

SE L'UNO È L'ALTRO

ONTOLOGIA E INTERSOGETTIVITÀ IN ANTONIO ROSMINI

STUDIO SULLA FORMA MORALE DELL'ESSERE COME LUOGO DI INCONTRO DEI SOGGETTI

Emanuele Pili

Supervisor:

Chiar.mo Prof. Letterio Mauro

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI	p. 5
INTRODUZIONE	p. 7
1. Una ricerca annunciata	p. 7
CAPITOLO I. ORIZZONTE SAPIENZIALE E COMUNIONALE	p. 11
1. Rileggendo l'idea di sapienza	p. 11
1.1. <i>Logica sapienziale e dinamica comunionale</i>	p. 23
2. Il rapporto tra filosofia e teologia	p. 38
2.1. <i>L'unità nella distinzione</i>	p. 40
2.2. <i>La distinzione nell'unità</i>	p. 46
2.3. <i>Il progetto di un'ontologia trinitaria</i>	p. 48
3. L'amicizia negli anni della formazione	p. 58
3.1. <i>Le lettere tra il 1813 e il 1819</i>	p. 59
3.2. <i>«Delle laudi dell'amistà» e il «Dialogo tra Cieco e Lucillo»</i>	p. 76
Appendice I – Dialogo tra Cieco e Lucillo	p. 77
Appendice II – Delle laudi dell'amistà	p. 99
CAPITOLO II. ESSERE E PERSONA	p. 109
1. Le tre forme dell'essere e il loro sintesiismo	p. 109
1.1. <i>Ripensare l'indagine sulle categorie</i>	p. 109
1.2. <i>Fecondità dell'essere uno-molti</i>	p. 116
1.3. <i>Ideale, reale e morale</i>	p. 119
1.4. <i>L'esistenza di Dio</i>	p. 126
1.5. <i>La legge del sintesiismo ontologico</i>	p. 132
2. L'essere morale	p. 134
2.1. <i>I contesti e le definizioni</i>	p. 135
2.2. <i>Moralità e interpersonalità</i>	p. 155

CAPITOLO III. TRA TRADIZIONE E MODERNITÀ	p. 161
1. L'itinerario	p. 161
2. Il pensiero antico e tardo-antico	p. 163
2.1. <i>Platone, alla ricerca dell'oggetto per sé</i>	p. 164
2.2. <i>Aristotele e la perfezione della natura umana</i>	p. 167
2.3. <i>Gli Stoici: ragione, virtù e felicità</i>	p. 171
2.4. <i>Cicerone, tra morale stoica e principio sociale</i>	p. 176
2.5. <i>Agostino: il principio morale e la carità evangelica</i>	p. 181
2.6. <i>Altri Padri: dalla virtù all'amore che «in alterum tendit»</i>	p. 188
3. Il pensiero medievale	p. 191
3.1. <i>Tommaso d'Aquino: bene, riconoscimento e virtù</i>	p. 191
3.2. <i>La scuola francescana: non contraddizione e «apex mentis»</i>	p. 197
4. Il pensiero moderno	p. 201
4.1. <i>Bentham e l'utile nelle relazioni umane</i>	p. 202
4.2. <i>Smith e Mackintosh: il conflitto degli interessi e la simpatia</i>	p. 205
4.3. <i>Romagnosi: incivilimento, moralità e felicità</i>	p. 211
4.4. <i>Cousin: interiorità ed exteriorità, sacrificio, nozione di Dio</i>	p. 215
4.5. <i>Pini: la perfezione morale come vita trinitaria</i>	p. 221
5. Il mondo tedesco: Kant e Fichte	p. 226
5.1. <i>Kant: autonomia morale e intersoggettività</i>	p. 230
5.2. <i>Fichte: non c'è Io senza l'altro</i>	p. 236
5.2.1. L'uomo-sostanza, l'Io-accidente	p. 242
5.2.2. Alterità e coscienza	p. 245
5.2.3. Autocoscienza e ferita dell'altro	p. 246
5.2.4. Continuazione: la persona come «relazione sussistente»	p. 250
CAPITOLO IV. INOGGETTIVAZIONE E RECIPROCIÀ	p. 255
1. Ricapitolazione e ripresa	p. 255
2. Nella logica dell' <i>inaltrarsi</i>	p. 256
3. Il <i>quid est</i> dell'inoggettivazione	p. 259
4. I livelli dell' <i>inaltrarsi</i>	p. 262
4.1. <i>Nell'oggetto (inoggettivazione oggettiva)</i>	p. 264

4.2. <i>Nel soggetto (inoggettivazione soggettiva)</i>	p. 267
4.2.1. In sé (d'identità)	p. 267
4.2.2. Nell'altro (di diversità)	p. 270
4.3. <i>Nell'Altro (inoggettivazione oggettivo-soggettiva)</i>	p. 274
5. Perdersi per ritrovarsi	p. 281
5.1. <i>Impersonalità e negazione</i>	p. 281
5.2. <i>La reciprocità intersoggettiva?</i>	p. 296
6. Sul luogo della reciprocità	p. 302
6.1. <i>L'evento del sorriso</i>	p. 304
6.2. <i>L'unione sessuale</i>	p. 313
BIBLIOGRAFIA	p. 323

SIGLE E ABBREVIAZIONI

OPERE DI ANTONIO ROSMINI

ENC	Edizione Nazionale (promossa da Enrico Castelli) e Critica (promossa da Michele Federico Sciacca) delle Opere di Antonio Rosmini, a cura del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Roma
ASSM	<i>Antropologia in servizio della scienza morale</i>
AS	<i>Antropologia soprannaturale</i>
DN	<i>Del divino nella natura</i>
<i>Prin. supr. Met.</i>	<i>Del principio supremo della Metodica</i>
CP	<i>Delle cinque piaghe della Santa Chiesa</i>
EC	<i>Epistolario completo</i>
FD	<i>Filosofia del diritto</i>
IF	<i>Introduzione alla filosofia</i>
IVG	<i>Introduzione al Vangelo secondo San Giovanni</i>
<i>Soc. fin.</i>	<i>La società e il suo fine</i>
<i>Let. I</i>	<i>Lettere I: 2 giugno 1813 - 19 novembre 1816</i>
<i>Let. II</i>	<i>Lettere II: 27 novembre 1816 - dicembre 1819</i>
L	<i>Logica</i>
NS	<i>Nuovo Saggio sull'origine dell'Idee</i>
PSM	<i>Principi della scienza morale</i>
PS	<i>Psicologia</i>
SSCC	<i>Saggio storico critico sulle Categorie</i>
<i>St. Sist. Prin. Mor.</i>	<i>Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale</i>
<i>Teod.</i>	<i>Teodicea</i>
T	<i>Teosofia</i>
TCM	<i>Trattato della coscienza morale</i>

ALTRI AUTORI

- De Trin.* AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*
S.Th. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*

ALTRE RACCOLTE DI TESTI

- Denz.* Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
PG Patrologia Graeca (J.P. Migne), Paris
PL Patrologia Latina (J.P. Migne), Paris

INTRODUZIONE

1. *Una ricerca annunciata*

Nella seconda edizione del suo *Essere e Verità in Antonio Rosmini*, Tina Manferdini, mentre discute la nozione rosminiana dell'essere, lamenta che Rosmini non abbia colto a sufficienza la tematica dell'intersoggettività. Eppure, in nota, la studiosa sente l'esigenza di specificare quanto è venuta a scrivere nel testo, poiché, se è vero che

«Rosmini non si sarebbe soffermato quanto sarebbe stato desiderabile su questo aspetto intersoggettivo [...], ciò non significa che nelle implicazioni del suo pensiero non vi siano rilevanti elementi suscettibili di uno sviluppo in questo senso: basta considerare la sua dottrina della pluralità ontologica e, più specificatamente, la dottrina della inoggettivazione. [...] Il suo pensiero non può non comportare [... l'] importante aspetto tematico [dell'intersoggettività], sia pure nell'implicito. La pluralità degli enti intellettivi, coesenziali e fondati nell'unicità dell'oggetto, è richiesta dal carattere intrinseco di un discorso filosofico, come quello rosminiano, il quale culmina [...] nella valorizzazione di quell'esperienza in cui la sapienza trova la sua più aderente attuazione, cioè l'esperienza della carità nella quale la comunicazione tra le persone si realizza nel suo più elevato grado»¹.

In poche parole, Manferdini riesce a disegnare sia i problemi, sia le possibilità insiti in una ricerca sull'intersoggettività in Rosmini. Ad un primo sguardo, il lavoro pare azzardato, specie se è portato avanti con la convinzione di trovare nell'autore le

¹ T. MANFERDINI, *Essere e verità in Antonio Rosmini*, ESD, Bologna 1994², pp. 63-65, nota 30.

stesse argomentazioni o le stesse dinamiche che si sono venute affermando nella contemporaneità filosofica. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, se si scivola dentro il ritmo del pensare rosminiano, non di rado emergono spunti, riferimenti, se non vere e proprie argomentazioni e teorie che paiono andare nella direzione opposta a quella che, inizialmente, sembrava l'unica strada possibile.

L'opera rosminiana, in effetti, non ha come suo preciso intento quello di mettere a tema la relazione tra soggetti; tuttavia, chi legge gli scritti di Rosmini è portato a domandarsi che ruolo abbia questa tematica, come se restasse una realtà all'ombra delle molteplici vie speculative aperte e percorse dal pensatore italiano. Nella sua introduzione a Rosmini, Michele Dossi giunge ad affermare che, per alcuni aspetti, «la filosofia dialogica del Novecento ha in Rosmini un grande, per quanto spesso ignorato, precursore»². Al di là della categoria di “precursore”, mai perfettamente centrata da un'angolatura storiografica, è vero che la sensibilità filosofica contemporanea ha favorito una riscoperta dell'elemento intersoggettivo nell'opera di Rosmini, tanto che – già a metà degli anni Sessanta del secolo scorso, dietro l'impulso dell'esistenzialismo e del personalismo – Giuseppe Beschin ha sostanzialmente aperto questo ambito di studio con il suo *La comunicazione tra le persone nella filosofia di A. Rosmini*³.

Questo lavoro rappresenta un primo e significativo punto di riferimento che, tra i suoi notevoli meriti, ha avuto quello di mettere in evidenza come l'intersoggettività sia un argomento non solo presente, ma rilevante e, quindi, degno di essere approfondito. La presente ricerca, pur debitrice a Beschin, avrà però un andamento diverso e, nel medesimo tempo, più profondo, perché tenta un lavoro di scavo dei testi che, non di rado, come dice Manferdini, deve far emergere ciò che rimane implicito e, in secondo luogo, coniugarlo con quanto già c'è di esplicito, al fine di mostrare le diverse sfumature che il pensiero rosminiano via via assume.

² M. DOSSI, *Il santo proibito*, Il Margine, Trento 2007, p. 72.

³ G. BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1964.

Il modesto risultato a cui siamo giunti è proposto nelle pagine che compongono questo studio. Da un punto di vista metodologico, si è scelto di partire dalle ultime opere rosminiane, nella convinzione che è solo proiettandosi – per così dire – *in cacumine montis* che si guadagna una prospettiva d'insieme sull'intera produzione di Rosmini. È chiaro, tuttavia, che non abbiamo considerato solo l'incompiuta *Teosofia*; anzi, nel corso della ricerca si vedrà che – a seconda dei problemi e dei contesti – gli scritti di riferimento cambiano, e si procederà a ritroso fino a toccare il *Nuovo saggio sull'origine dell'Idee*. Ciò che rimane ben fermo, invece, è l'oggetto formale della ricerca, che sono le pagine consacrate da Rosmini alla cosiddetta facoltà dell'inoggettivazione, o dell'*inaltrarsi*, come quel luogo dove, massimamente, ci è sembrata più vivida la propensione allo sviluppo di un pensiero dell'intersoggettività. Nonostante il fatto che l'analisi di questa fondamentale articolazione della teoresi rosminiana sia collocata solo nell'ultimo capitolo, essa rimane presente sullo sfondo di tutti gli altri momenti della ricerca, che – di fatto – vanno letti come un graduale avvicinamento ad essa, perché ne mostrano i contesti, le possibili fonti e i confronti in cui la riflessione sul morale e sull'*inaltrarsi* è venuta a maturare. Più in generale, infatti, siccome il compimento dell'inoggettivazione richiede di essere collocato all'interno della riflessione sulla terza forma dell'essere, ossia il morale, si è scelto di indirizzare lo studio nel più ampio orizzonte dell'ontologia morale rosminiana.

Nel corso del lavoro, i lemmi intersoggettività e interpersonalità – di per sé assenti in Rosmini – riceveranno, per adattarsi alle sue opere, diversi significati, che è bene esplicitare fin da ora⁴. (1) In un primo senso, assai generale, intersoggettività può indicare la strutturale apertura di un soggetto agli altri; (2) secondariamente, essa rinvia

⁴ Intersoggettività e interpersonalità sono termini che, certamente, possono rinviare a contesti differenti. In questo lavoro, tuttavia, essi possono essere scambiati senza generare rilevanti oscillazioni di significato. Si rammenti, peraltro, che lo stesso Rosmini definisce la *persona* – in alcune delle sue definizioni – come un *soggetto* dotato di caratteristiche peculiari (cfr. ASSM, n. 833: «[...] la differenza fra soggetto e persona si è quella che corre fra il genere e la specie [...]. Sicché la persona non è che una classe di soggetti la più nobile, quella de' soggetti intellettivi»).

al movimento di un soggetto verso un altro; (3) e infine, essa esprime l'interazione e la reciprocità tra un soggetto e un altro. Si tenga conto, però, che – in diverse occasioni – il termine assume un (4) quarto significato, quand'esso viene adoperato per definire la relazione di un soggetto con l'Altro che è Dio in persona. Ora, ad ogni buon conto, il nostro lavoro riserva un precipuo interesse per il secondo e il terzo dei significati enunciati; tuttavia, seguendo i ragionamenti di Rosmini, esso dovrà tenere in considerazione anche gli altri.

Per quanto riguarda i contenuti, il *capitolo I* introduce a Rosmini attraverso tre momenti, con l'aggiunta di un'appendice: (1) il primo riguarda la concezione della Sapienza e la sua dimensione comunionale; (2) il secondo si concentra sul rapporto tra filosofia e teologia, in ordine allo sviluppo di una ontologia triadico-trinitaria; (3) il terzo ritorna sul tema dell'amicizia nelle lettere risalenti al periodo della formazione (1813-1819); (4) l'appendice, infine, propone la trascrizione di due manoscritti rosminiani del 1813: il *Dialogo tra Cieco e Lucillo* e il discorso *Delle laudi dell'amistà*. Il *capitolo II* tratteggia il contesto ontologico nel quale Rosmini forgia la sua riflessione sulle tre forme dell'essere, per poi addentrarsi nella nozione di essere morale, analizzandone contesti e definizioni. Il *capitolo III* è un percorso storico all'interno delle principali opere morali rosminiane, nel tentativo di indicare le fondamentali coordinate che aiutano a capire come viene a strutturarsi, anche ontologicamente, il pensiero morale di Rosmini. Il *capitolo IV*, infine, si sviluppa in tre momenti distinti: (1) il primo indaga la natura e i processi dell'inoggettivazione; (2) il secondo si sofferma su alcuni nodi teorici particolarmente importanti: l'abbandono di sé e la reciprocità intersoggettiva; (3) il terzo, coi guadagni emersi dalle pagine sull'inoggettivazione, indaga la natura del reciproco riconoscimento nell'evento del sorriso e nell'unione sessuale.

CAPITOLO I
ORIZZONTE SAPIENZIALE E COMUNIONALE

1. *Rileggendo l'idea di sapienza*

Se si volesse ricercare un perno attorno al quale ruota l'intero complesso dell'opera intellettuale e dello stesso percorso esistenziale di Antonio Rosmini, dovremmo tornare a considerare, senza ombra di dubbio, la sua idea di sapienza¹. Proprio verso quest'ultima, infatti, può essere ricondotta la totalità del lavoro – lo ribadiamo: intellettuale e non – per la quale il pensatore italiano, nell'arco della sua vita, si è contraddistinto, acquisendo un ruolo di primissimo piano nel panorama della filosofia italiana di ogni tempo.

Le pagine nelle quali Rosmini ha raccolto le sue meditazioni sulla sapienza sono rintracciabili in diversi suoi scritti, ma *Degli Studi dell'Autore* è probabilmente l'opera dove tali riflessioni ricevono una più compiuta organicità. Il testo, redatto nel 1850, ha carattere introduttivo e, dunque, non a caso, è stato inserito da Rosmini nella più ampia *Introduzione alla filosofia*. Qui, un pensatore ormai maturo intende avviare il lettore al faticoso e prezioso mestiere del pensare: le sue indicazioni – come egli stesso annota nella premessa al volume – «preparano e dispongono prossimamente la mente e l'animo di colui, che delibera d'applicarsi allo studio delle scienze filosofiche»². Non sfugga l'uso dei verbi *preparare* e *disporre* riferiti ai lemmi *mente* e *animo*. In Rosmini, infatti, il pensare è anzitutto un'esperienza per il darsi della quale occorre predisporci

¹ Nella medesima direzione, anche se in prospettiva più generale, segnaliamo – all'interno della vasta bibliografia rosminiana – il recente lavoro di S. SPIRI, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013, pp. 25-32. Cfr. anche ID., *La sapienza metafisica di Antonio Rosmini*, in U. MURATORE (ed.), *Antonio Rosmini: verità, ragione, fede. Attualità di un pensatore*, Edizioni rosminiane, Stresa 2009, pp. 161-195.

² IF, p. 9.

nel miglior modo possibile, coscienti delle sue possibilità e dei suoi limiti. Un'esperienza, nondimeno, che non resta legata solo alla mente, ma che si esercita nella comunione con l'animo, affinché essa si riveli come un'autentica *esperienza integrale* dell'essere umano. Forse, è proprio dietro a questa profonda esigenza che preme la ragione dello stile con cui Rosmini ha composto il suo testo. Già Giuseppe Carlotti, che ha curato un'ormai datata raccolta antologica dell'*Introduzione alla filosofia*, nel guidare alla lettura del discorso *Degli studi dell'Autore*, non poteva non sottolineare la presenza di «pagine bellissime, dove la profondità speculativa si associa al più commosso fervore mistico»³. L'espressione utilizzata è particolarmente indovinata e rende ragione dell'operazione di Rosmini, che in questo testo non solo delinea la propria idea di filosofia, non solo descrive la “via” (ossia il *methodos*) per giungere ad essa, ma anche porta a frutto quanto su ciò, nell'arco di una vita, ha maturato e fatto intimamente proprio. Basti ricordare, peraltro, che la sensibilità sapienziale si è in lui manifestata fin dalla fanciullezza, come opportunamente ricorda *La vita di Antonio Rosmini* di Giovanni Battista Pagani:

«Fu dunque stabilito in casa Rosmini, che sul finire dell'anno scolastico 1804 il piccolo Antonio dovesse recarsi alle pubbliche scuole ad apprendervi gli elementi della grammatica italiana. Avido com'era d'imparare, non è a dire come balzasse di gioia il fanciullo, appena gli venne comunicata la risoluzione dei genitori: corse nella biblioteca dello zio Ambrogio, ne trasse fuori alcuni grossi volumi e li dette al servitore, che glieli portasse alla scuola; e a chi gli domandava che volesse fare con quei libroni, rispondeva: “Imparare la sapienza”»⁴.

³ G. CARLOTTI, *I. Dal «Discorso degli Studi dell'Autore»*, in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, G. Carlotti (a cura di), Giuseppe Principato, Messina-Roma 1925, p. 27.

⁴ 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*, Arti grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959, v. I, p. 44. Il testo rimanda all'*Archivio rosmignano*, dove Clemente Alvazzi e Giacomo Molinari attestano che il fatto fu loro raccontato, nel 1838, dallo stesso Rosmini.

Al di là della precisa storicità dell'evento, che comunque è significativo rammentare, è innegabile che la ricerca rosminiana si sia da sempre collocata, ossia fondata e sviluppata, all'interno di un orizzonte sapienziale. Pertanto, riteniamo fondamentale che anche il nostro lavoro, studiando l'opera di Rosmini, si situi – per quanto possibile – nel medesimo orizzonte, per rileggerlo alla luce della propria indagine.

All'idea di sapienza è dedicata la terza parte di *Degli Studi dell'Autore*. Rosmini giunge a questo punto dopo un percorso nel quale ha inteso illustrare, sul piano introduttivo, che cosa avesse voluto fare nel complesso del suo lavoro intellettuale. Ora, invece, soffermandosi sull'idea di sapienza, egli si propone di «dire quello che non abbiamo fatto, e che non si può fare con letterarie fatiche e studi»⁵. Le parole utilizzate dal pensatore, qui come di seguito, sono caratterizzate da una forza e da un'intensità particolari, che già anticipano e annunciano la portata dell'argomento che si intende trattare: «quello che si contiene ne' libri – ribadisce Rosmini –, ne' quali non si può trovare altro che scienza, non è né il tutto, né il meglio dell'uomo»⁶. Il Roveretano, quindi, non si addentra immediatamente nella questione del che cosa sia la sapienza; egli, piuttosto, preferisce giungervi gradualmente, e così, dapprima, riafferma con efficacia la differenza tra il *conoscere* e l'*agire*, un principio che dovrebbe essere palese a tutti e «negato da nessuno»⁷. In un secondo tempo, egli si addentra ulteriormente nel problema, esplicitando che è assolutamente impossibile lasciare per iscritto una nozione pratica, ossia un'azione concreta, poiché essa appartiene ad una diversa dimensione dell'essere, non riducibile ad un'altra:

«Ci sono dunque [...] due generi di notizie, le une speculative, le altre pratiche ossia operative; quelle costituiscono la *scienza*, queste costituiscono il principio reale delle *azioni* umane. [...] La scienza può *speculare* su tutto, anche sul principio delle azioni, la volontà,

⁵ IF, p. 109.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 112.

sulle notizie pratiche, come fin anco sopra se stessa; ma lo speculare sopra una cosa non è già un convertir la cosa in ispeculazione, un'assorbirla con essa speculazione: ché tanto è lungi che la speculazione cangi ed assimili le cose reali, e le azioni a se stessa, che anzi ella è quella che ci fa conoscere queste cose e queste azioni avere e mantenere una natura diversa ed opposta a quella della scienza, a cui diventano oggetto. Laonde le *notizie pratiche* di cui parlavamo non sono scienza, né si possono scrivere ne' libri, perché cesserebbero dall'esser *pratiche*, e quando si pretende di scriverle (ecco l'illusione), quando si crede di averle scritte, allora altro non s'è fatto, altro non s'è scritto che la *dottrina* che versa intorno a quelle *notizie pratiche*, non le stesse notizie, in quanto sono pratiche, cioè in quanto sono le radici delle reali operazioni, non potendo stare immobili dentro un libro le operazioni dell'uomo che passano, benché dentro ad esso possa stare un trattato scientifico sulle medesime; ché le idee non passano, ancorché le cose di cui sono idee, passino»⁸.

La differenza tra conoscere e agire, tra pensiero e vita, è – in altre parole – insormontabile, nel senso che l'agire e il vivere eccedono sempre e sistematicamente il conoscere e il pensare. In un ulteriore passaggio, Rosmini è ancora più incisivo: «fuori della cognizione teoretica, della scienza, rimane sempre qualche cosa, rimane l'azione reale; fuori delle idee, rimane tutto il soggetto»⁹. Dunque, mentre la scienza si occupa dell'ideale, l'agire coinvolge anche la dimensione reale, la quale rimane sempre *altro* dall'ideale.

È grazie a tali riflessioni che Rosmini prepara il discorso sull'idea di sapienza. Infatti, se si intende ricercare il “tutto”, ossia la stessa sapienza, non si può rivolgere l'attenzione solo al pensiero o solo alla vita. Occorre coniugare e stringere insieme entrambi gli elementi:

⁸ *Ivi*, p. 113.

⁹ *Ivi*, p. 119. Si veda anche quanto si afferma poco prima: «Ponete mente, che non è mai abbastanza avvertita la distinzione: quando voi avete scritta la parola azione, avete scritto altro che un'idea? Non altro: e l'idea di un'azione sarà ella l'azione nella sua realtà? Se voi invece di scrivere *azione* solamente scrivete di più: “quest'azione reale” ovvero “questa cognizione pratica, questo sentimento che proviamo, questo decreto della mia volontà, onde venne il movimento alle mie mani che or maneggian la spada”, allora voi avete scritto delle azioni reali, ma cosa vuol dire scrivere delle azioni reali? Forse prendere le azioni medesime, e incarteggiarle, inserirle nello scritto? Nulla affatto, nulla di questo; vuol dire solamente tracciare in sulla carta de' segni che richiamano tali azioni all'intendimento» (*ibid.*).

