturale. Mentre il lume naturale iniziale, vale a dire l'idea dell'essere, è solo riflesso del Verbo, e quindi si manifesta come *similitudine* di Dio, il lume soprannaturale è lo stesso Verbo, essere in sé completo, che si rivela pertanto come vera *immagine* di Dio. ³⁵ Si abbandona il *topos* 'analogia Dei', e si assume quello di 'analogia hominis': Dio è comprensibile non mediante la struttura *ontologica triadica* (*sintesismo dell'essere*), ma, al contrario, tramite la 'pro-afezione' specifica dell'antropologia, declinata nei suoi aspetti psico-affettivi ('sintesismo nel sintesi'). Tale dinamica porta a riflettere sulla *inseità della creazione*, per cui, nel battesimo, il credente, in forza della grazia, assume in sé la natura divina e viene elevato alla partecipazione della stessa vita soprannaturale.

Ecclesialità

Fulvio De Giorgi porta la formazione di Rosmini da un piano regionalistico ad uno eminentemente universale. L'apice di questa evoluzione si verticalizza nella prolusione funebre del *Panegirico di Pio VII*. Il periodo universitario lascia gli influssi della Restaurazione sul pensiero del Roveretano, tanto che, nel *Panegirico*, ne ritroviamo alcuni temi fondamentali, come l'anti-cesarismo, quale velatura di un proto-cattolicesimo liberale; la libertà d'Italia vista come gemella alla libertà della Chiesa; il ministero della Santa Sede coincidente con la missione di pace tra le nazioni. Chiaramente anti-giurisdizionalista, il *Panegirico* diviene una esplicita «critica ad ogni esorbitante intromissione oppressiva del potere temporale sul potere spirituale». ³⁶ Di contro, Rosmini attribuisce al grande Pontefice, intrepido dinnanzi al tiranno, l'amabile titolo di «Vicario del Dio della pace», ³⁷ e, in aggiunta, evidenzia «l'importanza che hanno gli intellettuali per la

³² Ivi, p. 114.

³³ F. BELLELLI, *Rosmini e la maior dissimilitudo della relatio subsistens che è la libertà (di Gesù) in quanto pro-afezione assoluta: tra le persone della Trinità e nell'inseità redentiva della creazione*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 119.

³⁴ STAGLIANÒ, *Libertà e antropologia teologica in Rosmini*, cit., p. 63.

³⁵ Cfr. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, cit., pp. 298-304.

³⁶ F. DE GIORGI, *Libertà, pace, fraternità nel Panegirico di Pio VII*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 143.

³⁷ Ivi, p. 146.

pace universale, per la loro influenza sulla religione, sugli Stati e sulla pubblica felicità». ³⁸ Questo anelito ad una pace universale è in singolare sintonia con il concetto di fratellanza universale, espresso dal Manzoni, ed anche in perfetto accordo con l'auspicio del Tommaseo a favore della "pacifica milizia delle arti e delle scienze", la cui missione innovatrice poggia «sopra tre grandi elementi di unità [...]: l'istruzione, la religione, l'amore». ³⁹

Sempre nel solco della storia diacronica, si giunge ad un punto di svolta con Paolo Marangon, il quale focalizza da subito la problematica in gioco: «Il libro *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* è probabilmente l'opera più nota e controversa di Antonio Rosmini». ⁴⁰ Rosmini fa risalire il grave stato in cui versa il popolo di Dio, «addirittura al feudalesimo e alla connessa mondanizzazione della Chiesa». ⁴¹ Sebbene, come struttura politica, il feudalesimo sia, ormai, un evento storico, tuttavia il suo "spirito" sopravvive nelle «prerogative giurisdizionalistiche contenute sia nel codice napoleonico del 1804 sia in quello asburgico del 1811. Prerogative che il Roveretano aveva sperimentato sulla sua carne in varie occasioni». ⁴² Una volta indagata «la genesi storica della servitù della Chiesa», ⁴³ il testo aiuta a cogliere «le argomentazioni di Rosmini a favore della *libertas Ecclesiae*». ⁴⁴ L'"operetta" verrà messa all'Indice nel 1849:

Tuttavia il discorso non sarebbe completo se non si rilevasse almeno di sfuggita che, tra gli scritti inseriti nella sezione *Prose apologetiche*, le *Cinque piaghe* spiccano per la loro originalità: infatti l'"operetta" [...] è rivolta [...] a denunciare in modo accorato e a contestare con acume geniale un intero sistema di rapporti tra la Chiesa e gli Stati in una visione di amplissimo respiro, tanto che l'organicità e la concatenazione delle piaghe, come pure il ricondurle tutte a una causa "principalissima", dà effettivamente l'impressione di un vero e proprio "trattato". ⁴⁵

³⁸ Ivi, pp. 146-147.

³⁹ Ivi, p. 148.

⁴⁰ P. MARANGON, *Le Cinque piaghe come trattato apologetico sulla Libertas Ecclesiae*, in FERRO-NATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 149.

⁴¹ Ivi, p. 151.

⁴² Ivi, p. 152.

⁴³ Ivi, pp. 152-154.

⁴⁴ Ivi, pp. 155-159.

⁴⁵ Ivi, p. 161.

Giurisprudenza

La realtà giuridica «diritto di preoccupazione»,⁴⁶ in genere poco evidenziata, viene messa in luce da Michele Nicoletti, dal quale apprendiamo che in Rosmini «la prima legge è quella che restringe il potere del governo civile al regolamento della *modalità* dei diritti negando ad esso il potere di disporre del *valore* dei diritti stessi»;⁴⁷ tale legge si fonda sulla *libertà giuridica*, «la quale riassume in sé tutti i diritti umani»,⁴⁸ ed è promulgata per tutti i membri di uno Stato, compresi gli stranieri. Affinché tutti i diritti abbiano la medesima protezione, la società civile deve permettere la *libera concorrenza*, la quale non è, però, assoluta e illimitata; essa consente, tuttavia, di accedere al diritto di *proprietà*, la cui *utilitas* non inficia la giustizia, né il diritto. Diverso è, invece, il *diritto di preoccupazione*, contemplato per gli spazi pubblici e che consiste in un diritto di precedenza nell'utilizzo di suolo pubblico, qualora un cittadino abbia su di esso una precedente e regolare frequenza d'uso. Di particolare attualità è il *diritto di cittadinanza*, il quale non riguarda l'accesso ai beni “naturali”, ma ai beni “sociali”, tra i quali primeggia il diritto ad emigrare; tali beni non possono essere negati ad alcuno «purché co' giusti *modi d'acquisto*». ⁴⁹ Vale a dire che, per acquisire la cittadinanza, si richiede la condivisione dei *fini* e il contribuire, anche economicamente, alla comune vita sociale e amministrativa. Consapevole dei limiti umani anche nella gestione dei beni pubblici, Rosmini promuove un “Tribunale politico”, la cui funzione è quella «di proteggere i diritti di tutte le persone [compresi gli stranieri] dagli abusi del potere pubblico». ⁵⁰ Poiché nello *stato di natura* tutti gli uomini sono *persone giuridiche* di uguale diritto e dignità, va evidenziato che «i diritti del cittadino non coincidono affatto con i diritti dell'uomo», ⁵¹ dato che questi ultimi sono connaturali alla persona umana e quindi anteriori allo stato in società.