«Al di là dunque della scienza vi ha un mondo reale, che sfugge non di rado agli occhi degli scienziati e de' filosofi; e in questo mondo vive in gran parte l'uomo, il quale non vive di sola scienza. Se si cerca quello che è perfetto nell'uomo, e che acconciamente può esser denominato *sapienza*, non convien fermarsi al primo elemento cioè alla scienza, o più generalmente alla *cognizione*, ma a questa è necessario unire il secondo, che è l'*azione reale*, in cui la bontà morale consiste»¹⁰.

La sapienza, pertanto, nasce da e si alimenta di due aspetti, da Rosmini variamente nominati: nozione teoretica e nozione pratica, cognizione e azione, verità e virtù, pensiero e vita, idealità e santità e così via. La sapienza si compone di questi due elementi e il sapiente è colui che li lega armoniosamente, in quanto conforma la vita al pensiero e il pensiero alla vita. La scienza filosofica, di per sé, non può dirsi sapienza, in quanto essa si concepisce come ricerca ideale, razionale, di puro pensiero; tuttavia, nella misura in cui essa è accompagnata dalla vita, dalla virtù, tale comunione è, propriamente, espressione della sapienza¹¹. Pertanto, nonostante la filosofia abbia un legame del tutto speciale con la sapienza, occorre non confondere quella con questa, poiché la sapienza, in quanto tale, rimane anche in assenza della scienza filosofica¹². Così, Rosmini intende distinguere due tipi di sapienza:

«una sapienza comune a tutti, che s'edifica sulla cognizione comune, diretta e popolare, quando l'attività libera dell'uomo, [...] cammina nella luce di quella verità che

¹⁰ *Ivi*, p. 117.

¹¹ Di passaggio, è da rimarcare che Rosmini ha ben presente l'idea, tipica dell'antichità, della filosofia come «modo di vivere» (in questo senso, non si sarebbe stupito nel leggere gli studi di Pierre Hadot: cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005; ID., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008). Egli, tuttavia, da un punto di vista scientifico, non la accoglie totalmente, poiché essa fonde in maniera non del tutto appropriata verità e virtù, e non riesce a rendere adeguatamente ragione di una oggettiva diversità tra la sfera del conoscere e quella dell'agire. Rosmini, invece, come abbiamo detto, pone l'accento su questa differenza per sottolineare la relazione di reciprocità che passa e che deve passare tra le due. È proprio tale reciprocità che esprime la sapienza. In tal senso, la critica rosminiana non contraddice quel concetto antico di filosofia, ma lo approfondisce e lo illumina ulteriormente (cfr. IF, pp. 109-111).

¹² Cfr. IF, p. 130: «la Sapienza può ugualmente precedere, ed anche succedere alla Filosofia: e che quantunque questa giovi non poco a quella, rendendo la verità accessibile all'uomo da più punti e da punti più cospicui, tuttavia non è a quella del tutto indispensabile e necessaria».

conosce ed ama su tutte le cose, onde il soggetto uomo, che nella volontà dimora, è conformato ed accordato all'oggetto, come due corde d'una stessa cetra; e una sapienza propria del filosofo, che s'edifica, non sulla sola scienza, a dir vero, che rade volte è perfetta ed intera, ma sulla scienza e ad un tempo su quel fondo di cognizioni che in lui rimane, di cui la scienza è come un ricamo a rilievo; quando amando tutto quello che sa di vero, lo sappia in una forma o nell'altra, cerca di realizzarlo tutto, e di rendere quasi sussistente e vivente in se medesimo quella verità che conosce»¹³.

Verità e virtù, conoscenza e prassi, confluiscono l'una nell'altra, dando vita a quel circolo di reciprocità che è la sapienza. Tra filosofia e sapienza vi sono, dunque, vincoli strettissimi, «sacri»¹⁴, tali per cui la filosofia, essendo il primo elemento della sapienza, offre «nuova materia» e «nuovo stimolo all'amore» della stessa¹⁵, ma – prosegue Rosmini – essa non può essere fino in fondo ciò che è senza l'indispensabile apporto della virtù:

«il filosofo perverrà egli al possesso, e alla sublime cognizione della verità, se non l'ami? [...] Il che è quanto dimandare: Se la volontà dell'uomo è alla verità contraria, se lotta con essa, se la rifiuta per maestra della vita, se ne riceve continui rimproveri, potrà poi l'intendimento ne' suoi assensi e dissensi, guidato dalla volontà a cui il vero non piace, riconoscere e confessare pienamente, e prontamente il vero stesso, dovunque gli si presenti, qualunque egli sia, con una perfetta imparzialità e giustizia?»¹⁶.

¹³ *Ivi*, p. 144. Cfr., in proposito, N. RICCI, *La filosofia come "ricamo a rilievo". La prospettiva sapienziale e il filosofare in Antonio Rosmini*, in I. MALAGUTI (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problematiche attuali*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna 2000, pp. 35-46; T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», II, 1956, p. 8ss.; T. MANFARDINI, *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», LXXIII, I, 1979, pp. 1-24.

¹⁴ *IF*, p. 145.

¹⁵ *Ibid.*, e prosegue: «se la Sapienza che precede, guida l'uomo alla Filosofia, e con questa dimora; la Filosofia da sua parte restituisce l'uomo alla Sapienza che sussegue, e che è maggior della prima».

¹⁶ *Ivi*, p. 132.

L'esperienza esistenziale, in altre parole, condiziona la dinamica della ricerca della verità. Vedere, riconoscere e apprendere ciò che è vero è per Rosmini intrinsecamente connesso a ciò che si sperimenta moralmente. Il legame è inscindibile e, ancora di più, all'interno della logica sapienziale, esso deve anche riconoscere il primato alla virtù:

«La virtù dunque o la disposizione alla virtù – conclude Rosmini – conduce alla verità non meno gli uomini tutti, che quelli che vogliono filosofare: tanto è intimo il nesso fra i due elementi costitutivi della Sapienza»¹⁷.

E aggiunge:

Coloro «i quali non hanno la volontà, in cui sta tutto l'uomo come persona, né di conseguente la vita conformata al vero, possono pronunciare una parte della verità, e con questa apparire filosofi, ma tutta la verità non mai»¹⁸.

Nasce qui, quindi, il paradosso che segna la filosofia:

«questa scienza, a differenza di tutte l'altre, benché né sia da sé sola la sapienza, né tampoco sia una forma speciale della sapienza; tuttavia è involta nella felicissima necessità di non poter essere a pieno professata, se non da un sapiente»¹⁹.

Più oltre, Rosmini è ancora più radicale: «è dunque manifesto, che quello che abbiamo detto il secondo elemento della sapienza, LA VIRTÙ [...] fa la strada al primo che è LA VERITÀ»²⁰. L'esercizio del pensare, in prospettiva rosminiana, per essere autenticamente se stesso, necessita di un continuo ascolto della e di una continua verifica nell'esistenza concreta, poiché è da lì che esso proviene, ed è lì che esso è chiamato a

¹⁷ *Ivi*, p. 132.

¹⁸ *Ivi*, p. 133.

¹⁹ *Ivi*, p. 132.

²⁰ *Ivi*, p. 144. Cfr. anche *ivi*, p. 145: «la disposizione più necessaria allo studio della filosofia consiste in questo, che l'uomo pratichi la virtù».

servire²¹. Non per questo, però, si creda che basti la virtù per ottenere la sapienza: essa è come il preludio alla sapienza e la stessa santità, infatti, «non si può ancora dire sapienza [...] ma in quella santità sta la sapienza come nel germe»²². Nella logica della sapienza, così come Rosmini la intende, pensiero e vita, verità e virtù, si appartengono vicendevolmente e ognuno dei due genera e alimenta l'altro: nel pensiero è presente tutta la vita come un'altra, così come nella vita è contenuto tutto il pensiero con un altro²³.

Rileggendo *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (scritto nel 1832-33, pubblicato nel 1846), probabilmente l'opera rosminiana più conosciuta, ben presto si scopre che l'orizzonte sapienziale, essenziale per un autentico esercizio del pensiero, rappresenta anche una delle piaghe – «sì profonda [...], che indebolisce tutto giorno, e fa mandar lamentevoli gemiti»²⁴ – che colpisce la stessa Chiesa²⁵. Come Cristo fu crocifisso e martoriato dalle cinque piaghe sull'albero della croce, così la Chiesa, suo corpo e sua sposa, è sfregiata da cinque ferite. In particolare, la seconda – quella della mano destra – riguarda la scarsa educazione del clero e, da qui, di tutto il popolo cristiano. È soprattutto nella riflessione intorno a questa piaga che Rosmini introduce il motivo sapienziale, raffrontando la Chiesa antica con quella del suo tempo. Così, nei primi secoli del cristianesimo, «la teoria nelle dotte parole [...], la pratica alle assidue [...] pastorali occupazioni congiuntamente apprendevansi»²⁶, così che «questa unicità di scienza, questa

²¹ Il termine «servire» è particolarmente pregante e – ovviamente – non è da intendere come un «essere utile», ma come un «sottomettersi», un «essere servi». Cfr. *ivi*, p. 184: qui, Rosmini definisce la filosofia come quella «disciplina che alla Sapienza è serva».

²² *Ivi*, p. 169.

²³ Abbiamo paragrafato, in questa frase, quanto Rosmini sostiene a proposito del rapporto tra verità e carità, il quale precede, logicamente e direttamente, il rapporto tra pensiero e vita: «VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna di esse comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra, non sarebbe più dessa» (*ivi*, p. 181).

²⁴ CP, n. 46.

²⁵ Di recente, ha sottolineato questo aspetto P. CODA, *Se l'uno è anche il suo altro*, in ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 70-85.

²⁶ CP, n. 27.

comunicazione di santità, questa consuetudine di vita, questa scambievolezza di amore»²⁷ rinforzavano e rinnovavano la Chiesa continuamente, approfondendo «forza salutare sopra i popoli»²⁸. L'insegnamento «non finiva in una breve lezione giornaliera, ma consisteva in una continua conversazione che avevano i discepoli co' maestri»²⁹, era «un'occupazione dell'intera vita»³⁰. I giovani – prima che con i libri di testo – si «ammestravano colla viva voce e colla [...] viva presenza»³¹, mentre adesso, con l'avanzare dei secoli e con il mutare sia del tessuto sociale sia della Chiesa stessa, l'avvento della modernità ha portato – afferma Rosmini – alla divisione tra «la formazione del cuore e quella della mente [... generando] quella funesta separazione della teoria dalla pratica»³². La formazione che prima «non si volgeva solo ad una parte dell'uomo, ma a tutto l'uomo, e il penetrava, come dicemmo, lo conquistava»³³, ora viene «spezzata in parti»³⁴, parla «ad una parte dell'uomo, ad una facoltà sola, che non è mai l'uomo»³⁵: cosicché essa «non ha acquistato nell'animo del giovane [...] né radice, né unità; non è penetrata né punto né poco fino all'animo suo; [...] egli la porta attaccata, e per così dire pendente alla giovanile memoria»³⁶.

Il filosofo di Rovereto è profondamente convinto, dunque, della necessità di recuperare quel metodo che fondava la Chiesa dei primi secoli:

«scienza e santità unite strettissimamente, e l'una nascente dall'altra. Anzi propriamente in un verissimo senso può dirsi che la scienza nasceva dalla santità; perciocché

²⁷ *Ivi*, n. 28.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, n. 42.

³⁰ *Ivi*, n. 32.

³¹ *Ivi*, n. 39.

³² *Ivi*, n. 41.

³³ *Ivi*, n. 24.

³⁴ *Ivi*, n. 35.

³⁵ *Ivi*, n. 39.

³⁶ *Ivi*, n. 35.

si voleva quella per solo l'amore che si portava a questa; si voleva quella scienza, perché ella era tale che conteneva la santità nella sue stesse viscere, né altra se ne voleva; e così tutto era unificato»³⁷.

La sapienza unifica e dona integralità, pienezza di realizzazione, alla dimensione del pensare e del vivere.

Dal punto di vista delle fonti rosminiane, il ricorso al testo *Delle cinque piaghe* aiuta a comprendere che, per il medesimo argomento, Rosmini utilizza riferimenti diversi a seconda dei contesti. In *Delle cinque piaghe*, infatti, il tema sapienziale è direttamente connesso ai Padri della Chiesa, tra i quali – oltre al solito Agostino – Eusebio di Cesarea, soprattutto per i riferimenti storici³⁸. Nel *Degli studi dell'Autore*, invece, il richiamo diretto è soprattutto ai filosofi, e in particolare alla *Repubblica* di Platone³⁹ e alle *Lettere a Lucilio* di Seneca. Proprio quest'ultimo, variamente utilizzato (anche se criticato), viene apprezzato, ad esempio, per il suo intendere la filosofia come *lex vitae*⁴⁰. L'impiego di Platone, per contro, è assai più vasto. Si pensi, per dare un altro esempio, al fascino dell'argomentare platonico, quando invita ad una radicale conversione, una *περιαγωγή*⁴¹, un vero e proprio «rivolgimento» – per usare il termine rosminiano – del proprio pensare e del proprio agire, una *purgatio mentis* per vivere «una specie di morte»⁴² e, così, abbandonarsi totalmente alla verità, acquisendo *in e da* essa un nuovo sguardo per leggere la totalità dell'essere.

³⁷ *Ivi*, n. 41.

³⁸ Cfr. A. QUACQUARELLI, *Le fonti patristiche delle Cinque Piaghe*, «Rivista rosminiana», 76 (1982), pp. 363-389. Più in generale, si veda ID., *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1980. La visione positiva nei confronti della Chiesa antica è, con tutta probabilità, mediata anche dalla lettura dallo storico francese Claude Fleury (1640-1723), in particolare della sua *Histoire ecclésiastique* (cfr., in proposito, A. VALLE, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 10-16).

³⁹ Cfr. IF, p. 133, nota 27: «Non vi ha alcun libro antico, in cui la filosofia ed il filosofo sieno descritti più mirabilmente di quello che si fa in questo dialogo di Platone [*Repubblica*], e in quel che precede, e che sussegue».

⁴⁰ Cfr. SENECA, *Lettere morali a Lucilio*, XV, 94 (citato in IF, p. 117).

⁴¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 518D.

⁴² IF, p. 137.

Nondimeno, è importante rilevare quali siano i bersagli di Rosmini. In *Degli studi dell'Autore*, un punto di riferimento costante, in senso critico, è l'idealismo tedesco, e segnatamente Fichte e Hegel (meno, Schelling)⁴³, in quanto assorbirebbero tutta la dimensione del reale nell'ideale, allontanandosi, di fatto, dall'orizzonte sapienziale descritto da Rosmini. In *Delle cinque piaghe*, al contrario, l'interlocutore è – anzitutto – la Chiesa Cattolica, della quale si denuncia l'allontanamento dall'originario ideale della Chiesa primitiva e l'essersi adagiata su forme di razionalismo teologico – di cui i manuali adottati per gli studenti rappresentano la più triste testimonianza⁴⁴ – che hanno portato ad una netta separazione tra il conoscere e l'agire⁴⁵. Per motivi differenti, quindi, Rosmini non denuncia solo una certa modernità (quella, in particolare, legata al mondo tedesco), ma anche quella dalla quale egli direttamente proviene. Il suo obiettivo, a ben vedere, non è quello di mettersi da una parte per attaccarne un'altra (o di difendere ciecamente una parte, in aperto contrasto con un'altra), ma di mettere sotto scacco l'intero processo culturale – di cui la Chiesa Cattolica è, a tutti gli effetti, parte in causa – per il quale si è perso il senso della genuina ricerca della sapienza come del più alto ideale a cui l'essere umano può aspirare. Rosmini, lo ribadiamo con altre parole, evidenzia una condizione della cultura del suo tempo che non riguarda solo una

⁴³ Cfr. i saggi contenuti in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olsckhi, Firenze 1998; si veda anche ID., *L'enciclopedia di Rosmini*, Marsilio, Venezia 2009². Tra le righe, si avverte anche la presenza del confronto con Vincenzo Gioberti, al quale Rosmini aveva dedicato un importante lavoro: *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (1846).

⁴⁴ Cfr. CP, n. 37: «[...] libri minuti e parziali, opere individuali, dove tutto è povero, freddo; [...] libri, a che il genere umano uscito dagli anni della minorità fanciullesca volge per sempre le spalle, poiché non vi trova se stesso, né i suoi pensieri, né i suoi affetti; e a cui tuttavia si condanna barbaramente e ostinatamente la gioventù [...]». Non sfugga la forza dell'espressione *opere individuali*, utilizzata in senso dispregiativo, che rivela un altro tratto tipico della sapienza: la sua essenziale universalità, tale per cui ogni essere umano può specchiarsi, ritrovandosi.

⁴⁵ Cfr., in tal senso, un altro rilevante testo di Rosmini: *Il razionalismo teologico* (scritto tra il 1841 e il 1842, pubblicato postumo nel 1882). Cfr. G. LORIZIO, *L'orizzonte sapienziale del pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855)*, «Rassegna di teologia», 1 (1997), pp. 5-35.

specifica parte di quest'ultima, bensì l'intero percorso storico-speculativo che ha permesso quella situazione. Da qui, dunque, lo sfumare della ricerca sapienziale nel non saper legare armonicamente teoria e prassi, dimensione ideale ed esistenza reale.

L'intera speculazione rosminiana è, su questo punto, oltremodo cristallina, e sprigiona una passione e un'intensità che non sono riconducibili a mero pietismo o a stimolante erudizione, ma che sgorgano da una convinzione teorica forte e precisa:

«Ogni qual volta si è voluto separare la scienza dalla virtù morale, e si è preteso che quella dovesse andarsene sola e bastare a se stessa; ella s'è trovata languire e morire nelle mani temerarie che le hanno fatto subire quest'esperimento, come il corpo d'un uomo, a cui si estragga il proprio sangue, per rifondervi forse quello d'un caprone»⁴⁶.

Al di là dell'iperbole, ciò che si intende mostrare è che un pensiero non informato dalla vita è un pensiero esangue, anzi peggio: cadaverico, proprio perché mancante di quell'energia che lo rende vivo e fecondo. La vita, in tal senso, si rivela come la parte formale della sapienza, mentre il pensiero ne rappresenta la materia. Rosmini è profondamente convinto di quanto scrive, tanto che, perfino – ma, forse, dovremmo dire «soprattutto» – nella *Prefazione* della *Teosofia*, egli non esita a tornare sul concetto di sapienza per rammentare la costitutiva manchevolezza di quest'opera, la quale, «essendo pura scienza, non presume e non può presumere di essere pratica attività»⁴⁷. Proprio nel lavoro che segna il culmine della sua speculazione, Rosmini rimarca ancora con decisione il «limite essenziale»⁴⁸ di qualsiasi teoria. Anche la *Teosofia*, che si propone come un pensiero totale e integrale intorno a tutto ciò che è⁴⁹, deve restare aperta alla concretezza dell'esistenza, consapevole che la realizzazione «dell'umana natura trovasi nella sua miglior parte fuori di tutto quello che è stato scritto dagli scienziati, o

⁴⁶ IF, p. 145.

⁴⁷ T, n. 7.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. T, n. 14.

che si scriverà al mondo giammai»⁵⁰. E ciò è vero, poiché di vita, di virtù, di esistenza concreta non si può scrivere in alcun modo; al massimo, si può scrivere dell'*idea* di vita, dell'*idea* di virtù, dell'*idea* di esistenza. Si badi bene, dunque, che Rosmini non scrive *Della sapienza*, bensì *Dell'idea di sapienza*. È un dettaglio, quest'ultimo, non trascurabile: solo *dell'idea di sapienza* si può realmente scrivere⁵¹. Ciò che è prassi, infatti, vive nella teoria come altro, e ciò che è teoria, a sua volta, vive nella prassi come altro. L'una è reciprocamente opposta all'altra, ma l'una e l'altra si contengono, come altro da sé, reciprocamente. Nella sapienza, poi, esse sono uno: «sono fuse scienza e virtù così intimamente, che già non sono più due, ma un bene solo»⁵².

1.1. *Logica sapienziale e dinamica comunionale*

All'interno del contesto delineato, risulta particolarmente rilevante, per la presente ricerca, porre l'accento sulla dinamica comunionale che caratterizza la logica sapienziale. Si tratta di un aspetto che, normalmente, rimane in ombra e che necessita di una specifica esplicitazione. A ben vedere, esso è già implicato dalla riflessione del paragrafo precedente. Ma procediamo per gradi.

Quanto Rosmini ha sin qui sostenuto è che l'esperienza della sapienza necessita dell'unione dell'esistenza reale con la sfera dell'ideale, della vita con il pensiero. Il sapiente è colui che lega e conforma la realtà con l'idealità. Ora, se le cose stanno così, occorre rilevare che il sapiente, nell'eseguire tale operazione, compie un circolo (si è detto, in effetti, della circolarità dell'esperienza sapienziale), e cioè parte dalla reale esistenza, contempla l'idealità e ri-flette nuovamente nell'esistenza. La soggettività reale, potremmo dire, ritorna su se stessa dopo aver contemplato l'oggettività ideale.

⁵⁰ *Ivi*, n. 6.

⁵¹ Lo ha messo in rilievo anche N. RICCI, *Ispirazione sapienziale e metafisicità dell'uomo. Differenza teologica e differenza ontologica nel pensiero metafisico di Rosmini*, in F. BELLELLI – E. PILI, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016, p. 170.

⁵² *T*, n. 5.

La vita, potremmo dire ancora, rientra in se stessa dopo l'essersi conformata al pensiero. Dunque, quando Rosmini afferma che la sapienza germoglia nella relazione di soggettività e oggettività, realtà e idealità, egli sta dicendo che l'idealità è come il tramite, la *via* attraverso cui l'esistenza reale ri-flette se medesima. L'oggettività, in altri termini, ha – tra le sue proprietà – quella di mediare il reale con il reale, e cioè di spingere *in altro*, fuori di sé, il reale stesso. Pertanto, quando il reale si lega armonicamente con l'ideale, esso viene – da subito – “spinto” da quest'ultimo verso il reale stesso. E il fatto innegabile è che il reale, l'esistenza concreta, si dà sempre come esperienza di pluralità, ossia di reali, di molteplici esistenze, di molteplici soggettività. Per questo, il sapiente, nel momento in cui si costituisce come tale, è – da subito – in comunione non solo con un attratto ideale, ma con gli altri reali. Di più, egli è sapiente in quanto è in comunione con tutte le esistenze che conosce per *via* dell'idealità, del pensiero:

«Di qui la dualità dello stesso sapiente, tanto diverso dallo scienziato. Ché il sapiente nasce dalla piena conformazione dell'uomo reale colle idee, e per mezzo delle idee con tutto l'ordine delle cose reali»⁵³.

Oltre che su questo piano teorico, Rosmini declina il suo discorso mostrando, altresì, l'importanza della relazione maestro e allievo, poiché il sapiente non è, per così dire, *self-made man*. Abbandonato a se stesso, l'essere umano può ben poco:

invece, «sotto la disciplina di maestri apprende dalla loro parola non solo quelle poche verità ch'egli avrebbe potuto scoprire da se medesimo, ma per ordine una copia smisurata di notizie raccolte colle fatiche d'innumerevoli studiosi, e quasi ammassate e trasmesse di secolo in secolo alle successive generazioni, siccome eredità o patrimonio comune dell'umana famiglia. [...] Ché la comunicazione della verità da una mente ad

⁵³ IF, p. 125. In altre pagine, Rosmini enuncia il medesimo fatto anche alla luce del desiderio umano: «L'uomo è un soggetto reale: quindi non può fermarsi all'idea, egli aspira a congiungersi col reale» (*ivi*, p. 156).

un'altra per mezzo della parola è la via di tutte e più fruttuosa e più spedita, per la quale, con leggera fatica, gli uomini trapassano dall'ignoranza al possesso del sapere»⁵⁴.

L'esercizio del pensare, per essere vitale, necessita di un altro reale capace di stimolarlo: «essendo l'uomo un ente reale, non può esser mosso ad operare che da un reale, quindi non dall'idea, ma o dalla propria sua intima attività e da' suoi propri istinti [coi i quali – come si è detto – non si va molto lontano], o dall'eccitamento del reale esteriore»⁵⁵. In questo senso, nel mostrare la dinamica pedagogico-educativa⁵⁶, emerge come quel movimento – prima mostrato sul piano teoretico – della soggettività verso l'idealità, è permesso grazie all'intervento di *un'altra* soggettività che, in certo senso, “scuote” e mobilita in maniera decisiva l'esistenza reale affinché avvenga il suo riflettersi. Per il conseguimento della sapienza, quindi, la comunione tra soggettività, tra reali, è richiesta *prima*, per permettere alla soggettività di ri-flettersi, e *dopo*, per permettere alla sapienza di compiersi. L'idealità, l'oggettività, è la *via*, il *medium* terzo che garantisce la circolarità sapienziale. L'alterità reale, in altre parole, dapprima spinge il soggetto a trascendersi e successivamente ad essa tornare, *via* idealità, per realizzare l'esperienza sapienziale.