Ulteriori sviluppi giuridici sulla libertà, inseriti entro il concetto di “riconoscimento”, introducono un basilare confronto tra Hegel e Rosmini: Markus Krienke fa notare come Hegel, a differenza di Kant e Fichte, consideri lo stato di natura, dove gli individui si relazionano tra di loro, come autocoscienza individuale. Inoltre, l'individualità va deposta a favore dell'universalità perché è nello Stato che il singolo viene costituito come persona in grado di superare la propria autodeterminazione. Per Hegel, è nello stato di diritto, vale a dire nello spirito oggettivo, che

⁴⁶ NICOLETTI, *Cittadini e non cittadini: diritti universali e diritto di preoccupazione nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 163.

⁴⁷ Ivi, p. 164.

⁴⁸ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, II, libro IV, eds. M. NICOLETTI – F. GHIA, (28/A), Città Nuova, Roma 2015, p. 493.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ NICOLETTI, *Cittadini e non cittadini: diritti universali e diritto di preoccupazione nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 175.

⁵¹ Ivi, p. 174.

trova reale libertà l'autocoscienza del cittadino: costui, infatti, è nell'ambito giuridico statale che realizza il proprio *status* civico. Per Hegel, quindi, «quella giuridica è, pertanto, la principale forma di riconoscimento in quanto prescinde dal contenuto ed è incentrata sul *processo* del suo realizzarsi». ⁵² Posto inizialmente nell'amore, successivamente il riconoscimento viene concretato nel sapere assoluto, dove l'autocoscienza universale, in un riconoscimento del sé in un altro sé stesso, coglie la consapevolezza della propria libertà. Rosmini, invece, in linea con Kant, vincola la libertà nella moralità, e questo consente, seguendo Fichte, di acquisire nel reale la consapevolezza della propria libertà, per giungere, ora in sintonia con Hegel, ad una modalità comunitaria, ove l'aspetto storico-sociale va oltre l'individualità. Nel Roveretano, «il riconoscimento quale atto della volontà che presuppone la conoscenza dell'oggetto, ha come effetto l'amore e l'azione: segna l'inizio della morale stessa. È, dunque, l'atto intellettuale della conoscenza che produce l'obbligo morale del riconoscimento» ⁵³ e induce a rispettare i diritti altrui. Opportunamente, il relatore fa notare che «nella prospettiva hegeliana il bisogno di riconoscimento sfocia nella garanzia dello Stato. [...] In Rosmini, invece, esso trova garanzia nella religione come perfezionamento della morale». ⁵⁴

Oltre la modernità

Rimanendo nell'area noetica dei principi, Salvatore Muscolino offre una incisiva riflessione sul rapporto conflittuale tra il pensiero rosminiano e la Modernità filosofica e politica. Quest'ultima, soggettivista e razionalista, si radica nella Riforma protestante; di contro, Rosmini riporta la cattolicità alla sua originaria collocazione. Se la Chiesa, al presente, tenta un dialogo ambiguo con la modernità, oppure si immette nel solco politico-pauperistico contemporaneo, perdendo la sua connaturale libertà rispetto al secolare, il Roveretano prende le distanze da un liberalismo utilitarista ed edonista, e propone un "ideale di società civile" lontano «da quella concezione ispirata ai principi del secolarismo, diventata oggi dominante e che vorrebbe lo spazio pubblico come uno spazio "neutrale", indipendente ed autosufficiente rispetto alla religione». ⁵⁵ Chiarita la distinzione tra libertà negativa – come non interferenza – e quella positiva – come *self-perfection* – si scopre che la libertà dell'uomo, in Rosmini, è tensione verso la Verità, orientata alla carità ed è sciolta da opportunismi privatistici ed egoistici. Il personalismo rosminiano, «squisitamente "cattolico" e per nulla assimilabile all'individualismo liberale e al collettivismo

⁵² M. KRIENKE, *Libertà riconosciuta nel personalismo giuridico di Rosmini: oltre Kant ed Hegel*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 179.

⁵³ Ivi, p. 185.

⁵⁴ Ivi, p. 190.

⁵⁵ S. MUSCOLINO, *Libertà negativa o libertà positiva? La proposta "cattolica" di Rosmini*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 194.

socialista»,⁵⁶ tramite Agostino, recupera la teologia della storia dove domina sempre la conflittualità tra la *civitas Dei* e la *civitas hominum*, ma dove la libertà va definita solo «a partire dal bene e dalla giustizia di cui la Chiesa rimane la garante ultima».⁵⁷

Una duplice singolare interpretazione della libertà viene sintetizzata da Christiane Liermann Traniello, che mette a confronto due autori che hanno segnato la ricerca su Rosmini in ambito storico-sociale, i quali, pur conservando tratti comuni, seguono ognuno una propria linea metodologica, infatti «Pietro Piovani ha ricostruito in Rosmini i motivi della salvaguardia della libertà della persona contro ambizioni di onnipotenza dello Stato (moderno); Francesco Traniello è partito dal rosminiano richiamo alla libertà della Chiesa, chiamata Società religiosa, interpretata come garanzia di una società civile libera».⁵⁸ Per ambedue, l'autonomia di pensiero e la libertà sono centrali nella concettualizzazione del filosofo trentino. Se Piovani pone nella teodicea il fulcro delle indagini rosminiane, dal momento che il pensiero moderno, negando il peccato originale, pone l'origine del male nei meandri della società, e, rappresentandolo come “male sociale”, si focalizza sul tema politico delle disuguaglianze pauperistiche, Traniello, da parte sua, pone l'accento sulle differenti “*societates*” a cui l'uomo partecipa, e che Rosmini esamina, per giungere alla conclusione che la Chiesa deve conservare la propria autonomia e distinzione rispetto alla società civile, ma che non può rinunciare al proprio ruolo di guida morale, quale “madre di libertà”, esercitando una “*potestas indirecta*” sulla stessa società civile al fine di preservare in essa il costante monito della giustizia.

Liberalismo

Il rapporto Rosmini-Locke viene attentamente esaminato da Samuele Francesco Tadini, il quale nota con acume come Rosmini sia «l'unico filosofo dell'Ottocento italiano a comprendere il *dispositivo teoretico* lockiano e a rigorizzarlo, senza travisarne il senso più autentico».⁵⁹ Fondamentale, in Locke, è l'*intuizione* immediata dell'*Io concreto*, mediante il quale poter cogliere l'intuizione del sé, la conoscenza del mondo e di Dio, il riconoscimento della propria razionalità e l'esperienza dei propri diritti; grazie ad esso, l'*individuo esistente* non è mera astrazione, bensì «il soggetto, ad un tempo, di una “metafisica minimale” e di una “politica reale”»,⁶⁰ tanto che il

⁵⁶ Ivi, p. 197.

⁵⁷ Ivi, p. 202.

⁵⁸ C. LIERMANN TRANIELLO, *Il tema della libertà nell'opera di Antonio Rosmini. Rilettura di due interpretazioni classiche*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 206.

⁵⁹ S.F. TADINI, *La rigorizzazione rosminiana del liberalismo lockiano*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., pp. 215-216.

⁶⁰ Ivi, p. 217.

cogito ergo sum di Cartesio andrebbe declinato nel *sum ergo cogito* lockiano. Anche in Rosmini (*Filosofia del diritto*) risulta evidente il valore paradigmatico dell'*io concreto*, dove «l'individuo detiene una posizione prioritaria, ontologica e morale». ⁶¹ In ambedue i filosofi vi è la convinzione che Logica e Vangelo non sono in antitesi, e la Rivelazione non nega la razionalità, ma la completa, difatti, in Locke, «l'*Io concreto* ha uno scopo essenziale: *cercare la verità e viverla moralmente, cioè liberamente*»; ⁶² e in questa linea va letta anche la concezione personalistica rosminiana dove l'essere sussistente della persona si declina nella sua *libertà*. Stessa affinità tra i due si riscontra nella sintesi uomo-società in relazione a "*libertà-proprietà*"; Rosmini chiarirà, a sua volta, che, mentre «la *libertà personale* "è il principio formale di tutti egualmente i diritti", [...] la *proprietà* è il "principio della determinazione de' diritti"»; ⁶³ essenziale, pertanto, che la legge sappia tutelare e garantire l'esercizio libero e morale di ogni individuo.

Una attenta analisi di comparazione tra la rosminiana "giustizia sociale" e il tomista "diritto naturale", porta Maurilio Gobbo a riconoscere che i due concetti divengono in Rosmini il «criterio uniformatore del diritto costituzionale [... con le] sue componenti imprescindibili: bene comune, equità, dignità dell'essere umano e [...] bilanciamento tra diritti e doveri». ⁶⁴ Un confronto tra il testo rosminiano e la Costituzione irlandese del 1837 porta a riconoscere che nella *Costituzione secondo la giustizia sociale* è ravvisabile una bozza di stato liberale aperto ad un interessante modello di democrazia sociale; mentre in ambedue le Costituzioni vi è «il riconoscimento dei diritti fondamentali secondo natura e ragione», ⁶⁵ in cui la stessa "*invocatio Dei*" è parte integrante, quale "fonte sovraordinate". Tuttavia, come si riscontra anche nel costituzionalismo inglese, Rosmini inserisce il diritto naturale quale elemento fondante e sostanziale, che incorpora tutti i diritti umani e li preserva da ogni esuberanza del potere statale. Va fatto notare, da ultimo, che, in Rosmini, la struttura giuridica e costituzionale, ponendo al centro la persona e i suoi diritti, garantiti da un Tribunale politico, può essere definita con Capograssi un «ultimo atto d'amore». ⁶⁶

È ormai appurata – afferma, da parte sua, Alberto Mingardi – la capacità di Rosmini di cogliere metodo e caratteristiche della scienza economica, da cui consegue la sua convinzione che la "concorrenza" sia estremamente benefica sia al mercato, come anche all'emergere dei talenti individuali. In una sana civiltà occorre, secondo il Diritto di ragione, che resti intoccabile il

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 218.

⁶³ *Ivi*, p. 222.

⁶⁴ M. GOBBO, *Radici tomistiche, stato liberale e suggestioni democratiche nella Costituzione secondo la giustizia sociale. Brevi considerazioni circa il contributo di Antonio Rosmini al diritto costituzionale ottocentesco*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., pp. 226-227.

⁶⁵ *Ivi*, p. 228.

⁶⁶ *Ivi*, p. 236.

principio della libera concorrenza universale. Ma se per i beni comuni deve prevalere il diritto di pro-azione – l'utilizzo di antica data prevale sul nuovo –, il commercio, invece, deve essere esercitato da uomini liberi, perché lo Stato non deve assumere imprese lucrose, ma lasciarle alla libera concorrenza dei cittadini. Solo dove i talenti o i mezzi dei privati non sono all'altezza di un'opera, lo Stato se ne deve fare temporaneamente carico. Più articolato è il tema sui monopoli e i dazi, dato che per Rosmini «un sistema protezionistico è l'esito della “presunzione dei governanti”, che “mettono in ceppi” la natura»,⁶⁷ mentre anche a livello internazionale i monopoli non dovrebbero sussistere, e solo il libero mercato dovrebbe valutarne una eventuale introduzione a difesa dei prodotti nazionali.

Ad una “metafisica della libertà” va affiancata anche la “libertà civile”, il cui sbocco non può che essere la “libertà di Governo”; è questa una teoresi egregiamente esposta da Marta Ferronato, la quale si attiene alla sapiente filologia rosminiana di “richiamare i vocaboli al loro giusto significato”. Percorrendo le varie definizioni poste da Rosmini, la relatrice aiuta a cogliere l'esatta valenza di “libertà” e “sovranità”, “governo civile” e “società civile”, “politica” e “vero bene umano”. In un percorso diacronico, la relatrice porta a comprendere come, in Rosmini, la potenza formale della libertà nei singoli individui si debba poi concretizzare in libertà di governo, la quale, attuando il rosminiano “principio di passività”, fa uso di quella prudenza “completa” «nella quale sola risiede la pienezza della virtù morale, che attua la libertà, [... avendo ben chiaro che] non esiste giustizia senza libertà».⁶⁸

Conclusione

L'interessante panorama sviluppato nel volume *Profili della libertà in Antonio Rosmini* aiuta a cogliere i vari percorsi teoretici che emergono nei vari scritti rosminiani con riguardo alla libertà umana. Il testo, tuttavia, non scioglie uno dei dilemmi che da sempre stimolano e preoccupano il pensiero tanto filosofico-teologico che popolare: come si pone la libertà di fronte al *mysterium iniquitatis*? Rosmini sviluppa una ricerca encomiabile che consente di individuare nella libertà la maggiore delle potenze umane. La libertà permette all'uomo di scegliere in maniera totalmente autonoma e senza condizionamenti tra due volizioni opposte e contrarie.