Il discorso, però, non è ancora concluso e, anzi, in un certo senso, può ora cominciare. Quanto sin qui esposto, infatti, è ulteriormente ampliabile. Si ritorni, in particolare, su due aspetti: (1) l'atto dell'aderire all'ideale posto in essere dal soggetto e (2) la natura dell'idealità stessa. Rispetto al primo, l'argomentare rosminiano, nel suo procedere, specifica che l'aderire è un conformarsi, e dunque, in definitiva, un desiderare, un amare ciò che nell'oggetto è manifesto: adesione è carità (nel senso preciso di *agápe*). A riguardo del secondo aspetto, occorre rilevare che – come Rosmini afferma – l'idealità è infinita, ossia presenta un'infinita possibilità di conoscenza, poiché tutto ciò che

⁵⁴ *Ivi*, p. 148.

⁵⁵ *Ivi*, p. 167.

⁵⁶ Cfr. *infra*, cap. IV, 6.1.

è conoscibile, e che viene conosciuto tramite l'idealità, è inevitabilmente inesauribile. Ne consegue che l'aspirante sapiente, nel tentativo di conformare la dimensione reale con quella ideale, «estende [...] il suo desiderio» e «questo dunque va all'infinito, a quell'infinito che l'idea gli indica dover essere»⁵⁷. L'ideale rinvia sempre ad altro, poiché è infinito ciò che in esso è contenuto, in quanto è infinito il conoscibile. Con ciò, naturalmente, l'aspirante sapiente è messo sotto scacco, poiché il suo desiderio continuerà a “girare a vuoto”, e, passando da un oggetto all'altro, non sarà in alcun modo felice, così come il suo conoscere non sarà mai pieno, poiché vi saranno sempre delle porzioni dell'essere indisponibili al pensiero⁵⁸.

Rosmini, a tal proposito, nota che Platone è stato un grandissimo pensatore proprio perché ha compreso che la vera *sophia* non può che trovarsi in Dio, mentre all'uomo, di per sé, resta costitutivamente impossibile (da qui, peraltro, la distinzione tra *philo-sophos* e *sophos*)⁵⁹. Così, in conseguenza di quanto esposto, Rosmini si spinge a considerare la possibilità che Dio stesso si manifesti all'essere umano per garantire l'eventuale conseguimento della sapienza. Il ragionamento è ancora, come in precedenza, squisitamente filosofico, poiché non è irragionevole ipotizzare che Dio possa mostrarsi positivamente all'essere umano. Nasce in questo momento, però, l'apertura verso quello che Rosmini definisce un «lume soprannaturale»⁶⁰, ossia verso una cognizione che non viene dal sapere filosofico, ma da un sapere frutto della fede: la teologia.

⁵⁷ IF, p. 156.

⁵⁸ Sulla dinamica del desiderio in Rosmini, cfr. P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini*, in G. PICENARDI (a cura di), *Felicità e cultura dell'anima*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012, pp. 83-128, in particolare pp. 108-116.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 148-149: «Platone, a cui pure fu dato l'epiteto di divino, ogni qual volta ne' suoi ragionamenti s'abbatte in alcuno di que' rilevantissimi e misteriosi problemi, di cui tutti desiderano sapere la soluzione, perché da essi dipende l'umana destinazione di que' problemi, pe' quali si coltiva la filosofia non altrimenti che si coltivi l'albero pel suo frutto non s'arrogò mai alcun divino sapere, ed anzi confessò la propria ignoranza, facendo voti che lo stesso Dio s'avvicinasse e rivelasse agli uomini, come quelle cose si stessero, e colla sua autorità infallibile ne desse loro una piena sicurezza». Rosmini rimanda al celebre passo di PLATONE, *Fedone*, 67A.

⁶⁰ IF, p. 156 e 158.

Il cristianesimo, in particolare, offre un'assai rilevante opportunità per l'esperienza sapienziale, in quanto comunica la possibilità di questa stessa esperienza, qualora sia vissuta *in Cristo*.

Nel paragrafo successivo torneremo a considerare il rapporto tra ragione e fede, filosofia e teologia, in Rosmini; quel che ora è importante osservare è che, per il pensatore italiano, non solo v'è la possibilità che Dio si manifesti, ma anche la ragionevolezza che ciò avvenga. Di più ancora, Rosmini si impegna a mostrare – e la *Teosofia* lo testimonia nel modo speculativamente più incisivo – che la razionalità filosofica, se intende ben interpretare le sue inevitabili aporie, deve aprirsi alla razionalità teologica. Per la ragione, l'apertura al dato teologico è, dapprima, *possibilità*, poi *ragionevolezza* e, infine, *necessità*⁶¹. È chiaro, pertanto, che il discorso rosminiano si trasfigura – per dir così – ed accede ad una dimensione che non è solo filosofica e non è solo teologica. È una dimensione nuova che, per adesso, potremmo definire – con una terminologia ancora piuttosto generica – di *pensiero totale*, e che, coniugata con la vita reale, disciude la sapienza come un'*esperienza totale*.

L'accenno a questo risvolto dell'argomentazione di Rosmini è necessario per comprendere l'apice della comunionalità del discorso sapienziale. Infatti, la rivelazione di Dio in Cristo comporta una notevole novità:

«La mente dunque (per ricapitolare in parte quello che abbiamo detto) d'ogni cosa o artistica o morale si compone, più o meno perfettamente, un concetto ideale di perfezione; ma poi niun'opera di arte umana compiutamente lo realizza, e quella è molto lodata, che gli s'avvicina. Onde la realizzazione d'ogni ideale rimane sempre per l'uomo un desiderio penoso perché non è mai soddisfatto: nuova prova che l'idea stende in lui troppo maggior ala, che non la potenza. [...] L'*uomo ideale* è l'*ideale sapiente*: questo, concepito dagli stoici e da altri filosofi, da nessuno fu realizzato; e secondo la celebre interpretazione data da Socrate all'oracolo di Delfo, il sapientissimo dovea esser colui,

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 148ss.

che questa sola cosa sapeva, “di non sapere”. L’ideale del sapiente nella mente di Dio fu dunque sulla terra effettuazione. In un *sapiente-tipo* apparve il tipo dell’uomo. L’umanità trovò in GESÙ Cristo l’ideale di se medesima, ma divinizzato, e quest’ideale sollevato alla divinizzazione, lo trovò reale. Il Verbo e lo Spirito Santo tennero luogo in questo sapiente de’ due elementi della sapienza, la *cognizione*, e la *virtù*»⁶².

Il centro della novità è nell’affermazione per la quale, *in Cristo*, l’ideale è reale. *In Cristo* – l’espressione, in Rosmini, oltre che avere un significato preciso (che andremo esplicitando nel corso del lavoro), è sempre connotata da una certa solennità⁶³ – l’ideale e il reale vengono a unificarsi armonicamente e pienamente, in quanto l’uno è l’altro e l’altro è l’uno⁶⁴. Dunque, il sapiente, questa volta, conforma la sua vita a un ideale che, tuttavia, *in Cristo* è immediatamente reale⁶⁵. La sapienza, in altre parole, consiste propriamente nell’*essere in Cristo*. Il reale ama e conforma se stesso alla vita di un altro reale, reso disponibile per dono – teologicamente: per grazia, poiché è Dio a rivelarsi *in Cristo* – via idealità. La Rivelazione, per Rosmini, dice un fatto straordinario: l’infinito si dà nel finito, la trascendenza – diremmo oggi – si manifesta nell’immanenza. Quel desiderio, quindi, che prima vagava da un oggetto all’altro, all’infinito, ora può riposare, perché nell’idealità viene mostrato un reale, Cristo, adeguato al desiderio dell’aspirante sapiente. Ma quel desiderio può acquietarsi solo perché quel reale

⁶² *Ivi*, pp. 175-176.

⁶³ Cfr. IVG, pp. 231-238, in particolare p. 234: «In questa solenne parola: IN CRISTO, si contiene compendiatamente tutto il Cristianesimo perché esprime la reale mistica unione dell’uomo con Cristo, nella quale unione e incorporazione consiste il Cristianesimo in atto».

⁶⁴ Cfr. IF, p. 180: «mentre noi, parlando fin qui secondo l’uso degli uomini, dicevamo che la verità teoreticamente conosciuta, è un elemento di quella qualunque naturale sapienza che è accessibile all’uomo: secondo la nuova lingua, dobbiamo dire che quella verità non è più un elemento della sapienza soprannaturale, ma la *via* che vi conduce, riserbando la verità ad un nuovo e più sublime significato, al significato dell’idea, se si può dir così, *realizzata*, pienamente compiuta, vivente, non più impersonale, ma una divina persona, nella quale tuttavia si conserva sempre il suo carattere di oggetto, d’intelligibile, in cui si fonda l’analogia che passa fra l’idea e il Verbo divino».

⁶⁵ A tal proposito, si veda l’ottima analisi di N. RICCI, *Cristo e la filosofia nel pensiero di Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura», 2 (2015), pp. 53-66, in particolare pp. 63-64. Da un punto di vista maggiormente teoretico, cfr. anche M. KRIENKE, *Christologie als Differenz-Denken. Die anthropologische Relevanz der philosophischen Christologie Rosminis*, in *ivi*, pp. 67-80, il quale sottolinea la portata eminentemente filosofica della proposta rosminiana (in dialogo, più che con Tilliette, con Rahner, Schleiermacher e Schelling).

finito, Cristo, gli manifesta la reale infinità che, in realtà, cercava (poiché, come si è sottolineato in precedenza, era la stessa idealità a indicargliela, e verso di essa a spingerla)⁶⁶. Il cercatore della sapienza, in tal modo, per un aiuto proveniente da Dio stesso (e che l'uomo non si aspettava⁶⁷), non è condannato ad una ricerca impossibile: *l'essere in Cristo* coincide con *l'essere sapiente*. La sapienza compiuta è Cristo stesso, il quale «produce un sentimento efficace nell'anima, che innalza questa ad una vita deiforme»⁶⁸. I sapienti partecipano realmente della persona del Verbo e vengono resi figli nel Figlio, «poiché, avendo questi in sé il VERBO IMMANENTE, secondo l'espressione dello stesso Cristo⁶⁹, si trasformano, per così dire, in altrettanti Cristi»⁷⁰.

L'argomentare di Rosmini è assai espressivo, oltre che stringente, e mostra come il discorso sapienziale sia inscindibilmente legato a un'esperienza di carattere mistico⁷¹, da collocare nella logica della *imitatio Christi*⁷². Ci si potrebbe aspettare, inoltre, di incontrare qualche passaggio che metta in luce la costitutiva vulnerabilità della natura umana, ferita dal peccato originale. Al contrario, Rosmini – almeno in queste

⁶⁶ Cfr. IF, p. 156: «Il reale dato all'uomo nella natura è finito, e l'idea conduce l'uomo a conoscere e ad amare questo reale finito, ma nello stesso tempo glielo mostra finito, ed essendo infinita l'idea gli mostra la possibilità, la necessità d'un altro reale infinito, che non è dato all'uomo».

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 178: «Non v'ebbe certo alcun altro maestro [come Cristo] fra gli uomini che esercitasse un magistero di tal fatta: tutto quello che insegna il cristianesimo intorno ad esso, è degno di Dio, e talmente n'è degno, che la mente umana, qualunque ideale del sapiente studiasse di comporsi, non potea né pur da lontano pensarlo: pure se alcuno l'avesse pensato o proposto, sarebbe parso una stravaganza, e non inteso: l'uomo non conosceva a sufficienza Dio e se stesso per potere immaginare ciò che conveniva all'uno in relazione coll'altro».

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Rosmini rimanda a *Gv* 5, 37-38, dove Gesù, Parola del Padre, si dice assente nei farisei («non avete la sua parola che rimane in voi»), ma quindi – per converso (è questo il ragionamento di Rosmini) – realmente presente in colui che a Lui aderisce. Sarebbe stato più immediato, tra i molti possibili, un riferimento a *Gal* 2, 20: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»; ma, in tal caso, non sarebbe stato Cristo a parlare.

⁷⁰ IF, p. 178.

⁷¹ Nel corso del lavoro, l'aspetto mistico del pensare rosminiano, spesso intriso di ontologia, emergerà nuovamente: cfr. *infra*, cap. IV, 4.3. e 5.

⁷² Cfr. IF, p. 182.

pagine – non sembra così interessato a questo aspetto, preferendo concentrare la riflessione intorno alla costitutiva limitatezza umana, dovuta alla condizione creaturale⁷³. Una limitatezza che, nonostante tutto, nel farsi docile al e accogliente del dono del Padre, può vivere tale esperienza integrale di sapienza. Il verbo *potere*, inteso come possibilità, sembra particolarmente importante per Rosmini, il quale, su ciò, insiste energicamente: l'imitazione di Cristo, e quindi l'essere *in Cristo*, è «possibile agli uomini, e possibile in un modo del tutto singolare e meraviglioso»⁷⁴; e poco oltre: l'*imitatio Christi* è «possibile, e possibile in una meravigliosa guisa»⁷⁵. Si tratta di una capacità, di una possibilità, che tuttavia non confida affatto nell'ordinaria forza – conoscitiva e amativa – dell'essere umano, ma che è tutta centrata sulla forza della Rivelazione⁷⁶: è solo per la forza della Rivelazione che è possibile vivere l'essere *in Cristo*. Rosmini, infatti, afferma che è «lo stesso maestro [Cristo], che, entrato in essi [negli uomini], ivi col loro consenso e colla loro adesione, inabita e li fa vivere di sé»⁷⁷. Non in forza dell'umano, dunque, bensì in forza della Rivelazione, di Dio stesso, l'esperienza sapienziale è possibile, seppur vissuta nel limite creaturale. Rosmini, così, distingue fino a quattro diversi livelli di sapienza⁷⁸, di cui diremo qualcosa in seguito.

Per ora, quel che sembra decisivo è mostrare come l'associazione dell'esperienza sapienziale all'essere in Cristo, spinga Rosmini ad un ulteriore approfondimento della comunione interpersonale. Se, *in Cristo*, l'ideale è reale, allora la comunione tra reali

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 184-185. Ciò non significa che la dimensione del peccato e del peccato originale non sia presente in Rosmini: cfr., tra gli altri, T, nn. 1043-1044; Teod., nn. 408-409.

⁷⁴ *Ivi*, p. 181.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 175: «[...] fu un raggiungimento di percezione, suggellandosi il Verbo nell'anima, un raggiungimento d'inabitazione, diffondendosi per entro ad essa lo spirito, un raggiungimento fisico per via dell'umanità di Cristo, che con mistero opera ne' sacramenti, e si copre ella stessa d'un sacramento nel cibo eucaristico». Un'inabitazione di Cristo, quindi, che giunge sino alla carne (Gv 1, 14: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο») dell'uomo e che si rinnova, misteriosamente, nei sacramenti, specie quello eucaristico.

⁷⁷ *Ivi*, p. 181.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 170-174.

dischiude qualcosa di nuovo: è questa, in fondo, l'esigenza che alberga in Rosmini. Ecco come egli introduce la questione:

«se l'eterna sapienza, una, semplicissima, sussistente e vivente, Dio e Verbo di Dio, è quella che, sempre identica, realmente è in tutti gli uomini che vi aderiscono (al che son tutti chiamati)⁷⁹, e in essi ella vive e regna, volendolo essi medesimi; due conseguenti so-
prammodo lieti per l'umanità se ne raccolgono»⁸⁰.

L'essere in Cristo, potremmo dire, comporta due conseguenze:

la prima è «che con ciò questa umanità veramente s'organizza in un solo corpo, con un solo capo divino, e così rimane soddisfatto il profondo e misterioso desiderio col quale da noi s'aspira ad ottenere, senza sapersi poi come, che la moltitudine degl'individui umani imiti ed emuli, colla loro unificazione, la perfetta unità della specie»⁸¹.

Nel Verbo, quindi, gli uomini sono ri-assunti in uno. Il sapiente, in altre parole, incamminato sulla *via* dischiusa dal Verbo, abita *in sinu Patris*; ma, così, vive unito a tutti i reali, i quali, in virtù dell'adesione a Cristo, percorrono la stessa *via*, ritrovandosi anch'essi in Dio⁸²: si tratta, dice Rosmini, di una «perfetta unità». V'è, però, un'altra conseguenza:

la seconda è «che ogni individuo, essendo in lui Cristo, riceve la dignità di un cotal fine dell'universo, costituisce quasi un centro suo proprio, a cui tutte l'altre cose si riferiscono, reso simile ad un astro, che esercita su tutti gli altri, disseminati nell'immensità dello spazio celeste, come credono gli astronomi, la sua attrazione»⁸³.

Il passaggio, oltre che intenso (con una forte connotazione religiosa e, insieme, poetica), è gravido di conseguenze. Anzitutto, Rosmini rimanda ad un senso di grande

⁷⁹ Si noti, anche qui, che attraverso quel «realmente» emerge nuovamente l'energia profusa per dire la possibilità della vita in Cristo.

⁸⁰ IF, p. 182.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Cfr., in proposito, *infra*, cap. III, 3.2.

⁸³ IF, p. 182.

responsabilità: essendo in lui Cristo, l'altro è sacro e inviolabile. Più precisamente, si dovrebbe dire che *l'altro* – partecipando realmente della Persona del Verbo, figlio nel Figlio – è *Cristo*, e solo così si riesce a comprendere la natura di «fine», come afferma Rosmini, che acquisisce ogni essere umano.

Da queste due conseguenze del vivere in Cristo, discende l'esercizio comunio- nale dell'esperienza sapienziale. Rosmini la colloca in una comunità esistenziale e intellettuale, denominata «scuola di Cristo»⁸⁴, immediatamente connessa alla dimensione dell'*ekklesia*, e dunque all'essenza stessa della Chiesa:

«Gli uomini che si fecero discepoli al Verbo incarnato, ricevendolo in se medesimi, riceverono con esso il principio della stessa carità, e ciascuno, il Verbo in essi ed essi nel Verbo, la esercitano del continuo sopra la terra: “Io vi do un nuovo comandamento, che vi amiate l'un l'altro come io ho amato voi, acciocché anche voi vi amiate a vicenda. In questo conosceranno tutti che voi siete miei discepoli, se l'un l'altro vi avrete dilezione” [Gv 13,34-35]. E il discepolo dell'amore: “Se ci amiamo reciprocamente, Iddio dimora in noi, e la carità di lui in noi è perfetta. Da questo conosciamo di dimorare in lui, ed egli in noi, che egli ci ha dato del suo spirito” [1 Gv 4, 12-13]»⁸⁵.

I riferimenti scritturistici sono fondamentali, e quanto più ci si addentra nella pagine rosminiane dedicate all'essere in Cristo, tanto più essi acquisiscono una preponderanza quasi assoluta (rispetto alle altre fonti), soprattutto il Vangelo e la Prima lettera di Giovanni (all'epoca ancora attribuiti al «discepolo dell'amore») ⁸⁶. La riflessione rosminiana invita a legare insieme, sulla scia delle lettere paoline, l'appartenere a Cristo con l'appartenere alla Chiesa. Da qui, ancora una volta, procede l'impossibilità della solitudine per chi aderisce a Cristo e vive, pertanto, la sapienza. Il sapiente, stando al

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ivi*, pp. 182-183.

⁸⁶ Si consideri che, nel giro di pochissime pagine (cfr. *ivi*, pp. 179-186), Rosmini cita – direttamente o indirettamente – almeno una trentina di passi neotestamentari: *1 Gv* 1, 3; 2, 27; 3, 9; 3, 16; 3, 18-19; 4, 9-10; 4, 12-13; 4, 16; 5, 6; *Gv* 3, 16; 13, 34-35; 15, 15; 16, 13; 17, 17; 20, 21; *Mt* 28,20; *3Gv* 8; *2 Tes* 2, 10; *Ef* 4, 15; *Rm* 12, 10; *1 Tes* 4, 9; *Eb* 13, 1; *1 Pt* 1, 22; 2, 17; 3, 8; 5, 9; *2 Pt* 1,7; *Tit* 3, 4-5.

passaggio riportato sopra, attiva l'esperienza sapienziale nell'essere in Cristo, ma tale partecipare della sua stessa carità, comporta che aderire, amare la sua verità è, da subito, più che un invito alla, una rinnovata coscienza della relazione con l'altro, il quale mi attira, essendo «simile ad un astro», quasi come se ogni persona fosse, per l'altra e reciprocamente, polo positivo/negativo. In tal senso, prosegue Rosmini,

«tutti i discepoli di Cristo sono de' sapienti, che fanno di continuo quello che ha fatto Cristo, e che Cristo fa continuamente in essi, cioè proseguono l'opera della Chiesa, e in essa dell'unificazione del genere umano, e, secondo l'espressione di S. Giovanni, sono "cooperatori della Verità" [3 Gv 8]»⁸⁷.

La carità, così come il Verbo, ha in sé «il principio d'associazione»⁸⁸; di più, «per sua natura è unione, e unione la più perfetta e sublime»⁸⁹, tale da avere la forza di associare e unire, in sé, tutto il «genere umano». Rosmini può quindi concludere, asserendo che «In questa *carità* esercitata nella *verità* consiste veramente l'opera della *sapienza cristiana*. Tutti vi sono chiamati»⁹⁰. In una parola: il vero sapiente conosce *nella* verità, nel pensare, di Cristo (primo elemento della sapienza) e vive *nella* carità, nell'amore, di Cristo (secondo elemento della sapienza), dove "di Cristo" – da quanto sin qui esposto dovrebbe essere chiaro – ha la doppia valenza di genitivo oggettivo e soggettivo.

Rosmini, poco dopo, specifica che la carità, a ben vedere, dà sostanza alla verità: «Poiché la carità non è altro che l'esecuzione e la sostanziazione della verità, onde nelle Scritture si nomina "la carità della verità" [2 Tes 2,10], e si esorta a "fare la verità nella carità" [Ef 4, 15]: è una verità che si fa, non si conosce solo, come la verità naturale; e

⁸⁷ *Ivi*, p. 183.

⁸⁸ *Ivi*, p. 186.

⁸⁹ *Ibid.* Si veda anche quanto affermato poco prima: «il Verbo divino, di natura sua associava gli uomini, essendo un identico principio reale e vitale da tutti quelli, che sono in lui, partecipato, e perciò gli uomini congiunti col Verbo rassomigliano quasi ad un grappolo d'uva, in cui tutti gli acini uniti, allo stesso racemo s'attengono, succhiandone coll'umore la vita» (*ibid.*).

⁹⁰ *Ivi*, p. 183.

si fa colla carità»⁹¹. Così dicendo, Rosmini sta implicitamente affermando che la carità – sostanziando la verità – rende pienamente vera la verità. Non si tratta di un gioco di parole: *la sapienza* – in quanto è l’unione della verità con la carità, del pensiero con la vita, della teoria con la prassi – è *la verità della verità*. Se così non fosse, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, la verità si presenta esangue, povera, arida. Invece, la sapienza rende veramente vera la verità, poiché le dona vita e la rende sussistente. La sapienza è il *vero vero*, poiché la verità, nella sua pienezza, sussiste solo in questa intima relazione di reciprocità con la carità. Si può ben dire, però, anche un altro fatto, e cioè che *la verità è la carità della carità*, giacché una carità cieca, che non ama ciò che è per quello che è (non ama, quindi, nella verità), ma per quello che non è (amando, quindi, nella falsità), di fatto non ama, è illusoria, poiché si dirige in direzioni altre, nell’amore di ciò che non è: una tale carità, in definitiva, non esiste, poiché non vive di realtà, ma di fantasia.

Si consideri, inoltre, che Rosmini, riflettendo sulle situazioni concrete degli esseri umani, distingue – come si accennava – almeno quattro livelli di sapienza.

Il primo, raggiunto dagli «uomini manuali e illetterati», nei quali «non v’ha una cognizione teoretica consapevole e separata dalla pratica, v’ha una sola cognizione, luce ad un tempo ed istinto morale, e, quasi direi, v’ha solo l’*arte* di fare il bene»⁹². Sono le persone semplici, quelle che aderiscono più immediatamente alla luce della verità che li abita; con ciò, esse si trovano quasi naturalmente in una condizione di sapienza, la quale – già in questa prima forma – «vale più d’ogni *scienza* di coloro che non ne traggono il frutto dell’*onesta vita*»⁹³.

Il secondo livello coinvolge le medesime persone, ma che si applicano e si avviano allo studio. Avviene, così, che «la teoria allora si separa, e comparisce una

⁹¹ *Ivi*, p. 184.

⁹² *Ivi*, p. 171.

⁹³ *Ivi*, p. 170.

scienza ideale, che si distingue dalla *pietà*: quella è pura speculazione, questa azione»⁹⁴. Teoria e prassi, però, come nel primo livello, sono ancora legate da un immediato riconoscimento, tale per cui l'azione si conforma da subito con il pensiero, anche se in un modo più consapevole del precedente⁹⁵.