Secondo il nostro giudizio, tuttavia, in Rosmini mancherebbe un ultimo e fondamentale tassello. Riconoscendo che la libertà rispecchia una situazione di totale autonomia e indipendenza di pensiero, nel Roveretano manca la risposta su quale sia la motivazione ultima che spinge l'uomo ad una scelta o ad un'altra. Vale a dire: nell'ultimo stadio, cosa porta l'uomo a prediligere il bene o il male, il soggettivo o l'oggettivo, l'amore o l'odio, la vita o la morte, l'*amor Dei* o l'*amor sui*? Nella Sacra Scrittura resta emblematica la posizione di Eva, la quale non viene tentata dal

⁶⁷ A. MINGARDI, «L'odiosità dei monopoli». *Appunti sugli aspetti liberistici del pensiero di Rosmini*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., p. 248.

⁶⁸ M. FERRONATO, *La libertà del governo in Rosmini*, in FERRONATO – PERATONER (eds.), *Profili della libertà in Antonio Rosmini*, cit., pp. 266-267.

serpente nelle realtà sensibili o sensuali, ma unicamente nella sfera intellettuale. Dal momento che Eva non era soggetta alla concupiscenza del peccato, perché possedeva ancora la grazia abituale, dobbiamo dedurre che la libertà, in Eva, non solo non era condizionata, ma era sostenuta e guidata dalla forza morale originaria, positiva e perfetta. Solo poco prima della decisione finale l'aspetto sensitivo irrompe, lasciando, in ogni caso, aperto un interrogativo («Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» Gen 3, 6). Cosa determina in Eva la scelta ultima e definitiva, ma esiziale? Da una parte vi è l'attrazione dei sensi ('buono', 'gradito'), ma dall'altra vi è un forte valore etico ('desiderabile per acquistare la saggezza'). Sia l'aspetto sensitivo, sia quello intellettuale intervengono nella decisione conclusiva. La scelta errata in Eva è determinata da una lettura distorta della realtà. In questo modo, il 'partito del serpente' – come si esprime Rosmini – ha sortito i suoi scopi mendaci.

Si può, tuttavia, tentare una plausibile risposta. Il serpente induce Eva ad un errore di valutazione, un giudizio intellettuale che viene subito dopo avvalorato dalla ingannevole conferma dei 'sensi' ('ingannevole' perché il 'vide' non consente ancora ad Eva di sapere se il frutto sia realmente 'buono' e 'gradevole'). Poiché la libertà ci pone di fronte ad un bivio, l'ultima scelta si realizza in base ad un 'giudizio'. Per non cadere nell'inganno, occorre procedere secondo un retto percorso logico. In primo luogo va tenuto presente che l'errore è sempre frutto di ignoranza, la quale impedisce di porre giudizi morali e razionali veritieri. In secondo luogo, dopo il peccato originale, l'uomo che vive regolarmente anche soltanto le virtù umane è in grado di porre corrette valutazioni sulla realtà, e colui che pratica con perseveranza la virtù e coltiva con costanza l'amore al bene (*verum et bonum convertuntur*) ha buone possibilità di conservare un equilibrio di giudizio e di esercitare la propria libertà nella 'spontanea' scelta razionale oggettiva, evitando così di cadere nei tranelli del *mysterium iniquitatis*. Una errata lettura del reale porta l'essere umano a non saper riconoscere e a confondere i differenti livelli esistenziali: quello umano e quello divino. L'uomo che acquisisce una consuetudine al male, perdendo la capacità di cogliere i propri limiti terreni e temporali, attribuisce al proprio 'livello naturale' una dimensione 'metafisica soprannaturale' che non gli appartiene. Da qui l'errore di giudizio e la scelta nefasta.

don_mario_pangallo@hotmail.com

(Pontificia Università Gregoriana)



Overtime

Nella sezione Overtime viene pubblicata, accompagnata da un saggio introduttivo di Paolo Marangon, una lettera inedita di Friedrich von Hügel ad Antonio Fogazzaro del 20 maggio 1907.



PAOLO MARANGON

DIMENTICARE IL MODERNISMO?

FORGET MODERNISM?

The aim of this introductory essay is to present and contextualize an important, unpublished letter from Baron Friedrich von Hügel to the writer Antonio Fogazzaro. Both correspondents were key figures in the modernist crisis that tore apart the Catholic Church and the pontificate of Pius X between the late nineteenth century and the beginning of the Great War.

Vi sono diversi modi, più o meno utili sul piano scientifico, di commemorare gli anniversari. Pubblicare un rilevante documento inedito, tratto direttamente dagli archivi, mi sembra una modalità significativa per fare memoria di due ricorrenze: l'uscita del romanzo *Il santo* dello scrittore vicentino Antonio Fogazzaro (5 novembre 1905) e la morte di uno dei protagonisti di quel periodo di storia della Chiesa cattolica e della cultura internazionale, ossia il barone Friedrich von Hügel (27 gennaio 1925). I due furono legati da profonda amicizia e, in modi diversi, ebbero un ruolo di primo piano in quel variegato movimento di riforma religiosa che tra l'ultimo decennio dell'Ottocento e il primo del Novecento è passato alla storia con il nome di modernismo.

1. L'apogeo della crisi modernista

Per comprendere la statura dei due intellettuali cattolici e il documento inedito che viene qui pubblicato è indispensabile contestualizzare brevemente il travagliato contesto religioso e culturale nel quale essi operarono e che la storiografia ha spesso definito come «crisi modernista».¹ Le radici affondano almeno nel XVIII e XIX secolo e toccano vari aspetti della vita della

¹ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* [1961], il Mulino, Bologna 1975³. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, contestualmente allo svolgimento e alla ricezione del Concilio Vaticano II (1962-1965), la letteratura critica sul «modernismo» è andata crescendo a dismisura, al punto che, dopo il citato studio di Scoppola, è di fatto quasi impossibile

Chiesa cattolica: l'esegesi biblica e l'introduzione del metodo storico-critico applicato ai vangeli e più in generale agli scritti del Nuovo Testamento, la storia dei dogmi, il rapporto controverso tra la Chiesa, i cattolici e la cultura del tempo, la struttura rigidamente gerarchica della compagine ecclesiale, la psicologia dell'atto di fede, il rinnovamento della prassi pastorale. Per farsi un'idea della percezione che lo scrittore Antonio Fogazzaro, già assunto a livello di celebrità internazionale dopo la pubblicazione del romanzo *Piccolo mondo antico* (1895), aveva sul declinare dell'Ottocento, quando era considerato il capofila del rosminianesimo negli anni della sua crisi più profonda, basta ricordare un passaggio conclusivo dell'articolo da lui pubblicato nella «Nuova Antologia» al culmine delle iniziative culturali promosse per commemorare il primo centenario della nascita del filosofo di Rovereto (1797-1897):