Nel terzo livello, il sapiente acquisisce il *consiglio*, che «consiste nella celerità e nella sicurezza della mente, colla quale si trovano le regole di giudicare ed ordinare le cose, e gli spedienti migliori per arrivare al fine»⁹⁶. Ma acquisisce anche la *fortezza*, che «giace in una cotal disposizione, per la quale l'uomo si sente maggiore degli impedimenti, non li teme, confida di dominarli coll'altezza del pensiero santo, colla costanza dell'animo, soprattutto colla fiducia in colui che è l'arbitro di tutti i fatti»⁹⁷. Si tratta di qualità che Rosmini colloca nella tradizione cristiana della *prudentia* e che sono tipiche delle persone chiamate a governare o ad accompagnare esistenzialmente la vita di altre persone.

Ma c'è anche un quarto stadio, nel quale la sapienza risplende, come afferma Rosmini, nel modo più perfetto. Qui, quei «rarissimi» che vi giungono

«vivono affissati nell'infinità di Dio: e in questa contemplazione della mente riflessamente comunicano con esso Dio, e in lui rifondono se stessi, e le cose dell'universo, e Iddio in essi e per essi nelle cose dell'universo si rifonde»⁹⁸.

“Affissato” *in* Dio, il sapiente vive e pensa, conosce e ama *in* (stato in luogo) e *da* (moto da luogo) Dio. Essendo figlio nel Figlio, egli comunica sé e tutto ciò che è a Dio, ma – nel medesimo tempo – Dio, attraverso di lui (in Cristo), comunica sé a lui e a tutto ciò che è. Il sapiente, pertanto, è canale di Dio, in quanto *via* nella *Via*, *idea*

⁹⁴ *Ivi*, p. 171.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, pp. 171-172.

nell'*Idea, verbo* nel *Verbo* di Dio. È un'esperienza che è comune a tutti i quattro livelli sapienziali, ma che, in questo grado più alto, acquisisce la sua massima consapevolezza ed esplicitazione: chiunque vive/è in Cristo, partecipa per grazia, realmente, della vita di Dio.

Questa descrizione degli stadi nei quali si manifesta la sapienza è inserita immediatamente, come prima si è visto, in una dinamica ecclesiologica, e come tale si sviluppa, proprio perché il sapiente diventa il tramite, in Cristo, tra Dio e il mondo. Così, la verità e la carità che il sapiente porta nella Chiesa e, da qui, nell'intera creazione, provengono dal luogo in cui egli dimora, ossia Dio. Una tale sapienza porta con sé una carità che, nutrendosi di una infinita e reale verità, non ha limiti, «né può mai dire: basta, senza ripugnare a sé medesima»⁹⁹. Essa «giugne a far tutto, e con ogni sacrificio»¹⁰⁰, poiché

«la carità è uno amore, pel quale l'uomo, dimenticando se stesso pe' suoi simili, altro diletto non cerca a se medesimo che quello di procacciar loro ogni bene, con ogni suo studio, fatica e patimento, sia questo bene corporale, intellettuale, o morale: ordinando i due primi all'ultimo, che è il fine degli altri»¹⁰¹.

Bene corporale, cioè un bene per la dimensione del reale; bene intellettuale, cioè un bene per la dimensione dell'ideale; bene morale, cioè un bene per l'unità e l'integralità dell'esistenza, cui sono chiaramente ordinati i due precedenti, poiché «l'ultimo intento della carità è di fare che gli uomini tutti partecipino dell'essere al maggior grado, e in tutt'e tre le sue forme»¹⁰².

⁹⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 188.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* Poco prima di questi passaggi, Rosmini, per definire le modalità d'amore verso il prossimo, ha nominato la *fraternità* e l'*umanità*. La prima riguarda «tutti quelli ne' quali già vive Cristo, [i quali] si amano d'un amore indicibile, e quasi beatificante, e si prevengono in ogni onore ed aiuto con ogni sacrificio, perché Cristo, che in essi abita, cresca ne' fratelli e in tutta la comunità» (*ivi*, p. 185). La seconda «è quella forma di carità, colla quale si amano gli uomini, non perché abbiano in sé Cristo, ma perché, non avendolo ancora, lo possono avere» (*ibid.*). Una tale affermazione si fonda su una cristologia che

Emerge già nel tema sapienziale, dunque, la dottrina delle tre forme dell'essere, di cui si dirà. È qui stringente, però, spendere qualche parola più generale sulla matrice trinitaria che, per quanto ora si è mostrato, ha mosso Rosmini. Egli, a ben vedere, ha letto trinitariamente, e cioè alla luce della dottrina trinitaria dischiusa in Cristo, tutto il discorso sapienziale¹⁰³. Il rapporto tra vita e pensiero, tra reale e ideale, tra teoria e prassi, tra verità e carità sono guardati dalla e nella prospettiva trinitaria: ognuno di questi rapporti, che è la sapienza, dice che i suoi due termini esistono in una vicendevole corrispondenza e in una reciproca inabitazione¹⁰⁴. Ma, a scendere più in profondità, Rosmini non tratta la Trinità solo come un oggetto intellettuale offerto dalla teologia; piuttosto, prima che nel suo contenuto dottrinale, egli guarda alla Rivelazione trinitaria come ad un Evento – quello di Cristo – del quale fare esperienza. Si rammenti, infatti, che Rosmini sta approntando un'introduzione alla filosofia e, pertanto, più che all'oggetto (materiale o formale) del pensare, egli concentra l'attenzione sul soggetto che esercita il pensiero. Non è una piccola cosa. Rosmini ha ben presente che, per pensare e leggere l'essere trinitariamente, occorre – dapprima – essere inseriti in quell'evento, Cristo, che dischiude la vita trinitaria e che tutto rende trinitario (anche

non è interamente centrata sulla morte/resurrezione di Cristo. Se così fosse, infatti, si dovrebbe dire che, in virtù della sua morte/risurrezione, Cristo ha già raggiunto ogni uomo; ne conseguirebbe, perciò, che la distinzione tra *fraternità* e *umanità* si assottiglierebbe o, per dire ancor meglio, si annullerebbe del tutto. Tuttavia, per lo sviluppo di tale approccio teologico, si deve aspettare il Novecento. È dunque assai interessante che, nel seguito del suo argomentare, Rosmini si sforzi di universalizzare sempre di più la carità cristiana.

¹⁰³ Con il riferimento ai quattro stadi, è utile esplicitare che il sapiente partecipa realmente, in Cristo, dei doni dello Spirito Santo (che Rosmini pensa in strettissima connessione con le virtù cardinali e teologali). Allo stadio più basso, infatti, possiamo vedere, seppur implicitamente, il *timor di Dio*; al secondo livello, ed esplicitamente, la *scienza* e la *pietà*; al terzo, ancora esplicitamente, la *fortezza* e il *consiglio*; al quarto, di nuovo esplicitamente, l'*intelletto* (cfr. *ivi*, p. 172) e la *sapienza*, la quale, di fatto, accoglie in se medesima tutti gli altri, essendo contenente massimo. Da qui, discende che *la stessa carità del sapiente*, in quanto carità di Cristo (nel senso in cui si è detto), è *lo Spirito Santo* (cfr. *ivi*, p. 176) che unifica distinguendo e distingue unendo il sapiente, in Cristo, e il Padre. Inoltre, la medesima carità/Spirito Santo, come si è visto, non solo procede dal figlio nel Figlio, ma anche dal Padre, il quale rifonde se stesso nel figlio, per *via* del Figlio, e in tutto ciò che è. Come dire: il Padre e il sapiente (figlio nel Figlio) parlano in prima persona, nel pronunciare – l'uno per l'altro – lo Spirito Santo.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 175 e 181.

lo stesso pensare). La figura del sapiente è costantemente segnata da questo motivo cristologico e trinitario.

Si tenga conto, infine, che Rosmini, in queste pagine, velatamente, ma decisamente, sta anche parlando di se stesso¹⁰⁵, almeno un po', e sta preparando la mente di chi intende approcciarsi alle sue opere. Egli, in definitiva, chiede al suo lettore di porsi in una condizione di massima apertura esistenziale ed intellettuale, tale da non rifiutare la stessa possibilità di collocarsi in Cristo¹⁰⁶, affinché anch'esso possa seguire il discorrere dei suoi ragionamenti, i quali – come avviene, paradigmaticamente, nella *Teosofia* – procedono attraverso il caratteristico «circolo solido», che scaturisce dal considerare l'essere come uno, essendo trino nei suoi modi.

2. *Il rapporto tra filosofia e teologia*

Prima di proseguire nell'indagine principale del nostro lavoro, occorre riprendere quanto abbiamo in precedenza accennato, poiché la relazione tra fede e ragione, tra filosofia e teologia, risulta una questione che, soprattutto per capire Rosmini, ma anche per aiutare lo sguardo del lettore contemporaneo, non può essere elusa o data per scontata. Dunque, occorre rendere ragione di questo rapporto che, in Rosmini, come si è già intravisto, è strettissimo, ma non per questo infondato. Anzi, proprio in numerosi, importanti, luoghi, si assiste allo sforzo di chiarirlo e illuminarlo nella giusta maniera. Gli studi che si sono occupati dell'argomento sono molteplici, e non è difficile immaginare che abbiano antiche origini, visto che il celebre decreto *Post obitum*, del 1887 (cfr. Denz. 3201-3241), condannava diverse proposizioni – tra le quaranta complessive –

¹⁰⁵ Giustamente, Tilliet ha parlato del *Degli studi dell'autore* come di una «autobiografia intellettuale» (X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in K.-H. MENKE – A. STAGLIANÒ (a cura di), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 238).

¹⁰⁶ Nel paragrafo successivo, affrontando la questione del rapporto tra filosofia e teologia, si indaga anche in quale modo sia possibile, restando filosofi, «essere in Cristo».

che toccavano, direttamente o indirettamente, l'argomento¹⁰⁷. Qui, avvalendoci di alcuni studi particolarmente significativi¹⁰⁸ e attenti al ritmo del pensare rosminiano, tenteremo di dischiudere la prospettiva di ontologia trinitaria¹⁰⁹ nella quale e verso la quale Rosmini guarda, mettendo in luce la sua necessità per il pensiero ed articolando con metodo come, all'interno di questo monumentale progetto, la filosofia e la teologia, nella loro unità e nella loro distinzione, si sostengano reciprocamente.

¹⁰⁷ Si vedano, soprattutto, le proposizioni dalla I alla VII, circa il lume naturale dell'intelligenza, la XXV e la XXVI, circa il mistero trinitario, la XXXVI e la XXXVII, circa l'essenza dell'ordine soprannaturale. Cfr., cu tutto ciò, G. GIANNINI, *Esame della Quaranta proposizioni rosminiane*, Studio Editoriale di Cultura – Libreria Editoriale Sodalitas, Genova-Stresa 1985; cfr. anche L. MALUSA, *Sapere metafisico e sapere trinitario in Antonio Rosmini. Alcune riflessioni sulle proposizioni 25 e 26 del decreto "Post obitum"*, in AA.VV., *Metafisica e principio teologico*, Tilgher, Genova 1991, pp. 194-214.

¹⁰⁸ Rinvio, in particolare, a K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1997; ID., *Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alla ragione*, in ID. – A. STAGLIANÒ (a cura di), *Crede pensare. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-58; A. STAGLIANÒ, *La "teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistematica - critica - interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988; ID., *Teologia, fede e ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica*, in ID. – K.-H. MENKE (a cura di), *Crede pensare*, cit., pp. 59-101; G. LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, in L. SARTORI – S. NASH-MARSHALL (a cura di), *Per una metafisica dell'amore*, I.S.E., Venezia 2005, pp. 129-150; ID., *Antonio Rosmini Serbati. Cristologia, ontologia trinitaria e metafisica della carità*, in S. ZUCAL (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. I: *Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Milano 2000, pp. 509-552; ID., *Filosofia cristiana e teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, in «Lateranum» 55 (1989), pp. 369-392; S.M. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, soprattutto pp. 103-147; A. BAGGIO, *Fondati in alto. Analogia e rivelazione in Rosmini*, Aracne, Roma 2016; M. KRIENKE, *Filosofia e teologia in Antonio Rosmini. Riflessioni sulla possibilità di una filosofia cristiana*, in «Filosofia e teologia», 27 (1/2013), pp. 54-69; M. DONÀ, *La Trinità, tra Teologia e Ontologia. Rosmini e l'intuizione di una fides ancilla rationis*, in P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBLAY (a cura di), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 131-144; L. CATUOGNO, *Klaus Hemmerle e Antonio Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Firenze 2015, pp. 325-337.

¹⁰⁹ Che il pensiero di Rosmini possa essere qualificato come una forma di ontologia trinitaria è un dato che gli studiosi considerano ormai assodato, e noto – se non da sempre – almeno a partire dal classico di M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico*, Marzorati, Milano 1972. Più di recente, oltre ai testi citati nella nota precedente, si veda anche S. SPIRI, *La sapienza dell'essere*, cit., e gli ultimi lavori di P. CODA, *Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in F. BELLELLI – E. PILI (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 35-58; ID., *Se l'uno è anche il suo altro*, in ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità*, cit., in particolare pp. 70-85. Pensare l'ontologia trinitaria di Rosmini è, non da ultimo, uno dei compiti principali della cosiddetta "quarta fase" degli studi rosminiani: cfr. M. KRIENKE, *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in ID. (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 31-108.

2.1 *L'unità nella distinzione*

Nel paragrafo precedente, dicevamo che l'impianto rosminiano, nell'apertura ad un «lume soprannaturale», accede a una forma di *pensiero totale* (secondo la terminologia della *Teosofia*¹¹⁰), ma abbiamo solo accennato a come essa si sviluppi. Parlare di ontologia trinitaria, in effetti, significa addentrarsi nella nozione di tale totalità del pensare, per cogliere come in essa si articoli il rapporto tra filosofia e teologia. Procediamo, allora, mostrando, innanzitutto, in quale senso si possa parlare di unità di filosofia e teologia. In Rosmini, infatti, si possono individuare almeno due motivi per i quali la filosofia e la teologia si incontrano e sono uno: da un lato, (1) si può pensare all'oggetto materiale di entrambe le discipline; dall'altro, (2) a ciò che determina l'orientamento del pensare, e cioè al loro oggetto formale.

(1) Guardando all'oggetto materiale, occorre rimarcare che sia la filosofia, sia la teologia si incontrano sul terreno comune dell'ontologia:

«il legame piú intimo che abbia la Filosofia colle scienze [...] è quello che la rannoda alla Teologia, nella quale debbe finalmente terminarsi e quasi rifondersi, perché due scienze separate esser veramente non possono, mentre hanno un medesimo oggetto. Egli è vero che quest'unico oggetto sotto due forme e in due modi si manifesta, cioè col lume della ragione e con quello della rivelazione; ma questi due modi hanno una troppo stretta parentela fra loro perché non si ravvicinino, giacché egli sembra che l'uno non possa stare interamente senza dell'altro, e certo nel fatto giammai non istette»¹¹¹.

Di per sé, la riflessione ontologica è già da sempre l'ambito della filosofia; la teologia, invece, se, di proprio, è il ragionamento, alla luce della fede nella Rivelazione, sulla natura di Dio in sé, nel momento in cui riflette su ciò che Dio opera, o – più in

¹¹⁰ Cfr. T, n. 14.

¹¹¹ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, in ID., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, L. Prenna (a cura di), vol. 31 dell'ENC, Roma 1994, p. 303. Cfr. T, n. 39: «l'Ontologia poi e la Teologia hanno per loro comune materia l'essere, di maniera che si possono l'una e l'altra definire: "Teoria dell'essere". [...] La differenza caratteristica sta in questo che l'Ontologia è la "Teoria dell'essere comune", quando la Teologia è la "Teoria dell'essere proprio" che è Dio stesso».

generale – sulla portata ontologica (appunto) che la speculazione intorno alla sua natura comporta, interviene anch'essa nel campo dell'ontologia¹¹². Essa, infatti, si domanda: che cosa e come opera il Dio uno e trino? Che cosa significa creare? Se Dio è uno e trino, che cosa è la creazione? E che cosa sono la storia, l'essere umano e l'universo tutto? La teologia, pertanto, nella fede, non solo indaga l'essere di Dio, l'Essere infinito, ma s'interroga anche sull'essere della creazione, sull'essere finito. Con ciò, ben si comprende che l'indagine teologica, presupponendo la fede, interviene, *tout court*, nello studio dell'essere in quanto essere (*proprium* dell'indagine filosofica): dell'ontologia. La teologia, pertanto, opera non solo un'ontologia della Trinità, cioè uno studio dell'essere che Dio è, ma anche un'ontologia trinitaria, ossia uno studio dell'essere in quanto essere, alla luce del Dio che è Trinità. Per questo primo motivo, dunque, la teologia e la filosofia non sono e non possono essere del tutto separate, ma – come afferma Rosmini – nell'indagine loro propria, quella ontologica, sono quasi chiamate a terminare e rifondersi l'una nell'altra reciprocamente.

(2) Tuttavia, che la teologia trovi nella dottrina trinitaria l'oggetto formale utile a dischiudere la verità dell'essere non genera, almeno immediatamente, rilevanti problematicità, e sicuramente non genera tutte quelle perplessità che, invece, emergono non appena si osserva che la Trinità, in Rosmini, non solo è l'oggetto formale della teologia, ma anche della filosofia. Così, oltre che rispetto all'oggetto materiale, filosofia e teologia si incontrano anche rispetto all'oggetto formale. Ma, è giusto domandare,

¹¹² Si dovrebbe precisare, in ogni caso, che già il ragionamento sulla natura del Dio cristiano in sé ha incontrato la riflessione filosofica, in quanto la teologia utilizza, modifica e trasfigura concetti provenienti dalla tradizione filosofica, giacché essi possono aiutare a capire meglio il mistero di Dio: in teologia, «bisogna necessariamente far uso di quegli stessi concetti ed essenze che nell'Ontologia furono illustrati, giovandosi della Teoria dell'essere universale e comune per intendere la natura dell'Essere pieno, proprio, e compiuto, sussistente nelle sue tre forme» (T, n. 39). Si pensi, e questo è tipico dell'impostazione rosminiana, al dogma trinitario. È del tutto evidente che sia la luce della Rivelazione di Cristo, ossia la fede, ad annunciare un'originalissima natura di Dio, ma è altrettanto vero che la teologia, ovvero la scienza che intende penetrare intellettualmente tale mistero (evidentemente, senza poterlo esaurire), non può fare a meno di ripensare, alla luce della fede, concetti provenienti dalla ricerca filosofica (ad esempio: unità, molteplicità, identità, differenza, relazione...), per dire l'essere che Dio è. L'*inventio* del dogma della Trinità, in una parola, è tutto concentrato in questa poderosa operazione culturale che, com'è noto, ha impegnato le migliori intelligenze dei primi secoli del Cristianesimo.

non si rischia di introdurre l'autorità della fede in filosofia? Non si rischia, in altri termini, di vanificare la filosofia, la quale rifugge qualsiasi presupposto ed ha solo il lume dell'intelligenza come criterio veritativo? Rosmini, per la verità, risponde negativamente, poiché non è vietato, in filosofia, adottare elementi o dottrine provenienti da altre discipline (in questo caso: dalla teologia), se queste garantiscono una migliore intelligibilità dell'essere. Di più: non solo non è vietato, ma può risultare addirittura necessario, come Rosmini tenta di mostrare nel complesso del suo lavoro, e in particolare nella *Teosofia*, dove, nel celebre capitolo XX del libro I (intitolato: «La Trinità sta nel fondo della Teosofia, come misterioso fondamento»), troviamo un «potente»¹¹³ e fondamentale ragionamento:

«quantunque il mistero della Triade non si sarebbe giammai rinvenuto dall'umana intelligenza, se lo stesso Dio non l'avesse rivelato agli uomini positivamente, tuttavia, dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprendibile nella sua propria natura (e Dio stesso è incomprendibile e, come meglio dimostreremo nella Teologia, tale, di cui non si può da noi avere che una cognizione iniziale e negativa), ma nondimeno non solo si può dimostrare col raziocinio l'esistenza di Dio, ma ben anco si può conoscere quella d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative e indirette: e che mediante queste prove puramente speculative dell'esistenza d'un'augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della Filosofia, intendendo noi sotto questa voce tutto ciò che per filo di raziocinio ci conduce all'invenzione e al conoscimento delle ultime ragioni delle cose»¹¹⁴.

Anzitutto, Rosmini ricorda e mantiene ben ferma l'origine rivelata della dottrina trinitaria, la quale non può concepirsi autonomamente dall'intelligenza umana, senza l'ausilio della Rivelazione. Inoltre, anche se rivelata, la Trinità rimane non-comprensibile, e cioè impossibile da esautorare in se stessa (infatti non è dis-velata, ma ri-velata), tale da risultare, per l'intelligenza, oggetto di una conoscenza solo iniziale-negativa, o

¹¹³ Così l'ha definito M. DONÀ, *La Trinità, tra Teologia e Ontologia*, cit., p. 133.

¹¹⁴ T, n. 191.

– come il pensatore italiano afferma in altri luoghi – ideale-negativa. Si tratta di una conoscenza che riguarda «l'esistenza di certe sussistenze, non il *modo* del loro essere»¹¹⁵: si sa *che* sono, ma non *come* sono. Tuttavia, conoscendo il *che* è possibile dire qualcosa anche del *come*. Anzi, proprio ammettendo il «che è» si dice qualcosa, seppur minimo, del «come è», per cui – prosegue Rosmini – si può congetturare, e cioè supporre, ipotizzare una qualche conoscenza della Trinità di Dio. Ma, ancora di più, la Trinità può essere oggetto di dimostrazione, anche se si tratta di una dimostrazione deontologica, il cui significato verrà individuato nelle righe successive. Con ciò, in ogni caso, la dottrina trinitaria – pur con tutte le limitazioni di cui si è detto – può essere oggetto di speculazione filosofica. E, infatti, Rosmini continua così:

«È dunque indispensabile, che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire colle nostre ricerche intorno all'essere nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità. [...] Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sono apparse alla mente: che s'ella entrasse in questa investigazione non sarebbe più scienza ma storia. La scienza razionale d'altro non si cura, se non di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrate col raziocinio. Qualora dunque arrear si possano dell'esistenza d'una trinità in Dio prove razionali, quest'esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sé diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante se stesso agli uomini come autorevol maestro»¹¹⁶.

¹¹⁵ *Teod.*, n. 400. Si veda anche T, n. 1686: «[...] quest'oggetto le rimane implicito, indistinto; ed è allora quand'ella [la mente] concepisce un ente, od anche lo afferma, ma non si dà cura di considerarne l'ordine, la positiva natura, contenta di supporla, di sapere che c'è, senza sapere qual sia. [...] la mente sa che esiste un ente, sa anco distinguerlo da tutti gli altri, ma non contempla la *quiddità* di questo ente, o perché non le è data, o perché non la cura, ed attualmente non l'avverte, o prescinde ed astrae da essa».

¹¹⁶ T, n. 193.

L'intelaiatura del pensiero teosofico tocca le più alte vette della riflessione teologica: ma come giustificare una tale operazione, la quale può apparire contraria al metodo proprio e rigoroso della filosofia? Subito, Rosmini dichiara che la Rivelazione non diventa il criterio veritativo della filosofia, poiché non dipende da essa la verità di ciò che egli intende affermare. La dottrina trinitaria, infatti, non è indagata a ritroso, alla ricerca della fonte dalla quale proviene (il che, secondo Rosmini, sarebbe fare storia e, in definitiva, teologia), bensì come una proposizione scientifica tra le altre, disponibile – come le altre – al pensiero, anche a quello di matrice filosofica. Come ha notato Coda, la dottrina trinitaria viene accolta «come dato fenomenologico»¹¹⁷ non imposto «dal di fuori, bensì come luce che guida a leggere dal di dentro»¹¹⁸. Poco importa la fonte dalla quale tale dottrina proviene, l'importante è che essa garantisca una migliore intelligibilità dell'essere. Come a dire: poco importa se la dottrina utilizzata dalla filosofia proviene dalla matematica, dalla fisica, dall'antropologia o, ed è il nostro caso, dalla teologia. Qualunque sia la fonte, ciò che è fondamentale per la filosofia è che tale dottrina, adoperata con pertinenza, sia d'aiuto alla sua impresa: quella di illuminare il senso e la verità dell'essere. Solo dopo, quando la filosofia si accorge della necessità della dottrina trinitaria, allora si possono trarre delle conclusioni circa la sua esistenza, la quale – secondo Rosmini – risulta oltremodo conveniente, pena l'impossibilità di un qualche avvicinamento alla verità dell'essere.

«Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che “Dio sussiste in una Trinità di persone” sarà questa (e qui non possiamo che accennarla): “qualora si negasse

¹¹⁷ P. CODA, *Se l'uno è anche il suo altro*, in ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità*, cit., p. 76.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 77. Cfr. anche *ivi*, p. 74: «Rosmini sottolinea che quando considero una verità – come ad esempio, quella della Trinità, che è la verità sovrana – debbo in effetti pormi due domande: da dove essa viene e che cosa essa significa. Quando chiedo “da dove viene”, indago l'origine di questa verità e allora affermo, quando ho a che fare con la Trinità, che tale verità viene dalla Rivelazione, e quindi pertiene per sé alla teologia, che è scienza della Rivelazione nel suo venire da Dio. Ma quando mi pongo la domanda su “che cosa significa” questa verità, lo posso fare senza domandarmi da dove essa viene, prendendo semplicemente atto del fatto che nell'esperienza umana si dà questa verità e alla luce di essa con pertinenza posso interpretare l'essere».

quella trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime". Questa prova verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell'essere, che andremo svolgendo, e nella Teologia riceverà la sua compiuta forma. [...] Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo: è una dimostrazione deontologica, perché dimostra non che la cosa sia così, ma che deva esser così, non possa esser altro che così, e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile»¹¹⁹.

Ecco che viene esplicitato il significato della dimostrazione deontologica, indiretta. Si tratta del passaggio da ciò che è a ciò che *deve* essere (*deontologico* rinvia al senso greco τὸ δέον). Come in una *reductio ad absurdum*, ciò che viene provata non è la positiva esistenza della Trinità, ma che il non ammetterla comporta conclusioni assurde: il non postularla, in altri termini, conduce a risultati non soddisfacenti. Rosmini non è razionalista e, quindi, non riduce a mero concetto, hegelianamente, il *mysterium trinitatis*; piuttosto, egli rimarca che tale mistero è la condizione di possibilità di un'adeguata indagine dell'essere in quanto essere. Così, il principio trinitario diviene oggetto formale anche della filosofia:

«Questo sublime mistero dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale [...]. Dal che, essendo dimostrato, se n'avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio»¹²⁰.

¹¹⁹ T, n. 194.

¹²⁰ T, n. 196. Cfr. anche T, n. 195: «Sarebbe dunque impossibile inoltrarci nelle ricerche che ci restano a fare intorno alla natura dell'essere, e molto più a condurre la detta dottrina a quella perfezione di cui ella è suscettiva (limitata solo dal limite delle nostre facoltà individuali), se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine poi che con essi si rinvergono, ricevono compiuta dimostrazione; e questi due postulati sono: 1°. che l'Essere assoluto, il qual dicesi Dio, sussista; 2°. che l'Essere assoluto sussista identico in tre persone distinte ciascuna assoluta ed infinita».

2.2 *La distinzione nell'unità*

Da quanto esposto, già si intravede che il fattore distintivo di filosofia e teologia è il criterio di verità dell'una e dell'altra: per la filosofia è l'intelligenza, mentre per la teologia è la fede. Rosmini chiama «lume naturale» la prima e «lume soprannaturale» la seconda. Ad un primo sguardo, quindi, seguire la luce dell'intelligenza o seguire la luce della fede determina la distinzione tra la ricerca filosofica e quella teologica. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, questa affermazione non basta, e deve essere discussa. Si noti, infatti, che Rosmini usa il termine «lume» per esprimere il criterio veritativo di entrambe le discipline; ma si noti, altresì, che la specificazione della luce-guida del pensare filosofico è «naturale» e quella del pensare teologico è «sopra-naturale». Con ciò, è evidente che Rosmini intende il rapporto tra filosofia e teologia come un rapporto di profonda e lineare continuità: non è un caso, in effetti, che i testi rosminiani, talvolta, parlino della teologia come di una «filosofia soprannaturale»¹²¹. La possibilità di questo interscambio è dovuta al fatto che sia la filosofia, sia la teologia sono due espressioni dell'unica razionalità umana. La teologia, così come la filosofia, esegue un'operazione intellettuale, di razionalità, a partire da una luce che, nel caso della teologia, è soprannaturale, mentre nel caso della filosofia è naturale. Pertanto, quando si penetrano i testi rosminiani, porre la – per molti versi legittima – distinzione tra la fede e la ragione può essere fuorviante: non è lo stesso Rosmini, infatti, che parla del lume, in quanto tale, come di qualcosa in cui aver fede? Così come la teologia ha il proprio criterio di verità nel lume, cioè nella fede, soprannaturale, così la filosofia conosce nel lume, cioè nella fede, naturale. Dunque, il vero distintivo di filosofia e teologia non è neppure la fede, la quale può essere naturale (e, da qui, nasce la filosofia) o soprannaturale (e, da qui, nasce la teologia). La fede e la ragione, occorre ammettere con Rosmini, sono presupposti fondamentali sia della filosofia, sia della teologia: ciò che le distingue non è l'uso

¹²¹ IF, p. 83.

della ragione (perfettamente qualificante entrambe) e nemmeno la fede in quanto tale, ma piuttosto è il tipo di fede che, con l'intelligenza, esse seguono (la filosofia quella naturale, la teologia quella soprannaturale).

Queste riflessioni conducono, però, ad una considerazione ancora più profonda: la fede, infatti, rinvia necessariamente alla Rivelazione. Quella luce che fonda ed è criterio di verità della filosofia (nella forma naturale) e della teologia (nella forma soprannaturale) dice qualcosa della Rivelazione e, anzi, è Rivelazione¹²²: ma quale tipo di Rivelazione? E che cosa differenzia la Rivelazione naturale da quella soprannaturale? A ben vedere, Rosmini, con una metafora, spiega che la luce naturale è come il «crepuscolo»¹²³ della luce soprannaturale. Fuor di metafora, egli parla del lume naturale come di una inizialità e di una virtualità del lume soprannaturale, in quanto, già nella luce naturale della ragione si danno, anche se in forma non determinata, una nozione di infinità e di eternità che pre-figurano il lume soprannaturale: si tratta, in altri termini, di un primo stadio della Rivelazione, «un abbozzo, per così dire, di un natural Cristianesimo»¹²⁴, preludio di un secondo.

La filosofia esercita il proprio conoscere alla sequela di questo lume naturale, che le presenta ogni oggetto conoscibile. Così, si deve notare che ogni oggetto conosciuto dalla filosofia presuppone necessariamente la presenza di questo lume, per il quale e nel quale è permessa la conoscenza stessa: risulta con tutta evidenza, così, che la filosofia si affida a, e cioè ha fede in, questo primo lume naturale, nel quale e per il quale ogni cosa conoscibile è conosciuta:

«Ogni magistero umano dunque suppone prima di sé un magistero divino, il magistero di colui che fu chiamato “luce vera, che illumina ogni uomo veniente in questo mondo” [cfr. *Gv* 1, 9]. Al qual magistero l'uomo *crede* per *natura* e non per raziocinio,

¹²² Cfr. anche IVG, lib. I, lez. V., p. 72.

¹²³ NS, *Prefazione*, n. 13.

¹²⁴ *Ibid.*

di maniera che anche nell'ordine naturale, non solo nel soprannaturale, la *fede* precede la *ragione*»¹²⁵.

Quindi, si deve affermare che la filosofia è quella speculazione che ha fede in questo lume naturale, e che si mette alla sua sequela. Abbiamo detto, però, che questo lume naturale presenta, anche se in maniera indeterminata ed iniziale, la possibilità di un lume soprannaturale, il quale è totalmente indisponibile alla ricerca dell'intelligenza e si manifesta solo in dono, per grazia, in uno stadio ulteriore della Rivelazione: se quel primo lume può essere nominato come il divino nella natura, il lume soprannaturale dice, invece, l'intervento di Dio, in Cristo, nella natura¹²⁶. La teologia è l'esercizio della razionalità che si muove all'interno di questo lume soprannaturale, che è la fede in Cristo. La teologia, in altri termini, svolge la propria operazione intellettuale nella e per la fede in Cristo.

2.3. *Il progetto di un'ontologia trinitaria*

In precedenza, si era mostrato come, in *Degli studi dell'Autore*, Rosmini chiedesse, all'autentico pensatore, di sapersi collocare nella Rivelazione, ma non avevamo

¹²⁵ IF, p. 152. Non ho trovato studiosi di Rosmini che mettessero a tema questa dimensione della fede nel e della sequela del lume naturale, eppure il fatto è rimarcato dallo stesso Rosmini, il quale – ad ogni buon conto – in altri passaggi sembra non esplicitare questo elemento, intendendo la fede, immediatamente, come un evento soprannaturale. Cfr., tuttavia, anche *ivi*, p. 55: «Così l'uomo limitato, come *soggetto* ha proposto dinanzi a sé un *oggetto* illimitato e illimitabile, l'essere in forma d'idea, che è la verità, verso a cui egli può stendersi senza fine, e, seguendola fedelmente come stella che gli mostra il cammino, ingrandire oltre misura se medesimo». Non sfugga: Rosmini dice di «seguire fedelmente» la verità del lume naturale. Si veda anche *ivi*, p. 67: «l'uomo crede a questo primo vero, non può non crederci, perché è pura luce, e da quest'atto di *razionale credenza* ogni ragionamento toglie tutto quel valore che ha, *ivi* incomincia l'attività razionale, ed *ivi* pure finisce».

¹²⁶ Cfr. DN, n. 13: «Niente dunque vieta, che l'*essere* intuito dalla mente nella sua purità di essere, sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio. Il che non ci autorizza tuttavia a chiamarlo Dio, poiché sebbene l'essere, quale apparisce all'intuito umano, puro da ogni reale finito, sia anche in Dio, in Dio però ci sta accresciuto e compiuto. E questo accrescimento e compimento è ciò che distingue immensamente l'*essere* intuito dalla mente nostra, e l'essere di Dio». Intorno a questa distinzione si gioca, se non tutta, gran parte della polemica filosofica tra Rosmini e Gioberti: «Rosmini colloca, quale termine della prensione noetica del soggetto, l'oggetto per eccellenza, che nella sua prospettiva si manifesta come essere ideale, mentre nella visione di Gioberti si pone come essere reale assoluto» (P. DE LUCIA, *La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Aracne, Roma 2012, p. 134).

specificato e distinto che cosa significa, per il filosofo e per il teologo, «essere nella Rivelazione», «essere in Cristo». Tenendo conto di quanto fin qui argomentato, per quanto riguarda il teologo, la risposta non presenta particolare difficoltà, poiché è evidente che pensare nella Rivelazione significa pensare nella fede esplicita in Cristo: come si è visto, infatti, il teologo deve conformarsi e convertirsi quotidianamente a Cristo e, in lui, pensare la realtà tutta, a partire da quei contenuti che la stessa fede gli propone.

È più delicato e sfumato, invece, comprendere che cosa significa, per il filosofo, «essere in Cristo». Al fine di addentrarsi nella risposta, la quale aiuta anche a chiarificare quanto detto precedentemente, può essere utile ricordare la classica distinzione – di matrice patristica e medievale¹²⁷ – tra la *fides qua*, ossia l’atteggiamento esistenziale che qualifica formalmente l’atto di fede, e la *fides quae*, cioè la dimensione intellettuale, il contenuto teorico che tale fede comporta. Da quanto mostrato, infatti, si deve dire che la filosofia, in quanto tale, vive pienamente la dimensione della *fides qua*, poiché – come Rosmini afferma sulla scia di Platone – essa si esercita in una continua *periagogé*, in un continuo affidarsi al lume naturale che è la verità. Questo, che Tommaso chiamava l’elemento formale della fede, è l’elemento costitutivo non solo della teologia, ma anche della filosofia. La filosofia, però, si affida ad un oggetto, il lume naturale, che non è immediatamente l’Oggetto per sé sussistente (Cristo), ma il suo «crepuscolo», la sua inizialità, la sua virtualità¹²⁸. Il che indica che la ricerca filosofica della verità è, in quanto tale, già indirizzata verso la Verità soprannaturale cristiana e, in un certo modo, già in essa ricapitolata (cfr. *Ef* 1, 10). Non è un fatto di poco conto, perché dice che la filosofia, in quanto filosofia, non può non esercitarsi in un contesto

¹²⁷ Cfr., tra gli altri, *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 2 e *De Trin.*, XIII, 1, 1-2,5.

¹²⁸ Cfr. AS, I, pp. 107-110, 277-311, dove il rapporto tra natura e sopra-natura è pensato all’insegna della reciproca convenienza.

di Rivelazione, non può non essere già incorporata, nel suo svolgersi rigoroso e radicale, in Cristo¹²⁹. Come ha ricordato Bergamaschi, Rosmini «afferma che è inutile, dopo la luce del cristianesimo, continuare a filosofare come se questa non ci fosse stata»¹³⁰. Ed è inutile poiché la filosofia rosminiana non è cristiana nel senso in cui, non di rado, questo termine è stato utilizzato nel dibattito novecentesco sulla filosofia cristiana¹³¹, dove “cristiana” è un’aggettivazione che assume il compito di qualificare un certo modo di fare filosofia. In Rosmini, piuttosto, la filosofia è cristiana perché essa non può che essere tale: filosofia e cristianesimo si sovrappongono, non sono l’una accanto all’altro¹³². Pertanto, non ha alcun senso filosofare come se il cristianesimo non

¹²⁹ Cfr. quanto afferma K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini*, cit., p. 278: «Esistendo solo una verità, e pertanto solo un principio di verità, la ragione umana che tende al vero è religiosa [cioè: è aperta alla fede in Cristo] in conformità alla sua più intima essenza, e la filosofia, in quanto amore per la verità, è *essenzialmente* fondamento della teologia». In questo senso, la posizione di Rosmini esprime la stessa intenzionalità che verrà ripresa in due importanti documenti del Concilio Vaticano II. Secondo *Lumen Gentium*, infatti, la grazia di Dio opera in chi cerca con sincerità la verità e vi aderisce seguendo il dettame della coscienza (cfr. n. 16). Inoltre, *Gaudium et spes* afferma: «occorre tener per vero (*tenere debemus*) che lo Spirito Santo offra a tutti la possibilità di essere associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale» (n. 22).

¹³⁰ C. BERGAMASCHI, *L’essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova 1982, p. 11.

¹³¹ Per una rilettura di quel dibattito (che coinvolse numerosi pensatori, soprattutto francesi e tedeschi, da Gilson a Maritain e Blondel fino a Marcel, da Heidegger a Scheler e Stein), in rapporto a Rosmini, cfr. S.F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit., pp. 103-147.

¹³² Si veda, in proposito, l’emblematico passaggio di una lettera del 1829: «con questo titolo di *filosofia cristiana* [intendo] non già una filosofia mescolata con coi misteri della religione, ma una filosofia sana, dalla quale non possano che venire conseguenze favorevoli alla religione, e nello stesso tempo una filosofia *solida* [...]» (A. ROSMINI, *Lettera a G.B. Loewenbruck* del 17.03.1829, in EC, III, p. 53). Come ha rilevato Krienke, «Rosmini può affermare che per lui il vero senso di una filosofia cristiana è l’“uso giusto” della stessa ragione [...]. Una filosofia cristiana non si occupa dunque di contenuti diversi da quelli da quelli di una filosofia *tout court*» (M. KRIENKE, *Filosofia e teologia in Antonio Rosmini*, cit., p. 57). Cfr. anche NS, *Prefazione*, n. 13: «unico dunque è il principio del Cristianesimo, la VERITÀ; e la VERITÀ pure è il principio della filosofia; se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella si porge compiuta e intiera in se medesima sussistente siccome una persona divina». Come ha sottolineato Lorizio, per Rosmini «l’universo e l’uomo [sono] per così dire impastati di Cristo» (LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità*, cit., p. 135). In chiave quasi provocatoria, si veda anche quanto afferma M.A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, Marsilio, Venezia 2000⁴, p. 28: «Per questo stesso motivo Rosmini ancor oggi è arduo a interdersi: ancora ci crogioliamo nella pericolosa illusione che la luce spirituale possa fare a meno della luce intellettuale, o, per contro, che la ragione sia autosufficiente rispetto alla luce spirituale. Perdiamo tempo, cioè, vivendo, lottando, operando fuori della legge del sintesi: dunque esistendo contro la nostra stessa natura».

ci fosse stato: il passaggio dal naturale al soprannaturale avviene, lo ribadiamo, all'insegna della continuità¹³³, per cui, nell'argomentazione filosofica, è del tutto logico servirsi (sarebbe illogico – appunto – il non farlo) del contenuto teorico messo a disposizione dalla fede soprannaturale.

Si apre, così, la dimensione della *fides quae*. La filosofia, infatti, seguendo il lume naturale, indaga la natura e il senso dell'essere:

«l'Ontologo riceve dall'Ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna cioè di virtualità. Questo è come un punto oscuro, ch'egli vuole rischiarare, perché ben vede che la teoria dell'essere non è compiuta se rimane nel concetto dell'essere tanto vôto»¹³⁴.

Quel lume, dunque, è condizione di possibilità della conoscenza, e in questo senso è luce (poiché illumina ciò che si intende conoscere, rendendolo conoscibile), ma non appena viene considerato in se stesso, nella sua essenza, rimane oscuro. È il paradosso della «terribile»¹³⁵ idea dell'essere, che è luce nel suo essere per altro, ma ombra nel suo essere in se stessa:

«lo speculatore non sa né pur egli, se a lui sia possibile di diradare affatto quest'ombra: questo fa che non istà in sua mano altro mezzo per farlo o per tentarlo se non quello di rivolgersi agli enti finiti, e in questi cercare quel pieno di realtà, di cui difetta l'essere datogli a intuire dalla natura»¹³⁶.

¹³³ IF, p. 75: «[...] il non contraddire alla ragione s'accetta dai cattolici come una condizione indispensabile e necessaria alla fede [...]. Laonde, secondo i cattolici, la libertà intera lasciata alla ragione è una condizione necessaria della verità della fede, perocché quando la fede si dovesse tener per divina, benché in contraddizione colla ragione, s'imporrebbe all'uomo un'obbligazione impossibile, ed anzi si leghebbe del tutto la sua attività razionale; ché egli non potrebbe determinarsi a prestare l'assenso né all'una, né all'altra, così rimanendosi privo del vero».

¹³⁴ T, n. 39.

¹³⁵ È il termine utilizzato da Rosmini per esprimere la difficoltà relativa alla spiegazione della natura di tale lume: cfr. NS, n. 445.

¹³⁶ T, n. 39.

Il contenuto (*fides quae*) di questo lume naturale, in altre parole, non è determinato e, pertanto, la filosofia cerca di rischiararlo attraverso la sua speculazione.

Essa «Si mette dunque in via e coll'opera dell'astrazione dagli enti finiti trae i concetti e le essenze più universali, ch'egli possa trovare. Esamina queste essenze, e i loro nessi, e facendoli rientrare gli uni negli altri, tenta di pervenire all'unità, cioè ad una prima essenza, in cui tutti si devano ritrovare ed unificare e discopre che questo è l'essere stesso, che viene così arricchito e il cui vòto viene empito»¹³⁷.

Nell'eseguire tale operazione, però, la filosofia si imbatte nel problema della simultanea unità e molteplicità dell'essere; essere che è uno, se contemplato nell'idealità, e molti, se considerato nella realtà. Ebbene, «conciliare questa cotal lotta che l'essere [...] dimostra in se stesso»¹³⁸ non può non passare dall'aprirsi al dato teologico¹³⁹, e in particolare quello relativo al dogma trinitario (secondo quanto esposto in precedenza). Con ciò, il contenuto (*fides quae*) di quel lume oscuro riceve un'ulteriore penetrazione intellettuale (seppur ideale-negativa), che non semplicemente amplia l'orizzonte filosofico su una realtà, quella infinita di Dio, non immediatamente disponibile al pensiero, ma determina la stessa possibilità di intellegere – proprio nel senso dell'*intus-legere* – l'essere in quanto essere¹⁴⁰. La filosofia, allora, si esercita in Cristo, nella Rivelazione,

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Anche Edith Stein, nel Novecento, affermerà che la filosofia, nell'incedere della propria indagine, si trova inevitabilmente «costretta», per necessità filosofica, a tenere in considerazione il dato di fede (cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, p. 59). Rimane da valutare, però, se tale operazione assuma, in entrambi i pensatori, la stessa radicalità.

¹⁴⁰ La tradizione cristiana ha ritenuto di avere come uno dei suoi compiti principali quello di ricercare, nella creazione e nell'essere umano, i *vestigia* e l'*imago trinitatis* (cfr. *De Trin.*, XI; per la scuola francescana, cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, II. Tommaso, in altra forma, interpreta la creazione e la storia della salvezza come «ratio et causa» delle processioni trinitarie: cfr. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6). Qui, il pensatore italiano non solo si accontenta di congetturare e illuminare il senso in cui Dio sia Trinità, leggendo la struttura ontologica della creazione. Il suo intento è assai più ardito: egli intende spiegare la creazione a partire dal fatto che Dio sia Trinità, poiché è teoreticamente convinto che senza la Trinità la creazione rimane incomprensibile. Dunque, non solo si può rinvenire un riflesso della Trinità nella creazione, ma si deve ammettere che, senza la Trinità, la struttura ontologica della totalità dell'essere rimane inintelligibile. Se così stanno le cose, la filosofia, nel momento in cui riceve il dato trinitario, non solo amplia il suo orizzonte sul *quid est* di una realtà – quella dell'Assoluto – che

non solo per la sua *fides qua*, ma anche per una certa *fides quae*, e senza mai venir meno a se stessa, poiché essa resta sempre indagine razionale alla sequela del lume naturale, della luce dell'intelligenza, che riceve dalla *fides quae* teologica un ampliamento d'orizzonte sulla realtà infinita di Dio e un nuovo oggetto formale per proseguire la propria indagine sull'essere.

L'assunzione della *fides quae* coincide, altresì, con una sorta di ri-nascita del filosofare, che non è più astrattamente separato, anche a livello contenutistico, dal teologare¹⁴¹. Da ciò, e da quanto sin qui argomentato, emerge che sia la filosofia, sia la teologia trovano, in Rosmini, il loro fondamento nella Rivelazione e, addirittura, nella fede. Esse si distinguono, difatti, non a seconda del seguire o meno la Rivelazione/fede, bensì a seconda del tipo di Rivelazione/fede che seguono (naturale la prima, soprannaturale la seconda). Filosofia e teologia, tuttavia, si ricongiungono subito nell'elaborazione di un'ontologia, poiché entrambe concorrono a dischiudere la verità dell'essere a partire dal proprio lume, ma avvalendosi dei guadagni dell'altra: nell'impresa dell'ontologia, potremmo dire, teologia e filosofia devono interagire profondamente, l'una con l'altra, fino a riconoscere di non poter esercitarsi l'una senza l'altra.

Il loro rapporto è intrinseco al loro stesso costituirsi. Così intrinseco che Rosmini non troverà un nome migliore di *Teosofia*¹⁴² per definire l'originalità e l'arditezza della

non le è immediatamente disponibile, ma riceve la stessa possibilità di rendere ragione, per quanto possibile, delle cose del mondo.

¹⁴¹ La filosofia, afferma Rosmini, nell'accogliere il dato teologico compie il passaggio dalla *regressione*, «che è quella [filosofia] che sulla via della riflessione riconduce la mente a trovare il principio da cui si deriva la scienza dell'ente» (T, n. 16), alla *progressione*, «che è la stessa scienza dell'Ente dal suo principio derivata» (*ibid.*).

¹⁴² Un titolo, afferma Rosmini, «forse troppo magnifico, (ma non ne abbiamo trovato un altro che meno male le s'appropriasse)» (T, n. 3).

sua operazione¹⁴³. Si tratta di un *pensiero totale* che «abbracci[a] il tutto»¹⁴⁴ dell'essere: «La Teosofia dovrà parlare lungamente dell'assoluto conoscere umano; anzi essa stessa dovrà usarlo; e più ancora, dovrà esserlo»¹⁴⁵. Non sfugga l'utilizzo dei tre verbi. La Teosofia dovrà *parlare*, *usare*, ma soprattutto *essere* l'assoluto conoscere umano. Rosmini specifica che «se l'*assoluto conoscere* è proprio di Dio e non dell'uomo, anche l'uomo ha nondimeno un *conoscere assoluto* rispetto alla forma, quantunque non così rispetto alla materia»¹⁴⁶. Qualificare come assoluta la forma del conoscere coincide con la ri-definizione profonda dell'atto stesso del pensare. Rosmini ripensa il pensare stesso: tale è la radicalità della sua operazione, la quale non si può limitare a *parlare* o a *usufruire* di questo ripensamento (come se potesse restare *altro* dal pensare), ma dovrà *esserlo*. Dovrà, in altri termini, incarnare quel pensare che è il pensiero di Cristo (νοῦς Χριστοῦ, dice 1 Cor. 2, 16), dove Cristo trinitizza¹⁴⁷ – per dir così – il pensiero stesso: solo un pensiero in se stesso trinitario, infatti, può leggere *trinitariamente* (il che è a dire: *veramente*) l'essere. D'altra parte, è la prospettiva del pensiero progressivo, tipico della *Teosofia*, che intende dismettere il metodo del ragionamento lineare-diretto, caratteristico della filosofia regressiva, per accedere a quello del cosiddetto

¹⁴³ Spiri ha delineato i principali momenti della storia del lemma “teosofia” (cfr. S. SPIRI, *La sapienza dell'essere*, cit., pp. 82-93), individuando il suo utilizzo in alcuni autori neoplatonici (tra i quali Porfirio, Giamblico, Proclo), e in diversi Padri della Chiesa, tra i quali Clemente d'Alessandria, il già citato Eusebio di Cesarea, Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Ilario di Poitiers. Agostino non usa il termine, ma Rosmini lo considera comunque una sua fonte, quando egli afferma – cfr. *De Ordine*, II, 18; *Soliloqui*, II, 1; *De Civitate Dei*, VIII, 4; *De vera religione*, 29, 35 – che le scienze filosofiche si riducono «ultimamente a due, una dell'Anima, l'altra di Dio» (T, n. 2). Rosmini, è evidente, si richiama a questa tradizione patristica e, dunque, contrasta fortemente l'idea di teosofia che emerge – almeno dal XVII secolo, sviluppandosi, poi, in molteplici direzioni – con Jakob Böhme, il quale viene da lui considerato un falso mistico e un panteista, nonché una fonte del sistema hegeliano (cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, G. MESSINA (a cura di), vol. 18 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1995, pp. 60 e 62).