La conversione degli scribi, dei farisei e delle pecore che li seguono non è possibile finché da Roma spira un vento contrario a Rosmini, e sulle improvvise mutazioni del vento non è da contare. È invece verosimile che i cattolici migliori comincino a impensierirsi del decadimento intellettuale che si palesa nel cattolicesimo, come inesorabile conseguenza dell'opera di un partito attivo e violento nel confiscare la legittima libertà delle coscienze in ogni campo del pensiero e dell'azione, nel deificare, quando gli torna, le persone rivestite d'autorità ecclesiastica, nell'imporre alle turbe una rigida disciplina che accresce l'azione della moltitudine e annienta le iniziative individuali, nel proibir loro ogni importazione d'idee liberali, nel sostituire al ragionevole ossequio di San Paolo [cfr. Rom. 12,1 Vulg.] un ossequio servile. Tutto ciò tende a trasformare la Chiesa cattolica in una specie di vasto impero militare e protezionista, dove le scienze, le lettere, le arti sono condannate irremissibilmente alla miseria.²

In questo clima già fortemente polarizzato dalla questione rosminiana, soprattutto in Italia, uscivano a Parigi i due celebri *livres rouges* dell'abate Alfred Loisy, che aprivano la fase più acuta e drammatica della crisi modernista.³ Nelle intenzioni dell'autore, il biblista cattolico forse più prestigioso del tempo, la prima opera intendeva essere una vigorosa confutazione del saggio *Das Wesen des Christentums* pubblicato un paio d'anni prima da Adolf von Harnack, teologo

indicare oggi un'opera sintetica che, anche nella pluralità delle interpretazioni, risulti sufficientemente approfondita e completa in un orizzonte internazionale. Per un primo tentativo cfr. A. BOTTI - R. CERRATO (eds.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, QuattroVenti, Urbino 2000, pp. 925. Per farsi una prima idea della crisi cfr. M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

² A. FOGAZZARO, *Per Antonio Rosmini*, in «Nuova Antologia», 1° settembre 1897, ristampato in *Discorsi*, a cura di P. NARDI, Mondadori, Milano 1941, pp. 362-363.

³ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris 1902; ID., *Autour d'un petit livres*, Picard, Paris 1903. La traduzione italiana dei due libri rossi, con un ampio saggio introduttivo sul loro contenuto e la loro accoglienza, è reperibile in A. LOISY, *Il Vangelo e la Chiesa. Intorno a un piccolo libro*, a cura di L. BEDESCHI, Ubaldini, Roma 1975. La bibliografia sulle due opere e sul loro autore è molto vasta e non è questa la sede opportuna per menzionare anche solo gli studi più significativi.

protestante altrettanto famoso,⁴ ma ponendosi sul medesimo terreno storico-critico in molti ambienti cattolici essa subì una forte distorsione ermeneutica e fu interpretata come la sconfessione della divinità di Gesù Cristo e una insidiosissima erosione delle fondamenta stesse dei Vangeli e della Chiesa, al punto che, dopo l'elezione di Pio X al soglio pontificio, la Congregazione dell'Indice fu indotta, il 16 dicembre 1903, a proibire ben cinque opere dell'esegeta francese.⁵ L'irrigidimento difensivo della Santa Sede colpì due anni e mezzo dopo anche il romanzo *Il santo* di Antonio Fogazzaro che, pur ispirato da un sincero afflato mistico-cattolico, riecheggiava in parecchi punti, soprattutto nel famoso discorso del protagonista Benedetto al papa sui «quattro spiriti maligni entrati nel corpo della Chiesa», alcune tesi dei modernisti letti e apprezzati dallo scrittore negli anni immediatamente precedenti, tra i quali lo stesso Loisy, ma soprattutto il teologo inglese George Tyrrell.⁶ Tuttavia agli occhi della Santa Sede l'opera letteraria di Fogazzaro fu percepita come un vero e proprio salto di qualità nell'aggravarsi della crisi, perché faceva uscire il modernismo dalla ristretta cerchia degli specialisti, veniva ben presto tradotta in una decina di lingue, pubblicizzata su giornali e riviste di mezzo mondo e venduta al ritmo di migliaia di copie al mese, diventando per la pubblica opinione un vero e proprio manifesto del movimento riformatore.⁷ Lo straordinario successo internazionale del romanzo dovette preoccupare non poco Pio X, il quale già nel febbraio 1906 incaricò monsignor Giovanni Battista Lugari, assessore del Sant'Uffizio, di segnalare con una nota al segretario della Congregazione dell'Indice, il domenicano Thomas Esser, «il desiderio del S. Padre, espresso allo scrivente nella udienza dell'8 corr., che il libro venga proibito in vista degli errori che contiene [...] e specialmente della lega che va facendo attiva propaganda di tali dottrine valendosi di detto libro».⁸ Di lì a poco, il 5 aprile 1906, il romanzo fu iscritto all'Indice dei libri proibiti e Fogazzaro si sottomise al decreto in obbedienza alla disciplina ecclesiale, ma senza ritrattare la sua opera.

La preoccupazione del pontefice era senza dubbio eccessiva, ma non infondata. Don Romolo

⁴ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1900, raccolta di conferenze tenute a Berlino nel 1898-1899. Per una recente traduzione italiana cfr. ID., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003³.

⁵ I documenti della Congregazione dell'Indice e del sant'Uffizio sono ora disponibili in C. ARNOLD - G. LOSITO (eds.), *La censure d'Alfred Loisy (1903)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009.

⁶ A. FOGAZZARO, *Il santo*, Baldini & Castoldi, Milano 1905. Sul graduale e complesso coinvolgimento del romanziere nel movimento modernista si può vedere il mio P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, il Mulino, Bologna 1998. Sull'influsso preponderante di George Tyrrell cfr. S. VISINTIN, *Il modernismo di George Tyrrell e "Il Santo" di Antonio Fogazzaro: analisi dei motivi di una condanna*, in «Studia patavina», LIII, 2006, 2, pp. 483-502.

⁷ P. MARANGON, *Il successo mondiale de Il santo*, in A. CHEMELLO - F. FINOTTI (eds.), *Fogazzaro nel mondo*, Accademia Olimpica, Vicenza 2013, pp. 239-255.

⁸ MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, cit., p. 290, ma per comprendere il contesto e le molteplici ragioni della condanna possono tornare utili le pp. 270-294.

Murri, leader della neonata Lega democratica nazionale, aveva scritto poco dopo l'uscita del romanzo che i democratici cristiani avevano fatto al Santo di Fogazzaro «accoglienze lietissime».⁹ In realtà una vera e propria «lega» modernista organizzata, come si evince dalla nota di monsignor Lugari, non nacque mai, ma una fitta rete di legami e corrispondenze tra modernisti di varia sensibilità era operante da tempo a livello internazionale e il principale punto di riferimento di questa rete era il barone Friedrich von Hügel, uno degli spiriti più acuti e profondi del cristianesimo novecentesco, teologo e storico cattolico di riconosciuta e universale autorevolezza dentro e fuori il movimento, amico fidato di molti riformatori, tra i quali Loisy e Tyrrell, autore di numerosi e spesso audaci articoli sulle più importanti riviste di cultura religiosa in vari paesi, impegnato da anni nella stesura della sua monumentale biografia su santa Caterina da Genova.¹⁰

Mentre un decreto di condanna delle principali tesi moderniste tratte prevalentemente dalle opere di Loisy, Houtin, Tyrrell e Le Roy era in preparazione nelle segrete stanze del Sant'Uffizio¹¹ e stava prendendo forma, sotto la diretta supervisione di Pio X, anche l'enciclica *Pascendi*, che condannava il modernismo come «sintesi di tutte le eresie»,¹² Antonio Fogazzaro e Friedrich von Hügel contribuivano in vario modo alla nascita della rivista milanese «Il Rinnovamento», diretta dai giovani Antonio Aiace Alfieri, Alessandro Casati e Tommaso Gallarati Scotti, il cui

⁹ A. FOGAZZARO - R. MURRI, *Carteggio (1905-1909)*, a cura di P. MARANGON, Accademia Olimpica, Vicenza 2004, p. 15. Il volumetto illustra peraltro anche varie riserve di Murri nei riguardi del romanzo.

¹⁰ Anche sul barone von Hügel, austriaco di nascita e inglese di adozione, perfetto conoscitore di almeno quattro lingue (tedesco, inglese, francese e italiano), la letteratura critica è abbondante: basti citare qui l'ultimo, penetrante profilo del suo biografo più fedele, L.F. BARMANN, *Le moderniste comme mystique: le baron Friedrich von Hügel*, in G. LOSITO - C. TALAR (eds.), *Modernisme, mystique, misticisme*, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 205-244. La sua opera maggiore è lo studio *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and her Friends*, 2 voll., J.M. Dent & C., London 1908.

¹¹ Si tratta del decreto *Lamentabili sane exitu*, avviato già nel 1903 e pubblicato il 3 luglio 1907, che conteneva 65 proposizioni giudicate eretiche. Sui documenti preparatori e sul testo finale, con importanti saggi introduttivi, si veda C. ARNOLD - G. LOSITO (eds.), «*Lamentabili sane exitu*» (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011.

¹² Pio X, *Pascendi dominici gregis*, in «Acta Sanctae Sedis», XL, 1907, pp. 593-650. La citazione si trova alla p. 647. Nell'ampia bibliografia si vedano i contributi di O. WEISS, *La modernità al cospetto del giudizio della Chiesa*, in M. NICOLETTI - O. WEISS (eds.), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 161-190; M. GUASCO, *Pascendi (1907). Una valutazione storica*, in G. LOSITO (ed.), *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 43-54.

primo numero uscì all'inizio del 1907.¹³ Il periodico, avendo il cattolicesimo come punto di riferimento dichiarato, era aperto a un confronto libero tra le varie anime del modernismo e della cultura religiosa e filosofica contemporanea in uno spirito di onesta ricerca intellettuale e spirituale, ospitando articoli di Fogazzaro, von Hügel, Murri, Semeria, Gazzola, Buonaiuti, Boine, Caird, Vailati, Varisco e altri. Ma, dopo le condanne di Loisy e di Fogazzaro, i vertici della Santa Sede avevano ormai deciso di stroncare ogni anelito al temuto rinnovamento modernista della Chiesa, che ne avrebbe a loro giudizio minato le fondamenta. In questo modo, sullo sfondo dei documenti ufficiali in dirittura d'arrivo, si spiega la durissima lettera indirizzata dal prefetto della Congregazione dell'Indice al cardinale Ferrari, arcivescovo di Milano, in cui veniva espresso «il disgusto» dei padri della Congregazione «vedendo pubblicata da sedicenti cattolici una rivista notabilmente opposta allo spirito e all'insegnamento cattolico»:

Deplorano segnatamente – proseguiva la lettera – il turbamento che tali scrittori arrecano alle coscienze, e la superbia con la quale si atteggiavano a maestri e quasi a dottori della Chiesa. Ed è doloroso che, tra costoro che sembrano volersi arrogare un magistero nella Chiesa e far scuola al Papa stesso, si trovino dei nomi già noti per altri scritti dettati dal medesimo spirito, come il Fogazzaro, il Tyrrell, il Von Hügel, il Murri ed altri. E mentre in questa rivista uomini siffatti parlano con tanta albagia delle questioni teologiche più difficili e degli affari più importanti della Chiesa, gli editori la vantano *laica, non confessionale*, e vanno facendo distinzioni tra cattolicesimo ufficiale, e non ufficiale; tra i dogmi definiti dalla Chiesa quali verità da credere, e l'immanenza della religione negli individui. Insomma non si può dubitare che la rivista sia fondata con lo scopo di coltivare uno spirito pericolosissimo di indipendenza dal magistero della Chiesa, e la prevalenza del giudizio privato su quello della Chiesa medesima, ed erigersi in iscuola che prepari un rinnovamento anticattolico degli spiriti.¹⁴

È all'indomani di questo pronunciamento che si colloca la lettera inedita di Friedrich von Hügel ad Antonio Fogazzaro, pubblicata in edizione critica al termine dell'introduzione.

2. Il carteggio e la lettera di von Hügel

Il documento è importante anzitutto perché si tratta di una lettera confidenziale e riservata, al punto che non è dato conoscere neppure la risposta di Fogazzaro.¹⁵ Ma sono altri i motivi

¹³ Cfr. F. DE GIORGI - N. RAPONI (eds.), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Vita e Pensiero, Milano 1994, in particolare i saggi di Scoppola, Raponi e Traniello. Parecchi carteggi si trovano nella rivista «Fonti e Documenti», II (1973) e III (1974).

¹⁴ La lettera, datata 29 aprile 1907, fu resa nota dall'«Osservatore Romano» del 4 maggio e riprodotta integralmente nel quinto numero del «Rinnovamento», I, 1907, pp. 610-611, da cui cito.