¹⁴⁴ T, n. 31.

¹⁴⁵ *Ivi*, n. 11.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Nella presente frase, il termine ha il senso di «rende trinitario». Sul suo utilizzo, presente negli scritti di Teilhard de Chardin e ripreso da Chiara Lubich, cfr. S. MAZZER, *La “trinitizzazione”: per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (1/2015), pp. 28-43; ID., *“Lì amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 799-805.

«circolo solido»¹⁴⁸. Collocata esistenzialmente in Cristo e attingendo al *mysterium trinitatis* quale proprio oggetto formale, la mente speculatrice, dal procedere linearmente, «viene spinta in circolo»¹⁴⁹ e vive, si potrebbe dire, una sorta di morte-resurrezione: muore come semplice filosofia, risorge come teosofia, come *pensiero totale*.

Se si leggesse la *Teosofia* in senso rigorosamente letterale, non dovrebbe sfuggire che Rosmini insiste, in più luoghi, sulla natura puramente razionale della disciplina teosofica e, quindi, alla fine, sulla natura esclusivamente filosofica della sua ontologia trinitaria¹⁵⁰. In realtà, nonostante la presenza di tali affermazioni, il pensiero teosofico rosminiano si nutre continuamente ed essenzialmente del rapporto tra filosofia e teolo-

¹⁴⁸ Cfr. T., n. 28: «la Teosofia ha per suo proprio modo di ragionare il circolo, quello cioè che abbiamo altrove chiamato *solido*». Lo studio di BAGGIO, *Fondati in alto*, cit., merita qui particolare attenzione, poiché ha mostrato efficacemente che nella *Teosofia* si assiste al «passaggio ad una diversa *modalità di pensare*» (*ivi*, p. 24), ad «un nuovo modo di ragionare» (*ivi*, p. 27). Rosmini «vuol dare inizio ad un nuovo modo di pensare» (*ivi*, p. 106), quello progressivo, nel quale il punto di partenza è, appunto, «fondato in alto», *nel* e *dal Deus Trinitas*. A questo prezioso lavoro si potrebbe aggiungere la centralità che assume, nel Rosmini del *Degli studi dell'Autore*, l'«essere in Cristo» come metodo del praticare un'ontologia trinitaria: se, come è, tale aspetto è centrale, allora l'impostazione rosminiana si muove dall'essere radicata in Cristo e, dunque, solo per Lui, *in sinu Patris*. Ma, e questo è il punto, Cristo è il Dio infinito che si manifesta nel finito: in Lui si rende possibile, per partecipazione, la l'infinita vita trinitaria nel finito (in «basso»). Nell'incarnazione del Verbo, alto e basso, finito e infinito, coincidono. L'assunzione di questa dimensione, quindi, pare dare un'ulteriore e coerente spiegazione di quando – ad un primo sguardo, come ha rilevato Baggio (cfr. *ivi*, pp. 115ss.) – Rosmini sembra pensare «dal basso» e non «dall'alto» (si vedano le pagine dedicate all'inoggettivazione: cfr. T, nn. 866-902). In realtà, se si pensa in Cristo, la distinzione tra alto e basso viene messa in questione, poiché è per l'essere assunti in Cristo – dove l'ideale è reale – che si acquisisce lo sguardo di Dio. In questa prospettiva, alcuni studiosi hanno rilevato una certa impronta anagogica del pensiero rosminiano, che pare raffrontabile con l'orientamento di Giuseppe Barzagli (cfr., tra gli altri, G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003). Tuttavia, se entrambe le linee di pensiero coincidono nel cogliere l'esigenza dell'acquisire il punto di vista di Dio, Rosmini sembra assai più radicale nello sviluppare le conseguenze di questa prospettiva. Tra le altre, occorre sottolineare come il Roveretano mostri che l'atto stesso del pensare, abitando la Trinità, viene trasfigurato, transustanziato, e non procede più linearmente, ma circolarmente, trinitariamente (tale aspetto, centrale in Rosmini, non sembra messo a tema, almeno a prima vista, da Barzagli). Come ha sottolineato anche RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, cit., perfino quando si pensa al «sintesismo» (di cui si dirà nel capitolo successivo) non si pensa «propriamente una dottrina, ma il termine idoneo a esprimere il carattere organico dell'essere; come tale esso orienta il pensiero fornendogli innanzitutto un metodo» (*ivi*, p. 18).

¹⁴⁹ T, n. 28.

¹⁵⁰ Non si dimentichi, ad esempio, che la teosofia è definita come «filosofia progressiva» (*ivi*, nn. 16 e 22) e si specifica che essa è «disciplina filosofica» (*ivi*, n. 3), «razionale» (*ivi*, n. 196), di «pura ragione» (*ivi*, n. 194), a specificare che, appunto, essa non è una scienza soprannaturale, che rimanda ad una teologia positiva/rivelata.

gia: in questo senso, la teosofia, in quanto scienza della *sapientia divina*, sembra rinviare ad una realtà terza rispetto alla sola filosofia e alla sola teologia¹⁵¹. La disciplina teosofica appare come un *tertium* inerente alla stessa relazione tra filosofia e teologia: sembra proprio questa la direzione nella quale Rosmini – pur non in maniera totalmente esplicita e forse non sempre con totale coerenza – guarda. In definitiva, la sua prospettiva di ontologia trinitaria sussiste nel *locus* che è il “tra” nel quale filosofia e teologia «combaciano»¹⁵², per vivere l’una della vita dell’altra. Si capisce, così, che l’ontologia

¹⁵¹ All’interno dei passaggi chiave della *Teosofia* riportati più sopra, Rosmini, per definire l’originale natura della teosofia, menziona alcuni Padri della Chiesa: Atanasio (cfr. *ivi*, n. 192), Gregorio Nazianzeno (cfr. *ivi*, n. 196) e lo Pseudo-Dionigi (cfr. *ibid.*). In particolare, quest’ultimo è chiamato in causa per sostenere che il *mysterium trinitatis* è custode della Teosofia dei cristiani (DIONIGI AEROPAGITA, *Teologia mistica*, I, 1, in *ID.*, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 602: «τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας»), e dunque origine esistenziale e speculativa del progetto ontologico rosminiano. Affermare che il *locus* fondativo della teosofia sia il *Deus Trinitas* può indurre a convincersi che l’operazione rosminiana sia, *tout court*, teologica (specie se la propria ispirazione proviene dai Padri della Chiesa, nei quali i confini tra sapere filosofico e teologico sono molto sfumati, e gli stessi termini filosofia, teologia, sapienza, gnosi, possono essere, talvolta, interscambiabili e, talaltra, assai equivoci). Rosmini, invece, deve e tende a rimarcare – grazie alle argomentazioni che abbiamo riportato – la valenza filosofica del suo progetto: nel cuore della Trinità, e cioè nel cuore della Rivelazione, è racchiusa una luminosissima filosofia (cfr. anche AS, I, p. 480), non solo una teologia. Rosmini, quindi, sembra insistere sulla natura filosofica della *Teosofia* proprio per assecondare questa verità: di fatto, però, come mostrato, egli interagisce costantemente con la teologia. Così, proprio in virtù di tale (virtuosa) oscillazione, pare assai indicato leggere la teosofia non come una prospettiva di teologia o di filosofia, ma – *tertium datur* – come ontologia trinitaria, che si colloca nella relazione di reciprocità, nella frontiera, tra le due discipline. In questo senso, peraltro, sembra che le posizioni di studiosi come Krienke e Staglianò, pur muovendosi in un orizzonte assai vicino a quello qui presentato, possano essere rimodulate. Krienke, infatti, dopo un acuto confronto tra la posizione rosminiana con quella di Gilson e quella di Heidegger, chiude il suo saggio così: «Rosmini in fondo non fa sua la denominazione di *filosofia cristiana*, perché per lui la fede non “entra nel momento costitutivo della *filosofia cristiana*” né della *filosofia tout court*» (*Filosofia e teologia*, cit., p. 69). Lo studioso tedesco, inoltre, è convinto della natura puramente filosofica dell’ontologia trinitaria rosminiana (cfr. *ivi*, in particolare pp. 63-67). In realtà, abbiamo mostrato in che senso la Rivelazione e la fede siano costitutive del procedimento filosofico e come la teosofia si nutra costantemente anche di teologia rivelata (cfr. anche TADINI, *Il problema di Dio*, cit., pp. 138-147). D’altra parte, anche la posizione di Staglianò, che sostiene l’idea di un Rosmini «soprattutto teologo» (*Teologia, fede e ragione*, cit., p. 59) – anche in reazione alla considerazione di un Rosmini «anche teologo» (*ivi*, p. 60) – e quella di un fare «“filosofia dentro la teologia” e “teologia dentro la filosofia”» (*ivi*, p. 61), può essere precisata. È certamente vero che in Rosmini sia presente una teologia (cfr. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini*, cit.), però, la disciplina teosofica non sembra lasciarsi collocare “soprattutto” teologicamente. Piuttosto, il suo dover essere – lo ribadiamo – è nella frontiera di filosofia e teologia (Rosmini sembra muoversi proprio in questo “tra”), per cui v’è sicuramente una filosofia che sfocia nella teologia e viceversa, ma non, propriamente, un “essere dentro” della filosofia nella teologia e viceversa, poiché l’essere-in è indicativo, semmai, dello stare nella Rivelazione, in Cristo: filosofia e teologia, in Rosmini, stanno nella Rivelazione (Staglianò, in ogni caso, già si muove in questa direzione).

¹⁵² Questo fondamentale termine rosminiano è qui volutamente decontestualizzato rispetto all’usuale contesto nel quale è inserito, che è quello della definizione dell’essere morale (cfr. T, nn. 181, 319, 739). Tuttavia, proprio in quanto l’essere morale esprime la realtà terza nel quale l’essere ideale e l’essere reale sono contenuti non come una sintesi, ma come uniti e distinti, così la teosofia (o l’ontologia trinitaria) rosminiana, di fatto, procede nella direzione di esprimere quel *tertium* intrinseco alla relazione tra

trinitaria rosminiana è pensiero totale poiché è νοῦς Χριστοῦ (nel doppio senso del genitivo), nel quale filosofia e teologia – come la natura umana e la natura divina di Cristo – sono perfettamente unite, senza confusione, essendo perfettamente distinte. Un'unità calcedoniana. Già in *Degli studi dell'Autore*, infatti, si è mostrato che il sapiente, o il teosofo, o l'ontologo trinitario, vive esistenzialmente e intellettualmente in Cristo – a questo punto, peraltro, dovrebbe esser chiaro che cosa ciò significhi, anche per il filosofo – per leggere tutto ciò che è *nella e dalla* vita di Dio-Trinità.

Come ultima annotazione, sempre sulla scia di quel testo, non è superfluo ricordare che essere in Cristo non è mai un fatto singolare, bensì plurale: essere in Cristo significa essere in quella che Rosmini denomina la «scuola di Cristo», nella quale «uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli» (*Mt 23, 8*)¹⁵³, ossia singole stelle – per usare la metafora rosminiana – che si attraggono reciprocamente, come poli positivi/negativi, alla ricerca della vera sapienza. La cosa, peraltro, è propiziata dalla stessa Prima lettera ai Corinzi, che non dice «io ho il pensiero di Cristo», ma «noi [ἡμεῖς] abbiamo il pensiero di Cristo». Avere il pensiero, la mente, di Cristo coinvolge l'Io e il Tu in un Noi di reciprocità. Come a dire che vivere e pensare una vera ontologia trinitaria non può essere il compito di un singolo isolato, ma di una comunità che vive e pensa «affissata in Dio», nel servizio dell'umanità intera (come suggerisce Rosmini). Egli intuisce e argomenta questa metodologia interpersonale quando, appunto, deve introdurre e preparare i lettori al complesso del suo lavoro, e cioè nell'*Introduzione alla filosofia*. Nella *Teosofia*, invece, tale dimensione rimane, in fondo, implicita e, forse anche per questo, non sembra assumere un ruolo sistematico e decisivo – pur essendo annunciata – nell'economia complessiva della sua opera.

filosofia e teologia. In tal senso, dunque, «combaciamento di filosofia e teologia» pare una formulazione particolarmente indovinata anche per definire l'originalissima natura della teosofia.

¹⁵³ Rosmini si riferisce direttamente a questo passo del Vangelo di Matteo: cfr. IF, p. 152.

3. *L'amicizia negli anni della formazione*

Quanto finora esposto è il pensiero rosminiano maturo e, ormai, consolidato, forgiato da tutta una vita di studi e confronti con autori contemporanei e del passato. Se, certamente, la sistematicità e l'impegno rigoroso per l'edificazione del «sistema della verità»¹⁵⁴ pare qui raggiungere i suoi vertici, è altrettanto vero che le primissime intuizioni di un tale progetto si agitavano già, seppur in forma ancora aurorale, nell'animo del giovane Rosmini. Proprio a questi anni, dal 1813 al 1819, sembra di particolare interesse rivolgere l'attenzione, per mostrare come la complessiva unitarietà dell'opera rosminiana non possa essere compresa se non in un contesto che guarda all'intero arco della sua esistenza. Convergenza sull'oggetto centrale del nostro lavoro, questo paragrafo sarà, quindi, un'incursione in alcuni momenti chiave della vita personale di Rosmini – con la possibilità di studiare, per la prima volta in edizione critica, le lettere dell'autore –, mostrandone due profili diversi, ma profondamente intrecciati. Da un lato, infatti, emergerà la rilevanza delle relazioni, spesso qualificate da una profonda amicizia, nelle quali Rosmini è maturato come uomo e come studioso. Dall'altro, l'alta concezione che si era formato, a partire dalla personale esperienza e dalle molteplici letture di cui si nutriva, della stessa amicizia (non di rado immediatamente connessa ad altre intuizioni, come – ad esempio – quelle legate alla sapienza e al rapporto tra filosofia e rivelazione). Il tema, assai poco frequentato, non è affatto secondario, se si pensa che Rosmini è stato arricchito in maniera decisiva, probabilmente anche per dei veri e propri percorsi intellettuali, dalle amicizie strette negli anni della sua formazione¹⁵⁵ e

¹⁵⁴ IF, p. 25.

¹⁵⁵ Per quanto riguarda il contesto più generale del giovane Rosmini, della sua formazione e del suo epistolario, dobbiamo molto agli imprescindibili lavori di F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003; e di L. MALUSA – S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un "cantiere" per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013. A questa puntuale e stimolante introduzione va affiancata quella dell'edizione critica delle lettere di Rosmini: L. MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini, ossia il desiderio di una comunicazione "intelligente ed amica". Introduzione alle lettere del periodo della formazione*, in *Lett. I*, pp. 25-131 (con relativa e ampia bibliografia, curata da Stefania Zanardi, in *ivi*, pp. 133-142). Pier Paolo Ottonello, nell'introduzione generale

che, non di meno, egli trova nell'amicizia una delle tematiche che, secondo un'espressione del 1816, più gli «vanno a sangue»¹⁵⁶.

3.1. *Le lettere tra il 1813 e il 1819*

I primi scambi epistolari di Rosmini risalgono, secondo quanto rinvenuto, agli anni 1813-1816, quando egli frequenta, dapprima, le scuole ginnasiali roveretane e, poi, secondo quanto deciso da un gruppo di famiglie roveretane, la scuola liceale privata, guidata da Pietro Orsi. Un secondo plesso di lettere, invece, è quello degli anni 1816-1819, quando Rosmini prosegue gli studi universitari a Padova (torna a Rovereto nel luglio-dicembre 1819). Complessivamente, i corrispondenti sono, quindi, i familiari, i docenti, persone di cultura, i primi compagni di studi e altri giovani, con i quali Rosmini ha modo di coltivare rapporti, condividere emozioni, progetti e intuizioni, che non di rado risentono sia degli stessi argomenti – dapprima di natura letteraria, poetica, spirituale, e poi anche filosofica e teologica – che egli approfondisce, sia dell'atmosfera culturale delle vivaci Rovereto e Padova¹⁵⁷.

Oltre alle figure genitoriali, Pier Modesto e Giovanna, Rosmini trovò un fondamentale punto di riferimento nello zio Ambrogio, architetto e brillante intellettuale, dal quale ricevette non una semplice educazione estetica (comunque raffinata¹⁵⁸), ma l'introduzione «ad una ben più vasta problematica teorica, fu l'inserimento, in maniera naturale e quasi inconsapevole, in un orizzonte filosofico ricco di potenzialità»¹⁵⁹. La

all'edizione critica dell'epistolario, non ha mancato di sottolineare che, all'interno dell'ormai vasta bibliografia su Rosmini, «spicca la quasi totale assenza di studi relativi al suo epistolario» (P.P. OTTONELLO, *Introduzione generale*, in *Let. I*, p. 11).

¹⁵⁶ *Let. I*, p. 387.

¹⁵⁷ Cfr, su ciò, DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 15-21 e pp. 79-86; e MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. 41-51 e pp. 127-152.

¹⁵⁸ Dallo zio, Antonio «imparò ad amare Raffaello e il classicismo pittorico italiano, a considerare Canova come il “Fidia d'Italia”, a conoscere le opere di Le Brun, di Mengs di Sulzer, a leggere con passione Winckelmann» (DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 30-31).

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 31. Sulla formazione dei genitori e dello zio, cfr. *ivi*, pp. 21-33.

prosa ed i tentativi di poesia rosminiani, che in questi anni sono influenzati molto anche dalla figura del filippino Antonio Cesari, sono in costante ricerca del purismo della lingua italiana, ispirandosi agli scrittori del Trecento (Petrarca e Boccaccio, in particolare) e del Cinquecento (tra gli altri: Bembo, Ariosto, Tasso). Tuttavia – nonostante l'impegno sincero e, di anno in anno, l'oggettivo miglioramento –, lo stile acquisito da Rosmini «è non di rado pesante e talvolta impervio»¹⁶⁰, adoperando, non sempre felicemente, «vocaboli e costrutti molto ricercati»¹⁶¹. Il tono del suo scrivere, che alterna, e talora coniuga insieme, formalità e confidenzialità, varia a seconda del destinatario: «Con i familiari e con le persone più ragguardevoli è di prammatica, secondo l'uso allora invalso, il “Lei”; con gli amici il “Voi”. Ma diverse volte Rosmini passa al “Tu”»¹⁶².

Dal punto di vista del contenuto, si assiste ad un profondo e intenso interesse per alcuni plessi tematici, quali l'amicizia, la carità, l'amore e la bellezza, che – come ha sottolineato De Giorgi – «catalizzavano l'attenzione del giovane roveretano»¹⁶³. Già tra il 1812 e il 1813, «Per l'amicizia appariva essenziale la lettura delle opere di Cicerone e di Seneca, per la carità del trattato del Muratori, per l'amore e la bellezza dei dialoghi di Platone»¹⁶⁴. Ma i riferimenti – come lo stesso De Giorgi ricorda – sono molteplici: da Aristotele a Boezio, passando per Virgilio e Ovidio, fino a Cassiodoro, agli autori del periodo patristico (Origene, Giovanni Crisostomo, Agostino d'Ippona, Girolamo), e poi a Dante, Ficino, Poliziano, Chiabrera, Francesco di Sales (oltre a

¹⁶⁰ MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., p. 37.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ivi*, p. 36.

¹⁶³ DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., p. 36.

¹⁶⁴ *Ibid.*

quelli già citati in precedenza)¹⁶⁵. Non da ultimo, si consideri che – nonostante sia presente una certa *verve* filosofica – l’interesse rosminiano, almeno immediatamente, è letterario-spirituale e apologetico-morale, piuttosto che filosofico: l’ingresso della filosofia, infatti, si deve all’inizio dello studio con Pietro Orsi («mio grande amico»¹⁶⁶), a partire dall’anno scolastico 1814-1815. Il tema dell’amicizia (e dell’amore), ad ogni modo, rimane come una costante di questo percorso di vita:

non si tratta di «un estrinseco e astratto luogo retorico tradizionale: toccava invece sia uno degli insegnamenti più forti che venivano al giovane dall’ambiente familiare (dalle idee di Pier Modesto e dalla quotidianità della casa, frequentata comunemente da amici) sia un aspetto del suo vissuto esistenziale al quale [Rosmini] cominciava a riservare un’importanza sempre maggiore. Tale importanza attribuita all’amicizia sarebbe in effetti rimasta come una delle caratteristiche di tutta la sua vita»¹⁶⁷.

Proprio in una delle prime lettere rinvenute, quella del 3 agosto 1813, Rosmini si rivolge a Simone Michele Tevini – che, insieme a Luigi Sonn, è tra i suoi amici più cari –, confessando: «io amo molto il conversare cogli amici, con que’ specialmente co’ quali posso imparare»¹⁶⁸. Il 22 ottobre 1813, poi, egli scrive al cugino Antonio Fedrigotti, che aveva mostrato segni di una vocazione al sacerdozio, al fine di accompagnarlo nel pensare insieme la bellezza di tale vocazione:

«Sapendo che tu se’ presso alla deliberazion della vita, e che molto inchini e pieghi verso lo Stato Sacerdotale ho creduto dovere dell’amicizia che da gran tempo mi stringe dolcissimamente, di dirne alcuna cosa. E questo non m’è paruto dover far meglio, che mandandoti un’orazione, che non ha guari io ho scritto in occasione d’un adunanza di giovanetti litterati, nella quale a ciascuno bisognava leggere alcuna cosa o di verso o di

¹⁶⁵ In appendice a questo capitolo si trova la prima trascrizione di due manoscritti giovanili, risalenti al 1813, *Delle laudi dell’amistà* (ASIC, A. 2, 70/A/1) e il *Dialogo tra Cieco e Lucillo* (ASIC, A. 2 - 60/D), che danno un’ulteriore testimonianza delle fonti rosminiane.

¹⁶⁶ Rosmini lo definisce così in una lettera del 14 luglio 1814: cfr. *Lett. I*, p. 189.

¹⁶⁷ DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., p. 41.

¹⁶⁸ *Lett. I*, p. 152.

prosa. Eccola: ella tratta delle laudi del Sacerdozio¹⁶⁹. Né io già con ciò intendo di persuaderti, e indurti a questo genere di vita, il quale tanti grandi uomini veggiamo aver temuto grandemente, ma solo di darti piena cognizione del bello di questo stato. Pure, oh mi venisse fatto come a Basilio di Crisostomo!»¹⁷⁰.

L'amico intende rinforzare l'altro nel suo desiderio, mostrando e illuminando ulteriormente che cosa egli desidera. È probabile – anche se, al riguardo, non vi sono riferimenti espliciti – che anche Rosmini avesse già qualche sentore per la medesima vocazione, ma qui egli preferisce richiamare il *De Sacerdotio* di Giovanni Crisostomo, quasi a voler impersonare Basilio – per Rosmini: Basilio Magno, ma oggi sappiamo trattarsi di un personaggio immaginario all'interno di una *fictio rhetorica*¹⁷¹ –, colui che amava Crisostomo più di tutti gli altri suoi amici, colui con il quale «bisognava consigliarsi sulla migliore strada di vita da scegliere»¹⁷². Il rapporto con il cugino Fedrigotti doveva essere, in effetti, particolarmente profondo, tale che la loro amicizia – secondo le parole di Rosmini, in una lettera del 20 marzo 1814 – si fondava in Dio, alla luce del quale vivere insieme ogni aspetto della propria vita, dal divertimento alla preghiera: «Domani io t'aspetto a star meco. Ci divertiremo. Né per questo io intendo di privarti della funzione delle rogazioni»¹⁷³. Vi possiamo assistere insieme; e insieme possiamo conversare con colui, per chi è bella, e dolce la nostra amicizia»¹⁷⁴. Il 10 ottobre dello stesso anno, peraltro, Rosmini definisce Fedrigotti come «uno de' più cari amici,

¹⁶⁹ Di questo scritto, pronunciato il 27 maggio 1813 in occasione dell'ordinazione sacerdotale di Luigi Sonn e di Simone Michele Tevini, non rimane che qualche foglio e parte di un'introduzione (ASIC, A. 2, 73/A, 70v).