¹⁵ Il carteggio tra Fogazzaro e von Hügel di cui disponiamo consta di 14 lettere del primo, conservate presso la St. Andrews University Library (Scozia), e di 11 del secondo, custodite dalla Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza. Già questa discrepanza, unita a incongruenze cronologiche

di maggiore interesse in un rapporto che appare di grande stima e amicizia reciproche. Benché nella lettera della Congregazione dell'Indice si alluda quasi certamente al *Santo*, là dove si parla di «costoro che sembrano volersi arrogare un magistero nella Chiesa e far scuola al Papa istesso», nella prima parte del suo scritto von Hügel richiama acutamente l'importanza di tre iniziative fogazzariane posteriori al romanzo: «En ce moment – afferma il barone – l'on poursuit en vous non seulement l'auteur du *Santo*, mais probablement plus encore l'inspirateur des trois œuvres parallèles. Le “Rinnovamento”, les traductions de Milan, et les *Letture*»,¹⁶ perché «déjà une seule de ces trois œuvres si bien conçues serait suffisante à vous attirer bien des ennuis». Spesso nella ricostruzione della crisi modernista la storiografia ricorda Fogazzaro quasi esclusivamente per *Il santo*, mentre qui un testimone diretto degli eventi sposta l'accento su tre iniziative dello scrittore che sono generalmente considerate minori o addirittura trascurate. Certamente esse non hanno la portata del romanzo, ma sono probabilmente interpretate dall'autorità ecclesiastica come segnali di un tenace diffondersi, in parte clandestino, di quella «lega» che Pio X tanto temeva e il cui sospetto trova conferma nelle ultime righe della citata lettera al cardinale Ferrari.

D'altro canto, accusando Fogazzaro e von Hügel di «coltivare uno spirito pericolosissimo di indipendenza dal magistero della Chiesa, e la prevalenza del giudizio privato su quello della Chiesa medesima, ed erigersi in iscuola che prepari un rinnovamento anticattolico degli spiriti», il prefetto della Congregazione dell'Indice, cardinale Andreas Steinhuber, non si avvede di far di ogni erba un fascio, perché la lettera del barone attesta inequivocabilmente uno spirito opposto: non solo riconosce al pronunciamento del prefetto la saggezza di aver nominato solo quattro nomi noti risparmiando i giovani direttori del «Rinnovamento», ma dichiara privatamente a un amico, quindi nel modo più sincero, che «pur ma part, je ne veux rien dire, ni d'explication, de protestation ou de retractation; je suis bien sûr que, pour autant le Saint Père y es ten cette affaire, son action aura été determine par les plus pars et les plus respectables motifs. Nous seron, avec l'aide de Dieu, sereins et généreux en presence d'âmes bonnes et dévouées même si ells ne nous comprennent par du tout».

Certamente in quel tornante drammatico della storia della Chiesa la maggior parte dei modernisti reagiscono alle condanne in ben altra maniera, ma è raro trovare in circostanze come questa uno spirito cattolico così cristallino e una tale larghezza di cuore. Confermato, per la sua parte, anche dal Fogazzaro non solo attraverso la sottomissione alla proibizione del *Santo*, ma anche nella corrispondenza privata con la figlia Gina, preoccupata dal riflesso negativo che la nuova condanna poteva avere sulle sue figlie:

Certo – confida lo scrittore – l'autorità ecclesiastica, usando poi anche forme tanto nuove, mette i

e contenutistiche, induce a ritenere che la corrispondenza non sia completa. Le lingue usate sono il francese e l'italiano. Le lettere dello scrittore al barone sono state esaminate e pubblicate da L. BEDESCHI, *Fogazzaro e il modernismo in un carteggio di von Hügel*, in A. AGNOLETTI - E.N. GIRARDI - C. MARCORA (eds.), *Antonio Fogazzaro*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 327-350. Alcuni brani delle risposte del barone sono stati da me utilizzati nel mio *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, cit.

¹⁶ Si veda più sotto le note 5, 6 e 7 della lettera, esplicative di queste iniziative.

fedeli in un imbarazzo grave. Puoi dire alle tue figliuole che la Congregazione non è infallibile e che neppure il «Rinnovamento lo è; che quanto avviene è regolato dalla Provvidenza per il trionfo finale (questo è infallibile) della verità; che lo domandino a Dio nelle loro preghiere; che di questo argomento parlino il meno possibile.¹⁷

Non credo che tali affermazioni abbiano bisogno di interpretazioni o commenti.

paolo.marangon@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

¹⁷ Lettera di Antonio Fogazzaro alla figlia Gina, 8 maggio 1907, in «*Gina mia carissima*». *Carteggio tra Antonio Fogazzaro e sua figlia (1875-1910)*, a cura di G. BRIAN, Accademia Olimpica, Vicenza 2025, p. 469. Si noti che questa risposta precede quella di von Hügel.





FRIEDRICH VON HÜGEL

LETTERA INEDITA DI FRIEDRICH VON HÜGEL AD ANTONIO FOGAZZARO, 20 MAGGIO 1907

Biblioteca Civica Bertoliana (Vicenza, Italia) – C. Fo., b. 19, pl. 109

Lettera inedita di Friedrich von Hügel ad Antonio Fogazzaro, 20 maggio 1907

13 Vicarage Gate, Kensington, London, W

le 20 mai 1907

Confidentiel

Cher et vaillant Monsieur et honoré Ami,

Fort pris par toute sorte de labeurs et de soucis, et bien convaincu que nous ne sommes nullement à la fin de nos anxiétés, nos peines, et nos lutes ecclésiastiques, – nous ne sommes pas même encore bien sûr, pas même à l'apogée¹ – je veux, tut de même, vous écrire quelques mots sur deux points connexes, – mais don't l'un suggère une expression de sympathie, et l'autre requière la formulation d'une question.

1. Je voudrais donc encore une fois, à l'occasion de cette affaire du "Rinnovamento",² vous affirmer mon respect, ma sympathie, ma gratitude pour tout ce que vous faites, luttiez, et souffrez pour les intérêts les plus certains, les moins compris, de la religion et de l'Eglise en notre pauvre monde actuel. Et je voudrais ajouter que si j'avais à être censuré, je ne voudrais point avoir une meilleure compagnie que la vôtre.³ Mais j'ai bien compris qu'ils en veulent surtout à vous. Car, en et pour l'Italie surtout, vous avez fait bien plus d'œuvres largement influents que moi; et enc

¹ Il barone, sempre ben informato, era già a conoscenza della imminente pubblicazione del decreto *Lamentabili sane exitu* da parte del Sant'Uffizio (3 luglio 1907) e dell'enciclica di Pio X *Pascendi Dominici Gregis* (8 settembre 1907), i documenti più autorevoli di condanna del modernismo.

² All'inizio del 1907 era uscito a Milano il primo numero del «Rinnovamento», diretto da Antonio Aiace Alfieri, Alessandro Casati e Tommaso Gallarati Scotti. La «questione» cui si riferisce von Hügel è la lettera di condanna della rivista indirizzata dal prefetto della Congregazione dell'Indice, Andrea Steinhuber, al cardinale di Milano Andrea Ferrari e resa nota dall'«Osservatore Romano», 4 maggio 1907. Cfr. qui il saggio introduttivo.