¹⁷⁰ *Lett. I*, p. 154.

¹⁷¹ Cfr. A. QUACQUARELLI, *Introduzione*, in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, Città Nuova, Roma 1989², p. 19.

¹⁷² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, cit., I, 1, p. 27.

¹⁷³ Le rogazioni sono delle particolari forme di preghiera, con le quali si domanda protezione per l'uomo e per il suo lavoro (dal latino *rogare*, che significa pregare con insistenza).

¹⁷⁴ *Lett. I*, p. 171.

ch'io m'abbia al mondo»¹⁷⁵, e, poiché era diverso tempo che non riusciva a rispondere ad un paio di sue lettere, aggiunge:

«quante volte desiderava potervi in una lunga pistola aprire interamente il cuor mio, e fuor versare per la penna quell'amore, che v'ho grandissimo; e que' sentimenti, che 'l più vero e sincero affetto al vostro bene, mi dettava! Oggi non per tanto, è pure venuto quel benedetto momento d'ozio, in cui possa soddisfare a' doveri dell'amicizia, e di quella carità, che ne fa tutti fratelli, e insieme strettamente ne lega co' legami i più soavi, e i più dolci. O bella amicizia! E oh carità beata, e santa!»¹⁷⁶.

In nuce, l'ancor giovanissimo Rosmini concepisce il legame amicale come l'occasione nella quale ognuno dei due, proprio in virtù del rapporto interpersonale, può accompagnare l'altro a Dio. Quasi come in una forma di vicarietà reciproca, ognuno vive talmente nell'altro che può parlare in sua vece, sostituendolo. La lettera precedente, in effetti, si chiude con queste raccomandazioni: «tutto offerite a Dio; a lui principio e fine d'ogni cosa ricorrete sempre; con lui conversate spesso; e quando sete nel più stretto colloquio con esso Lui, allora presentategli pur me povero, e meschinissimo suo servitore; e gridate per me PIETÀ»¹⁷⁷.

L'amicizia, «che – si legge in una lettera dell'ottobre del 1815 – Iddio e la virtù forma e rassa e continuamente protegge, e che all'uomo è della più squisita soavità»¹⁷⁸, stringe in unità le due persone; in un'unione che, essendo essenzialmente

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 215.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.* Si veda anche una lettera del 20 gennaio 1817, dove Rosmini scrive a Luigi Sonn e a Pietro Orsi dicendo: «Io amo star con tutt'e due, ma per l'uno già comincia a trovar la via di venir egli con me; io anderò a dimorar coll'altro. E però Don Luigi scriva ed io risponderò a Don Pietro: e ciò si può bene perciocché l'affar nostro è uno, com'è uno il fine, la mira, il desiderio, e quanto può esser per la forza dell'amicizia, l'anima stessa» (*Lett. II*, p. 55).

¹⁷⁸ *Lett. I*, p. 306 (indirizzata a Luigi Sonn e Simone Michele Tevini).

pneumatica, non conosce indebolimento o fine, nonostante la distanza fisica¹⁷⁹. Rosmini, in uno dei passaggi forse più suggestivi, si interroga su questa natura spirituale dell'amicizia e, quasi come suo paradosso, sul costante desiderio di incontrarsi, di abbracciarsi, di guardarsi negli occhi, di ridere insieme. Si tratta della lettera del 27 ottobre 1814, da lui scritta in attesa di incontrare il solito cugino:

«Antonio [Fedigrotti] mio dolce, fate presto a venire, che io v'attendo a braccia aperte, e mi par mill'anni, che mai non movete. Voi sete pur sempre meco, ma sì fatta è la natura degli amici, che quantunque l'amicizia sia negli animi, pur amano ancora di vedere gli amici, e di sentirli favellare, e di trastullarsi e sollazzarsi seco, forse per la meravigliosa unione che è fra l'anima nostra e 'l corpo. Io v'amo, credetelo pure, e io v'amo con un amore non da dozzina, o comunale, o basso e vile; ma raro, e particolare, e alto e nobile; e il quale solamente tende al vostro bene, io v'amo sì come amo me e vi prego, e chiamo e desidero que' beni medesimi, che fo a me. E veramente state certo, che questo è quell'amore che mai non minuisce, né per lontananza scema, né per tempo manca e sfuma; ma sempre sta, e dura eguale»¹⁸⁰.

Emerge, dunque, la dimensione corporale come costitutiva della relazione di amicizia, poiché – Rosmini sembra suggerire questo – è proprio in virtù dell'ilemorfismo che la distanza, benché non rompa il rapporto, non appaga pienamente e, anzi, domanda, *hic et nunc*, il contatto, l'incontro reale (e non meramente ideale): uno stare insieme incarnato.

Un altro tratto caratteristico della concezione dell'amicizia, nelle prime epistole rosminiane, è quello della condivisione. Non sono rare, infatti, le espressioni attraverso cui Rosmini intende l'amicizia come quel luogo dove si mette a nudo il proprio essere. In una lettera del maggio 1816, egli scrive a Leonardo Rosmini, un altro cugino, lamentandosi di non aver abbastanza tempo di conversare di quelle cose che «proprie son

¹⁷⁹ In una lettera al cugino Giovanni Fedigrotti (del 3 gennaio 1816), fratello di Antonio e di Lodovico, Rosmini dice che è proprio dell'amicizia l'unire anche nella distanza (Giovanni si trovava a Vienna): cfr. *ivi*, pp. 356-357.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 221.

degli amici, scaricando il proprio cuore, ogni tristezza, ogni disegno che si concepisce aprendo, e dichiarando, e il proprio stato, e le circostanze della vita quotidiana manifestando, tutto insomma, tutte le cose del cuore»¹⁸¹. Nel 1815, peraltro, Luigi Sonn condivide con Rosmini che sta attraversando una situazione assai dolorosa. Il 22 dicembre dello stesso anno, Rosmini, nel cercare di alleviargli la sofferenza, risponde così:

«Ebbi carissima però questa vostra lettera la quale afflitto, e quasi colle lagrime agli occhi m'accorgo abbiate dettata per altro verso, cioè perché scorgo una vera e fedele amicizia e la quale io tanto amo e mi meraviglio con me stesso d'aver trovata al mondo in voi altri; da questa lettera medesima poi sento veramente quanto sia vero che gli amici nelle tribolazioni ci servono di conforto; perciocché offendendomi voi col pingermi il vostro stato di melanconia e quasi dilacerandomi; sento nel medesimo tempo come alla ferita porgete conforto e medicina, e come l'amicizia la quale le triste avventure m'annunzia essa si vagamente me le rechi innanzi che non tanto sento l'animo dalla tristezza del loro aspetto conturbato; quanto dalla leggiadria e soavità dell'amistà sentolo risuscitato e occupato in una squisita dilettazione»¹⁸².

È interessante che si legga la condivisione proprio come il luogo nel quale già si dà qualche cosa della risurrezione, qui intesa come l'uscita dalla sofferenza.

La comunione, però, è comunione di ciò che si è e di ciò che si ha. Così, il 24 giugno 1814, scrivendo a Luigi Sonn e a Simone Michele Tevini, Rosmini raccomanda

¹⁸¹ *Ivi*, p. 440. Nell'agosto del 1815, Rosmini scrive a Luigi Sonn in intima confidenza: «v'apro tutto l'animo; né in esso v'è alcun luogo riposto che qui a voi non faccia palese» (*ivi*, p. 278). In un'altra lettera a Matteo Tevini (del 31 dicembre 1815), fratello di Simone Michele, Rosmini stimola l'amico a non trattenersi nella condivisione: «[...] Dite, aprite, spalancate tutti i soppediani dell'animo vostro, trattene fuori le anticaglie; dacché non ho mai per anco di voi visto nulla; e di mano in mano le cose più moderne mi fate vedere. I novi acquisti di cognizione, di scienza, d'inclinazioni, di desiderj. E se per avventura tirando fuori ogni cosa fra tante ricche robe, e ornamenti e gioielli, e vasi eccellenti; venisse alle mani alcuni di rotti ovvero, di creta, e d'altro uso che non da bere o da tavola; non me li vogliate nascondere, perciocché ho per certi vasi una colla polvere, che se son rotti si ristorano e raggiungono, ed anche so l'arte di Maestro Puccio e fare certe incantagioni onde vasi di terra diventano argento ed oro fine. E credetemi che io dico vero» (*ivi*, pp. 351-352).

¹⁸² *Ivi*, p. 338. E poi prosegue: «E questo è quello che io ho voluto esprimere in una mia nuova canzone, dove dipingendo l'amicizia sotto forma d'una bellissima giovane, dopo parlato di vari suoi scherzi, vengo a dire: / Anzi talor s'asconde / Dietro la capannuccia mia dell'orto, / E passeggiando io solo / Fuor mette il viso, e 'l tragge. / Talor m'adagio e 'l duolo / Umido fammi, ed Ella già l'ha scorto. / Esce e plora con me; sì dolce plora / Che del pianto e del duol mio m'innamora» (*ibid.*).

di procurarsi *La città di Dio* di Agostino, che a lui arriverà presto, ma poi aggiunge: «[...] non di meno potete sempre dire con verità d'averla, perché secondo suona il proverbio greco: *Tutte le cose degli amici sono comuni*¹⁸³. E a vostro senno voi potete disporre di me e delle cose mie»¹⁸⁴. Si tratta di un motivo che ritorna anche in una lettera del gennaio 1818, quando Rosmini chiede a Pietro Orsi di intercedere presso i suoi genitori, e in particolare la madre, affinché si convincano a comprare una intera biblioteca. Tra le ragioni dell'impegnativo acquisto, Rosmini riserva un ruolo specifico a quella della condivisione: «Io sarei fortunato se la avessi; Ella sa quello che Ella medesimo m'impose, cioè di fare una biblioteca che faccia onore alla nostra Città, e più che sia utile a tutti gli amici»¹⁸⁵. A conferma di queste parole, segue un'altra epistola del maggio 1818, inviata ad Antonio Fedrigotti (che nel frattempo si era trasferito a Innsbruck per motivi di studio), nella quale si attesta il poderoso acquisto e la medesima intenzionalità:

«Ti debbo dire ancora una cosa che per la nostra amicizia molto t'interesserà. Sappi che ho comperati molti libri bellissimi, e che n'ho mandate già a casa quindici Casse, cinque delle quali sono più grandi assai di quelle dell'anno scorso: e ne ho qui meco degli altri. [...] Avrai forse fatti degli acquisti anche tu, per essere utile e caro a te stesso, agli amici, alla patria. So che nutrivì bei sentimenti; né gli avrai certamente sopiti. Caso che non avessi per anche comprati de' libri, comprane subito: e mi par mill'anni di riunirci a Rovereto per vederli»¹⁸⁶.

¹⁸³ Il proverbio è attribuito, secondo varie testimonianze, a Pitagora (cfr. DIOGENE LAERZIO, *De vitis philosophorum*, VIII, 10; PLATONE, *Fedro*, 279 b-c; ID., *Leggi*, V, 739 c; ID., *Repubblica*, V, 449 c; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Θ, 8-9, 1159 b 30-35; si ritrova anche nella forma latina in TERENCE, *Adelphoe*, 804).

¹⁸⁴ *Lett. I*, p. 183.

¹⁸⁵ *Lett. II*, p. 155.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 192.

Dalle lettere di questi anni, traspare altresì la libertà che è implicata in ogni autentico rapporto di amicizia. Anche nelle piccole cose, come quando Rosmini si vergogna della brutta calligrafia utilizzata in una lettera del 2 aprile 1816, per l'amico (lo sarebbero rimasti tutta la vita) Demetrio Leonardi: «non che io arrossisca di questo mio scrivere; voglio anzi farvi veder con ciò la familiarità ch'io uso con voi e però con ciò indicarvi la mia libera amicizia»¹⁸⁷.

Venendo, invece, ad aspetti più rilevanti, nella fine dell'agosto del 1815, Rosmini intende presentare all'amico Luigi Sonn un altro giovane, Giuseppe Bartolomeo Stoffella, dicendo di averlo incoraggiato a contattarlo, pur senza conoscerlo: «Io l'ho esortato a scrivervi come ad amico; e così voi vedete come usi della vostra amicizia, la quale istimo tanto esser cosa mia che ne dispongo e la dono a chi mi piace. E ciò dico arditamente senza tema di vostro lagno od increscimento»¹⁸⁸. Il rapporto con Sonn è, in effetti, preziosissimo: «l'anime nostre – gli confida Rosmini alla fine del 1816 – dapprima furono ravvicinate e poi in soave amicizia congiunte»¹⁸⁹. Un'amicizia che propizia la libertà di condividere sinceramente che cosa ognuno pensa dell'altro, fino a desiderare una vita comune, come Rosmini sembra sperare, da quanto scrive a Sonn nel giugno del 1819:

«Se ci fosse una casa di Preti che fanno vita comune che bella cosa! Era il desiderio anche di S. Agostino, come sapete; e chi sente in cuore *virtù, ed amicizia* credo che non possa a meno di concepir sì bel desiderio. Concordia di studj, unione di preghiere, conglutinamenti di anime, che più? Cristo fra noi: tutti uno in Cristo»¹⁹⁰.

Ma una analoga libertà di rapporto si riscontra anche con Pietro Orsi. Con lui, Rosmini si lascia coinvolgere in dialoghi profondi, nei quali egli può aprirsi e mostrare

¹⁸⁷ *Lett. I*, p. 418.

¹⁸⁸ *Lett. I*, p. 287.

¹⁸⁹ *Lett. II*, p. 48.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 324.

ciò a cui intimamente anela: desideri di studio, di lode a Dio e ai fratelli che rendono tutto dolce e nulla la fatica¹⁹¹. In onore al suo maestro, Rosmini dedica anche *La canzone sull'Amicizia*, composta da otto stanze di diciotto versi ciascuna¹⁹². Per rendere ragione della stima che egli aveva per il suo maestro, basta citare un paio di versi: «[...] Pietro [Orsi] al lato mi sospinse il bicchiere, cortese / Né nol ritrasse ancor, né vuol ritrarlo infin ch'io viva»¹⁹³.

La libertà della loro relazione, però, è data anche dalla testimonianza di vivaci dibattiti filosofici, come si ricorda in una lettera della fine di gennaio 1816, scritta al cugino Giovanni Fedrigotti: «quanti contrasti non abbiamo avuto con Don Pietro! quante volte siamo stati in calda zuffa! Di quelle cioè, nelle quali acquistano e egualmente tanto il vincitore che il vinto, e questo secondo non si lagna della sconfitta»¹⁹⁴.

La parresia comunicativa sembra una precisa caratteristica del dialogo con Orsi. D'altra parte, come si legge in una lettera del 29 giugno 1819, «cogli amici [...] pungo e ungo secondo che parmi utile il ferro od il lardo»¹⁹⁵. Nell'agosto dello stesso anno, inoltre, Rosmini quasi si scusa col maestro della forse eccessiva condivisione, ma qui – semmai – traspare la grande fiducia verso di lui:

«E pure, Don Pietro, questo è il mio stile; e mi parrebbe di dover mutar natura e tramutarmi in un altro se lo dovessi cangiare: grandemente mi rallegra, e mi par di usare de' diritti più sacri dell'amicizia, ragionando cogli amici di quello che si ha nel cuore; e scrivendo ad essi le proprie occupazioni, i propri studj, la propria vita; ovvero lo stato dell'animo e liberamente quei sentimenti che di presente si ravvolge ed occupano lo spirito. Così amerei vivamente che tutti gli altri facessero con me»¹⁹⁶.

¹⁹¹ Emerge, ad esempio, in una lettera del 28 settembre 1815: cfr. *Lett. I*, pp. 302-304, in particolare p. 304.

¹⁹² Cfr. Radice Annali, I, p. 245.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Lett. I*, pp. 387-388.

¹⁹⁵ *Lett. II*, p. 340 (indirizzata a Pier Alessandro Paravia, un altro amico conosciuto a Padova nel 1818).

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 361.

Il legame con Orsi, peraltro, non sarà mai dimenticato e, anzi, aiuta a comprendere l'importanza il fatto che Rosmini ricorderà il prezioso insegnamento del maestro anche nel suo maturo *Degli studi dell'Autore*:

«Nell'adolescenza la nostra mente ignara di ciò che era stato pensato e scritto, entrò con ardore, non insolito a' giovani, nelle questioni filosofiche: ve l'introdusse un uomo quasi sconosciuto al mondo, indimenticabile a noi, Pietro Orsi. Colla gioia che il primo aspetto scientifico della verità infonde nell'anima, con una sicurezza quasi baldanzosa, con delle speranze indefinite proprie di quella età che per la prima volta si volge con una riflessione elevata e consapevole, all'universo ed al suo autore, e gli par assorbir l'uno e l'altro colla facilità con cui respira, noi ci ravvolgevamo giorno e notte, quasi pei sentieri d'un giardino, nel vasto campo delle filosofiche questioni, non ci arretravamo dinanzi ad alcuna difficoltà, anzi la difficoltà ci rendeva più animosi, chè in ogni difficoltà vedevamo un secreto atto ad eccitare la nostra curiosità, un tesoro a scoprire, e consegnavamo alla carta il frutto giornaliero di quell'ingenua e ancora inesperta libertà di filosofare, consci di affidarvi i semi che ci doveano preparare il lavoro di tutta quella vita, che Iddio ci avesse poi conceduta. E per vero tutti gli scritti che poscia, in età più matura, comunicammo al pubblico, furono lo svolgimento di que' semi»¹⁹⁷.

È dunque Rosmini stesso a percepire l'unità del suo percorso intellettuale come inaugurato fin dai primi anni di studio. Certo, si tratta di un racconto a posteriori, riletto alla luce della sua maturità intellettuale, ma, in effetti, non dovrebbe essere considerato secondario che è proprio l'età della gioventù, come spesso ancor oggi accade, quella segnata dalle scelte, intellettuali ed esistenziali, decisive per la vita futura. È così anche per Rosmini, che – in queste lettere – lascia traccia della sua vocazione personale e

¹⁹⁷ IF, pp. 100-101.

culturale. Nel 1816, proprio dopo un elogio dell'amicizia¹⁹⁸, egli rivela al cugino Giovanni Fedrigotti, in un'epistola già citata, il progetto che, di fatto, lo avrebbe accompagnato per l'intera vita:

«Io desidererei (quello che non si è mai veduto insino a qui malgrado di tanti scritti sopra ciò) un libro, che mostrasse in tutte le cognizioni umane, comprese anco come gran parte religiose quella bellissima unità, quel tutto formato dal gran fine, e scopo comune da quello cioè dove mettono capo tutti gli altri fini particolari, mezzani, soggetti! Come si schiarirebbe per questa la vera idea che si dee avere di ciascuna scienza! Come si vedrebbe l'ajuto, che una porge all'altra le relazioni, che hanno fra loro i confini di tutte, e però quello, che hanno di particolare, e di comune, preso sotto varj sembianti o sotto il medesimo! Ma qual dignità e qual luogo non occuperebbe la religione! Qui apparrebbe con tutta la maestà sua, essa medesima non pure ajuterebbe, e darebbe il pregio alle scienze ma le congiungerebbe e le rapacificherebbe fra di loro»¹⁹⁹.

Il progetto di una grande enciclopedia cristiana, che racchiude l'idea di una certa unitarietà del sapere, e dunque anche dell'intrinseco rapporto di filosofia e teologia, ha origine in queste primissime, tanto luminose quanto iniziali, intuizioni. Disegno enciclopedico, beninteso, che Rosmini non pensa di realizzare in solitaria, ma in comunione con altri: gli amici che vengono costantemente ricercati e coinvolti per immaginare e architettare questo grande progetto.

I rapporti interpersonali, tuttavia, non sono sempre caratterizzati da idillio e armonia. Tra le diverse occasioni nelle quali Rosmini si trova a dover gestire situazioni più complesse, è interessante ripercorrere alcune epistole inviate a Luigi Martello, a

¹⁹⁸ Cfr. *Lett. I*, p. 386: «Ho sentito con piacere le vostre occupazioni tutte procaccianti onore e senno ed utilità, e molto me ne rallegro, perciocché sebbene noi dobbiamo godere de' beni di tutti, pure a me quando si tratta d'amici s'appica una special consolazione ed allegrezza e mi pare che io pure ne sia in certa maniera a parte, e n'ho una gloriotta, la qualea io spero non vi dispiacerà che io goda da poiché cotesti sono sì fatti beni che perché molti gli fruiscono pure non sono meno a veruno come verbigratia delle ricchezze che date all'uno mancano all'altro; anzi tal volta da più goduti più crescono a ciascuno e si moltiplicano. Ed ho bellissimo vincolo d'amistà donatore veramente di veri beni e sostanziosi, e stabili!».

¹⁹⁹ *Lett. I*, p. 389.

Giuseppe Bartolomeo Stoffella e al fratello Giuseppe. Il primo, coetaneo e amico di Rosmini fin dai tempi del ginnasio, da quando si trasferisce a Innsbruck per motivi di studio – nell’anno scolastico 1815-1816 – incontra alcune difficoltà di rapporto con l’amico roveretano, che, dall’inizio del 1816, mostra di non condividere alcuni suoi comportamenti (sappiamo, inoltre, che Rosmini aiuterà economicamente l’antico compagno di studi, il quale, comunque, restituirà la somma ricevuta). È interessante che, proprio in una delle prime lettere, scritte anche a nome di Pietro Orsi, non si lasci spazio – nonostante la durezza dei toni – alla rottura del legame, ma, al contrario, se ne incentivi il rinnovamento, alla luce dell’alto ideale dell’amicizia:

«io ho fatto con voi quello che procuro di fare presso tutti coloro, che hanno diritto a quell’amicizia, o piuttosto parentela, e consanguineità che ha ordinata, e messa Gesù Cristo Signor nostro. Quest’amicizia adunque la più vera, la più stabile, la più sincera, la più efficace voi non l’avete mai perduta con me, e però non è bisogno, che me la ridomandate, e che io il quale non la ho mai rotta torni a racconciarla, e rifarvela»²⁰⁰.

Qualcosa di analogo si ritrova anche nel rapporto con Stoffella²⁰¹, che aveva con Rosmini un legame tanto stretto, perché frequentavano la scuola con Pietro Orsi e dividevano la stessa casa a Padova, quanto complicato, poiché l’intensa collaborazione comportava anche divergenze di varia natura, che talora spazientivano il giovane Rosmini²⁰². Complessivamente, il giudizio di quest’ultimo non è sempre coerente: da un lato, come visto in precedenza, nel 1815 Rosmini incoraggia Stoffella a scrivere a Sonn per il suo genio, fino a raccomandarlo, nel 1819, per una cattedra di insegnamento a

²⁰⁰ *Ivi*, p. 385.

²⁰¹ Sulla sua figura cfr. MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., pp. 67-70.

²⁰² Come ha rilevato Malusa, in *ivi*, p. 67: «[i modi di Stoffella] colpiscono, attraggono e respingono Antonio. In alcuni momenti della loro convivenza padovana Rosmini perde la pazienza; in altri momenti invece ha fiducia in lui».

Rovereto²⁰³; dall'altro, egli lo considera sregolato e superbo²⁰⁴. È interessante rimarcare, in questa sede, il modo in cui Rosmini si rivolge a questo singolare amico in una lettera dell'aprile del 1819:

«Io metto per somma legge dell'Amicizia che l'uno amico promuova il bene dell'altro, e che questo sia l'unico interesse che la forma. Appoggiato su questo principio io mi son dato con tutta la forza a me possibile ad eseguire la parte mia. Sì, caro fratello, la mia consolazione fu sempre il vostro avanzamento nella virtù. [...] Ma voi certamente, lasciate ch'io vi parli con libertà, non corrispondeste intieramente ai miei desiderj ed alle mie cure. [...] Ho quindi fatto sembante di non volere più con voi nessuna amicizia; acciocché se m'eravate amico vi addoloraste, e pensaste a voi stesso, e se tale non m'eravate conoscessi io alla fine con chi trattava. [...] Su questo velo che mi copriva voi avevate veduta [...] per avventura l'Inimicizia: ma ormai questo velo s'innalzi perché mi accorgo che anche questa estrema prova è inutile anzi comincia a rendersi dannosa e sospetta. Eccovi, io vi manifesto me stesso. In me ravvisate sempre un fratello in Gesù Cristo pronto a farvi del bene col proprio discapito. Da questa fratellanza io non escludo il nome d'amico acciocché voi non sospettiate e che a me piaccia giocar di pose. Sì, vi sono anche amico; non ho infranti i legami, ma mi si sono nulla di meno aggravati questi ceppi di ferro; sì, io vi sono amico, ma sono un amico a cui l'Amicizia altro non dà che tristezza ed afflizione; un'amico che non conosce quello con cui è stretto, che non sa se l'amico suo sia una larva sotto cui nascondasi l'interessata perfidia: vi sono amico finalmente se amico si può dir quegli che è pronto a fare altrui qualunque beneficio egli possa, senza attenderne alcuno»²⁰⁵.