³ Nella lettera, appena citata, del cardinale Steinhuber, Fogazzaro e von Hügel erano entrambi censurati dal prefetto.

e moment l'on poursuit en vous non seulement l'auteur du *Santo*,⁴ mais probablement plus encore l'inspirateur des trois œuvres parallèles. Le "Rinnovamento",⁵ les traductions de Milan,⁶ et les *Letture*,⁷ Déjà une seule de ces trois œuvres si bien conçues serait suffisante à vous attirer bien des ennuis. –

Votre consolation sera que le bien à faire est immense; et qu'il ne pouvait se faire sans plus ou moins précisément le ennuis qui s'effondrent maintenant sur nous tous, et spécialement sur vous. –

Et, pur ma part, je cru que c'était bien et juste des autorités Romaines si elles nommaient quelqu'un, de nommer non ces chers jeunes, mais les deux laïques les plus âgés, et les deux ecclésiastiques écrivant sous leur propre nom⁸. – Amen: pur ma part, je ne veux rien dire, ni d'explication, de protestation ou de retractation; je suis bien sûr que, pour autant le Saint Père y est en cette affaire, son action aura été déterminée par les plus pures et les plus respectables motifs. Nous serons, avec l'aide de Dieu, sereins et généreux en présence d'âmes bonnes et dévouées même si elles ne nous comprennent par du tout.

2. Et puis je voudrais vous demander s'il y aurait quelque chose à faire pour assurer à ces vaillants jeunes lutteurs qu'ils restent fournis avec une suffisance d'écrits de Catholiques pour

⁴ Il romanzo modernista di Antonio Fogazzaro, pubblicato il 5 novembre 1905 presso la casa editrice milanese Baldini & Castoldi.

⁵ Vedi nota 2.

⁶ Si riferisce alla *Lettera confidenziale a un professore di antropologia*, scritta e pubblicata da George Tyrrell in Inghilterra già nel 1904, tradotta e diffusa in opuscolo anonimo dal Fogazzaro e da Piero Giacosa verso la fine del 1905, ma di cui apparve un'agile sintesi su «Il Corriere della Sera», 1° gennaio 1906.

⁷ Così descrive l'iniziativa Fogazzaro in una lettera al barone del 28 novembre 1905: «La mia idea sarebbe di fondare una istituzione di *Letture* come ne ha l'Inghilterra per la diffusione dell'alta cultura religiosa. Si terrebbero presso una o l'altra Università italiana, annualmente, tre o quattro conferenze che poi verrebbero stampate e diffuse. Il comitato dirigente sarebbe composto di cattolici ma potrebbe chiamare anche oratori non cattolici» (L. BEDESCHI, *Fogazzaro e il modernismo in un carteggio di von Hügel*, in A. AGNOLETTI - E.N. GIRARDI - C. MARCORA [eds.], *Antonio Fogazzaro*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 340). La prima tornata delle *Letture* si aprì il 24 e 25 aprile 1907 a Torino con due conferenze di Piero Giacosa sulle *Origini biologiche della coscienza religiosa*. Disapprovate pubblicamente dal cardinale Ferrari in una lettera del 10 maggio 1907, le *Letture* furono definitivamente sospese dopo la lettera pastorale dei vescovi lombardi uscita nell'estate del 1908 («Foglio Ecclesiastico per la Diocesi di Milano», XII, 1908, pp. 242-250).

⁸ I due laici più anziani, nominati nella lettera del cardinale Steinhuber pubblicata dall'«Osservatore Romano» il 4 maggio 1907, erano appunto Fogazzaro e von Hügel, mentre i due ecclesiastici erano Romolo Murri e George Tyrrell: i due italiani e i due inglesi più autorevoli e influenti rispettivamente nel modernismo italiano e in quello britannico.

ces nos du, pendant ces mois sûrement si difficiles après cette censure. Je vais tâcher le leur procurer encore quelques rédacteurs distingués Protestants; et certains Prêtres pourront continuer d'écrire pour eux, quoique sans signatures ou sous des pseudonyms. Mais il semble evident qu'outre ces deux classes d'écrivains et la troisième, la plus prolifique, constituée par à Milan-même, qu'il leur faudra, assez impérieusement, des écrivains laïques catholiques et qui voudront signer. Vous, cher Monsieur, le ferez-vous? Ce n'est pas par miserable curiosité que je demande; c'est (entre nous) parce que je voudrais me decider moi-même en ce point⁹. Je suis si pris autrepars, que je ne crois pas pouvoir, en aucun cas, leur faire quelque chose de bien tôt; mais je me suis déjà refuse intérieurement à toute decision contre des contribution eventuelles à leur Revue. Il est clair cependant que, plus grand est le nombre des laïques catholiques pratiquants et fervents, qui s'engageraient de la sorte, plus facile serait un tel acte, et plus aussi chacun serait à l'abris, – non des censures ecclésiastiques, mais de ce qu'elles fassent une impression nuisiblement forte sur les âmes que nous voulons gagner ou, au moins garder. Ne pourriez-vous pas, cher Monsieur, determiner un certain nombre de "vieux" cat[holiques] laïcs it[aliens], à se laisser annoncer comme écrivant là? Et je tâcherais d'en gagner de même en France et en Angleterre. Mais il est clair comme le jour que, surtout pour le moment, la Revue doit être très modérée, très prudente. Et peut-être vaudrait il mieux que seulement le minimum nécessaire à indiquer discrètement qu'elle vit encore se montre[r] sous sa couverture, ou autrement, pour le reste de l'année.

En tout cas veuillez bien garder le secret de cette lettre (je pense spécialement au point n° 2); me pardonner si je vous derange; et croire toujours à mon très sincere et respectueux attachement à travers les lutes et les souffrances, en et pour l'Eglise.

J'ai maintenant une fille Carmélite: c'est une belle et large âme.

Fréd[éric] de Hügel

Que la réponse des jeunes hommes aux cardinaux Ferrari et Steinhuber est belle et très sage, très forte. Je les en ai déjà sincèrement félicité. Puissent ils jusqu'au bout, – celà n'est rien de banal, rien de facile, – nous le verrons, les yeux pleins de peines et d'étonnement, – allier ainsi tout ce qu'il y a de beau et de catholique en leurs âmes fraîches et indomptées. Amen.

⁹ La risposta del Fogazzaro a questa domanda non si trova nelle lettere pubblicate da Lorenzo Bedeschi, probabilmente perché lo scambio di opinioni su questo punto doveva rimanere riservato, come si legge più avanti. Rimane il fatto che lo scrittore veneto, già condannato per *Il Santo* e già autore di due scritti usciti nei primi numeri del «Rinnovamento», decise alla fine di non pubblicare sul periodico milanese *La parola di don Giuseppe Flores*, che pure aveva inizialmente destinato alla rivista. Diversa fu la scelta del barone, che non interruppe la sua collaborazione, come chiarisce nelle righe successive.