In fondo, in questo passaggio è racchiusa molta dell'"ambiguità" di Rosmini nella gestione di questo rapporto. Il suo giudizio è severo, ma al tempo stesso sembra non voler essere definitivo, tale da chiudere la relazione. E, in effetti, la raccomandazione di Stoffella a Sonn per un insegnamento nel ginnasio di Rovereto, è successiva

²⁰³ *Lett. II*, p. 330.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 339.

²⁰⁵ *Ivi*, pp. 306-307.

all'epistola citata (verso il giugno 1819²⁰⁶). Ciò significa che veramente Rosmini resta a disposizione dell'amico, anche se il loro rapporto, alla fine, è destinato a non durare.

Un'altra relazione «tormentata»²⁰⁷ è quella con il fratello Giuseppe. A differenza di Margherita e Antonio, gli altri suoi fratelli, egli non presenta particolari talenti e, anzi, oggi la sua condizione psico-fisica sarebbe studiata, per lo stile di vita dissipato e disordinato, come un caso di disadattamento²⁰⁸. Agli occhi dei familiari, Giuseppe appare svogliato e nullafacente, talvolta come affetto da un «male incancrenito»²⁰⁹ che rende il suo carattere duro «come un macigno»²¹⁰. Il giovane Antonio, di concerto con l'intera famiglia, prova a suggerire delle vie d'uscita da questo malessere, ma, ogni volta, i suoi tentativi sostanzialmente falliscono e, semmai, tradiscono una non sufficiente attenzione alle difficoltà di Giuseppe: «forse talvolta Antonio non riesce a “penetrare” nella crisi esistenziale del fratello»²¹¹. In alcune occasioni, le sue parole sono eccessivamente dure o, in ogni caso, non del tutto adatte alla situazione nella quale Giuseppe è problematicamente inserito²¹². Occorre ricordare, tuttavia, che l'atmosfera sociale nella quale i Rosmini vivono richiedeva che certi obiettivi formativi, per una famiglia come la loro, venissero raggiunti (Giuseppe supera a fatica l'istruzione di base). E c'è da dire, ad ogni buon conto, che quando si sono manifestati alcuni timidi

²⁰⁶ Cfr. la lettera a Stoffella del 19 giugno 1819, in *ivi*, p. 330: «Don Luigi mi scrive che ci sarebbe una cattedra di Grammatica vuota nel nostro Ginnasio. E che posso io fare per voi? Voi ci stareste bene quando aveste a cuore di fare il vostro dovere con diligenza, calore, e costanza».

²⁰⁷ MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., p. 58. Sulla relazione tra Antonio e Giuseppe, cfr. anche ID. – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. 64-72.

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 60.

²⁰⁹ Lettera a Pier Modesto Rosmini, 25 marzo 1818, in *Lett. II*, p. 177.

²¹⁰ Lettera a Pier Modesto Rosmini, 15 aprile 1818, in *ivi*, p. 185.

²¹¹ MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., p. 60.

²¹² Si veda la severissima lettera inviata a Giuseppe nel maggio 1818, in *Lett. II*, p. 193: «Ma Iddio vive, e vive per la verità; egli vede di qual sorte sieno le mie lagrime; Egli che per mezzo d'un afflittissimo vostro fratello qui vi parla e vi minaccia se non lo ascoltate cosa orribile. Prima v'avverte che la vita lunga è spesso un premio dell'onorare il Padre e la madre: e che se voi trascurate questo sacrosanto dovere *Voi morrete dopo una vita breve e piena di miserie sì del corpo che dell'anima*: Vi dice che i superbi non la vincono mai con lui, egli gli umilia».

miglioramenti era perché la famiglia cercava di intervenire positivamente, con fermezza ma anche con carità e premurosità²¹³. Ne dà testimonianza, tra le altre, una lettera di Rosmini del 13 gennaio 1818, di cui riportiamo i momenti salienti:

«[...] Caro fratello, e in che altro si conosce l'amor verace d'alcuno se non se nel desiderio che ei mostra coll'opere e colle parole di giovare al suo amico? con questa lettera adunque sospiro altamente d'apportarvi giovamento acciocché voi avanziate sempre nella virtù maggiormente [...]. Vero è che queste mie parole altro non fanno che percuoter le orecchie, e Iddio solamente parla nel cuore degli uomini: [...] e come comparte Iddio le sue grazie? [...] Egli ci parla amorevolmente per mezzo delle prosperità e delle disgrazie; per mezzo degli avvenimenti che secondano la nostra volontà, e per quelli che ce la impediscono e rompono; per mezzo di quelle persone che ci amano e di quelle che ci odiano. Tutto dunque viene a noi da quel nostro buon Padre che sta nei Cieli [...]. Io vi confesso, o fratello, che sento questa voce in tutti i miei casi buoni od avversi, in tutti gl'incontri, in tutti i discorsi che mi si fanno: quando mi parla il mio maggiore, quando mi parla il mio inferiore, quando mi parla l'eguale: quando mi parla il dotto e quando mi discorre l'indotto: anche per bocca d'una abietta servetta Iddio ci parla talvolta. [...] Questo, o fratel caro, si è il segnale di verace amore che io vi do, di volere sempre più aprire le orecchie ed il cuore alle istruzioni continue che ci porge Iddio per mezzo di ogni uomo. [...] Se fate bene io veggo che tutti s'allegnano: se fate male tutti se ne dolgono, se ne amareggiano e sen lagnano altamente, si mostrano eziandio irati contro di voi, vi sgridano, co' loro rimproveri vi perseguitano: trasportati dal zelo vi dicono anche delle cose che voi credete insulti. E pur tutto questo è amore, è tenerezza per voi. Ah no, caro fratello, non vogliate mai nascondere a voi medesimo chi vi ama, anzi vogliate conoscerli, e conosciuti riamateli. A me certamente nulla è più dolce che di amare gli amici anzi gli uomini tutti, corrispondere e assecondare li sforzi che da altrui si fan per giovarmi, e dirò anche, se volete, nulla mi è più dolce che sopportare i difetti degli altri. Imperciocché qual uomo è senza difetto? E se io sopporto gli altrui godo di adempire la legge che ci dà Iddio per bocca di S. Paolo: *Alter alterius onera portate* (Gal 6, 2) [...]. Voi da capo ai

²¹³ In una lettera del 9 marzo 1817, ad esempio, Antonio esprime a Giuseppe l'affettuoso desiderio di rivederlo: «Vero è che nessuna cosa divide due cuori che si amano di fratellvole amore, ma vero è similmente che la lontananza di tempo e di luogo facendo quasi forza e tentando d'opprimere l'eterna e invincibile amicizia reca pena e non leggero rincrescimento agli amici» (*ivi*, p. 84).

pie di reso più perfetto e più saggio, imperciocché io credo che non siavi uomo che resister possa alla violenza dell'amore. Dirovvi anche di più: v'indicherò la strada per adempiere le mie brame. Pregate Iddio che diavi lume; molto, e caldamente pregatelo, e poi scegliete un amico dotto e fedele che vi diriga; allora assicuratevi quello esser l'organo per cui Iddio vi vuol ricolmare delle sue grazie: allora mettetevi intieramente nelle sue braccia, confidatili tutto voi stesso, ponete ogni cura nell'informarlo bene di tutta la vostra situazione, di tutto quello che avviene in voi: non sia luogo alcuno sì remoto e picciolo nel vostro cuore che voi non ricerchiate e poi non ne facciate partecipe il vostro *Direttore*: i suoi consigli poi ed i suoi precetti seguite fino all'ultima esattezza e camminerete una via larga e facile e sicura»²¹⁴.

Nell'esortare alla nascita e alla crescita delle virtù, Antonio invita il fratello Giuseppe a scoprire i piani di Dio per la sua vita nella relazione con l'altro, apprezzandone i pregi e portandone i difetti, poiché è solo nell'incontro con l'altro – qualsiasi altro che, per fede, Dio mette al proprio fianco – che si conosce e si delinea il progetto della vita personale. Rosmini, soprattutto nell'ultima parte, pensa, tra gli altri, all'insegnamento di Francesco di Sales, il quale incentiva – nella sua *Introduction à la vie dévote* (1609)²¹⁵ – una costante comunione col e ubbidienza al proprio direttore spirituale. È dietro a questo tipo di approccio, spronante e affettuoso insieme, che Giuseppe mostra piccoli segni di miglioramento e, commosso e motivato da quella lettera, chiede di soggiornare a Padova con il fratello, per tentare di riprendere gli studi e di rendere più regolare la sua vita. Il tentativo, però, fallisce, come Antonio – nonostante il suo impe-

²¹⁴ *Ivi*, pp. 161-164.

²¹⁵ Presso la biblioteca di Casa Rosmini si conservano le seguenti edizioni: *Introdutione alla vita divuota*, Remondini, Venezia e Bassano 1685-1688; *Introduzione alla vita divota*, Manfrè, Padova 1750; *Introduzione alla vita divota*, Orlandelli, Venezia 1808. Nella medesima biblioteca sono conservate anche le seguenti edizioni delle *Opere*: Albrizzi, Venezia 1698-1699, 5 voll.; Indrich, Venezia 1711, 5 voll.; Pezzana, Venezia 1720, 6 voll.; *ibid.* 1725, 5 voll.; *ibid.* 1732, 3 voll.; Baglioni, Venezia 1735, 3 voll.; Pezzana, Venezia 1773, 6 voll. Per ulteriori riferimenti cfr. *Lett. II*, pp. 164-165, nt. 14.

gno – mostrava di intravedere fin da subito: che Giuseppe cresca – scrive a Pier Modesto, poco dopo aver accolto in casa il fratello – «è un pretto *miracolo*. E pure io lo spero, perché Iddio è infinitamente buono; e concede ogni cosa a chi nel prega con fede»²¹⁶.

3.2. «Delle laudi dell'amistà» e il «Dialogo tra Cieco e Lucillo»

[Il contenuto di questo paragrafo, che disegna il contesto e le fonti dei due manoscritti, è in fase di lavorazione, ma non è completo. Il motivo è dovuto al problema delle fonti rosminiane, che richiedono – soprattutto per quanto riguarda il *Dialogo tra Cieco e Lucillo* – di soggiornare per un periodo nella biblioteca di Rovereto, affinché si possano ricercare le edizioni consultate da Rosmini e, dunque, avere informazioni più precise sull'utilizzo delle opere menzionate nei manoscritti. Per lo stesso motivo, le note del curatore del *Dialogo tra Cieco e Lucillo* sono incomplete]

²¹⁶ *Lett. II*, p. 167.

APPENDICE

«DIALOGO TRA CIECO E LUCILLO» E «DELLE LAUDI DELL'AMISTÀ»

AVVERTENZA

1. *I manoscritti*

Il manoscritto del «Dialogo tra Cieco e Lucillo», conservato a Stresa nell'Archivio rosminiano con segnatura ASIC A. 2 60/D, è composto da un insieme di 31 fogli numerati solo frontalmente (da 41r a 71r). Rosmini, quasi ovunque, divide ogni facciata in due colonne: mentre quella di sinistra è (quasi) sempre utilizzata per il testo, quella di destra viene lasciata libera per le note. Le colonne, tuttavia, non sempre si corrispondono, per cui l'andamento della scrittura non rende molto comoda la lettura, dovendo spostarsi continuamente da un foglio all'altro – talvolta anche in ordine non consequenziale – per reperire i riferimenti in nota. Per di più, il manoscritto presenta diversi foglietti, sui quali Rosmini appunta ulteriori informazioni, rimandando al testo senza un numero preciso, ma attraverso degli asterischi ed altri segni simili. Le correzioni e le cancellature, pur presenti, non sono eccessivamente frequenti.

Il manoscritto del «Delle laudi dell'amistà», conservato nel medesimo Archivio rosminiano con segnatura ASIC, A.2-70/A/1, è composto da un insieme di 9 fogli numerati solo frontalmente (da 47r a 55r). A differenza del precedente, questo testo non presenta alcuna nota, pertanto il curatore ha ricostruito integralmente l'apparato critico. Lo stato del manoscritto non sempre ha consentito una perfetta comprensione della prosa – peraltro redatta con una calligrafia più dolce e lineare di quella del «Dialogo tra Cieco e Lucillo» – talvolta resa illeggibile a causa dell'erosione dei fogli nella loro parte centrale.

2. *La trascrizione*

La presente trascrizione si è attenuta ad una fedele e puntuale riproduzione del testo, così come esso appare nei manoscritti. Ho comunque segnalato, di volta in volta, con apposito segno diacritico, gli inserimenti eseguiti al fine di completare e/o interpretare parole lasciate incomplete e/o di non immediata comprensione. Volendo restituire il testo così come il giovane Rosmini l'ha composto, la punteggiatura non è stata modificata, intervenendo solo laddove pareva particolarmente opportuno: ad esempio, aggiungendo il punto (se mancante) al termine di una frase. Inoltre, siccome l'autore non ha normalizzato lo stile di inserimento del numero della nota, ho scelto di uniformare il testo, facendo precedere la nota alla punteggiatura. Segnalo, altresì, che Rosmini – nel «Dialogo tra Cieco e Lucillo» – inizia a numerare le note in ordine alfabetico, per poi passare alla numerazione classica: in questo caso, ho uniformato tutte le note, contandole con il metodo classico. Dal punto di vista sintattico-grammaticale, ho deciso di lasciare così come sono anche le forme ormai desuete (ad esempio: «un'uomo», «tal'uno», «belezza»...), mentre gli accenti sono stati normalizzati in base all'uso corrente. Soprattutto nelle note del curatore [da completare], ho provveduto al controllo dell'esattezza delle citazioni e delle fonti, avvalendomi – ove possibile – dei testi che l'autore possedeva nella sua biblioteca personale, segnalando quando la citazione presenta delle discrepanze significative dall'edizione moderna.

3. Sigle e abbreviazioni del curatore

ASIC = Archivio Storico dell'Istituto della Carità (Stresa)

< > = Interventi e ricostruzioni del Curatore.

[] = Integrazioni del Curatore

[...] = Lacune, parole illeggibili

[?] = Dubbia interpretazione

// = Cambio facciata nel manoscritto

(1) = Note dell'Autore

¹ = Note del Curatore

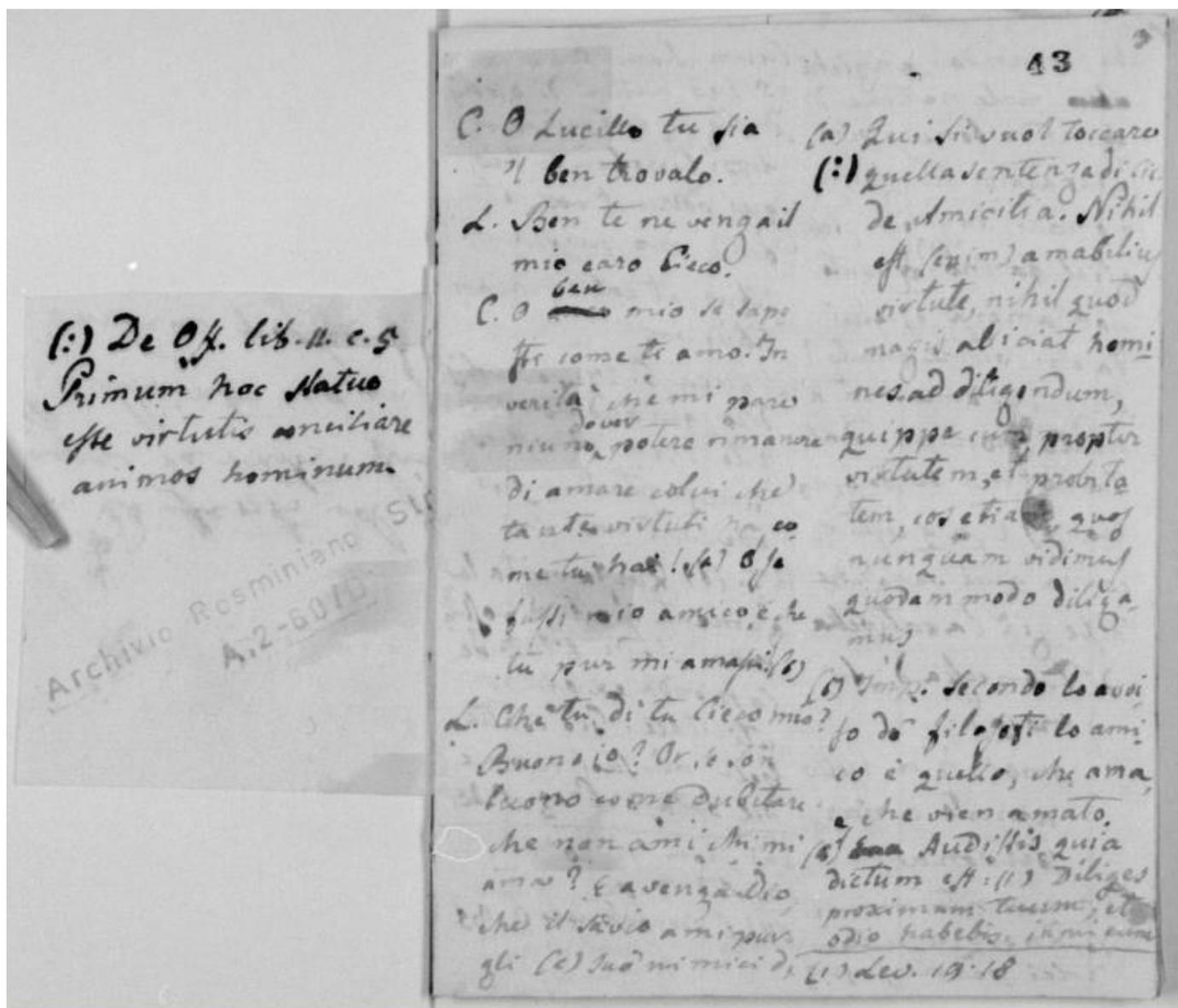
4. Sigle e abbreviazioni dell'autore

C. = Cieco

L. = Lucillo

Cic. de am. / de ami. / de Ami. / de amic. = CICERONE, *De Amicitia*

Nell'immagine: la prima pagina del «Dialogo tra Cieco e Lucillo»

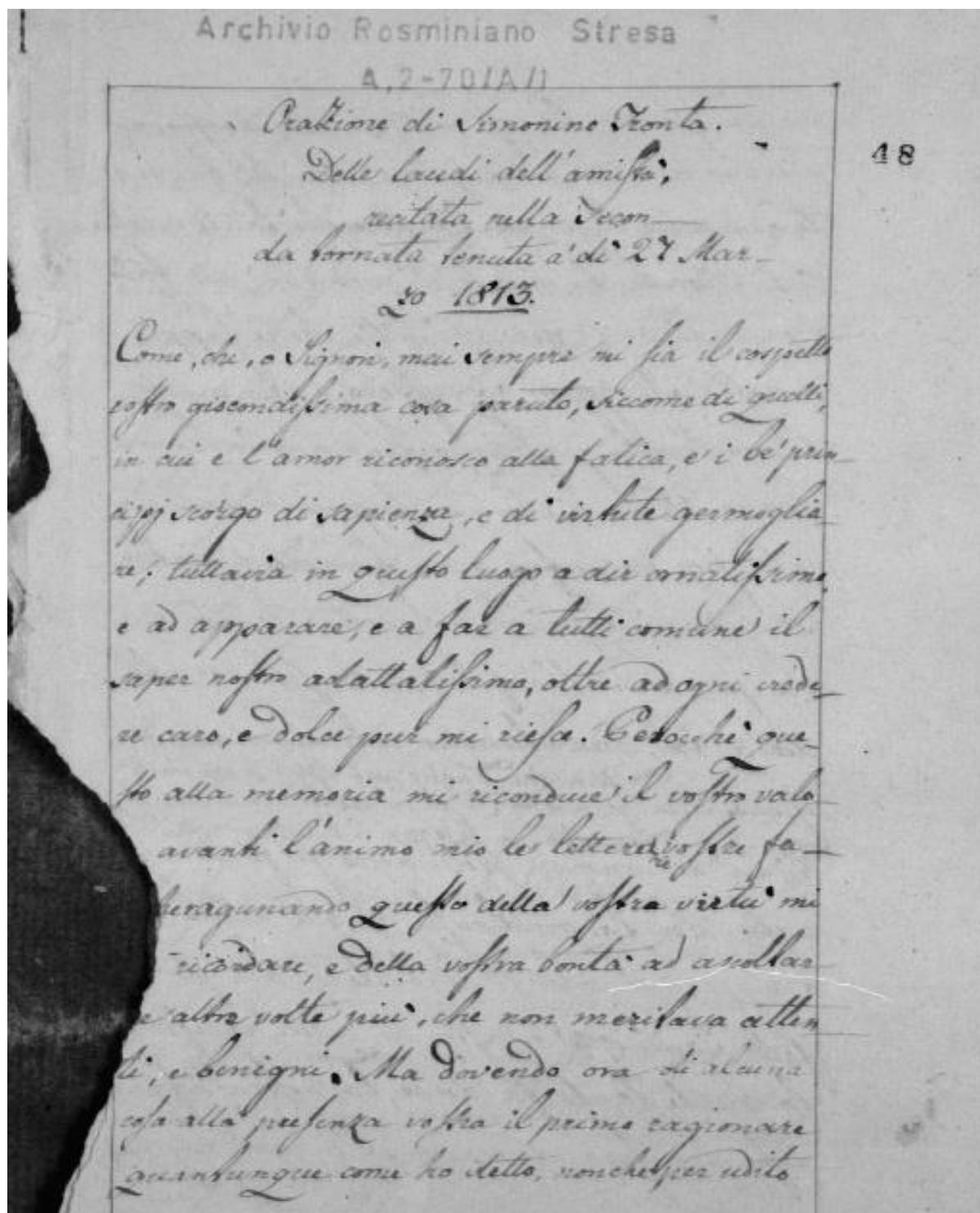


(:) De Off. lib. II. c. 5.
Primum hoc Natus
esse virtutis conuiliare
animos hominum.

Archivio Rosminiano (SI)
A.2-6010

C. O Lucillo tu sia (a) Qui si vuol toccare
ben trovato. (:) quella sentenza di
L. Ben te ne venga il de Amicitia. Nihil
mie caro Cieco. esse (senon) amabilem
C. O ~~ben~~ mio se tu ^{ben} virtute, nihil quod
fra come te amo. In magis aliciat homi-
verita che mi pare nes ad diligendum,
nuno potere rimanere qui prope est propter
di amare colui che virtutem, et probita-
taute virtuti non co tem, et etiam quod
me turbat. (a) O se nunquam vidimus
gustare amico e tu quodam modo dilige-
tu per mi amabile mus
L. Che tu di tu Cieco mio? O Imp. Secondo la audi-
Buono? O. O. O. fo da filosofo lo ami-
l'uomo come dicitur co e quello che ama
che non ami Animi che vien amato.
ama? e a senza dio. (a) Audistis quia
che il Cieco ami per dictum est: (:) Diliges
gli (c) suo mi miei de odio habebis, in mi
U. deo. 13. 18

Nell'immagine: la prima pagina del «Delle Laudi dell'Amistà»



APPENDICE I

ASIC, A. 2 – 60/D, ff. 41r-71r

DIALOGO TRA CIECO E LUCILLO

[43r] C. O Lucillo tu sia 'l ben trovato.

L. Ben te ne venga il mio caro Cieco.

C. O ben mio se sapessi come ti amo. In verità che mi pare niuno dover potere rimanere di amare colui che tante virtù ha, come tu hai (1)! O se fossi mio amico, e che tu pur mi amassi (2).

L. Che tu di' tu Cieco mio? Buono io? Or se son buono come dubitare che non ami chi mi ama? E avenga Dio, che il savio ami pur gli (3) suo' nimici di // [43v] chi, amandoli, anziché male ne trae (4) grande bene, e non che altro; ma gloria e onore; anzi egli stessi gliel fanno (5); quanto non amerà e' colui da chi viene amato? Anzi chi ama

(1) Qui si vuol toccare quella sentenza di Cic. de Amicitia [28]. Nihil est (enim) amabilius virtute, nihil quod magis adliciat homines ad diligendum, quippe cum propter virtutem, et probitatem, eos etiam, quos numquam vidimus quodammodo diligamus. [42v] De Off<iciis> Lib<ro> II. c<apitolo> 5 Primum [in realtà: proprium] hoc statuo esse virtutis conciliare animos hominum¹.

(2) // [43r] Imp<erciocché> secondo lo avviso de' filosofi lo amico è quello, che ama, e che vien amato.

(3) Audistis quia dictum est: Lev. 19, 18 Diliges proximum tuum, et odio habebis in<i>micum // [43v] tuum. S. Luc. 5.44.45². Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros: Rom. 12.20 benefacite his, qui oderunt vos: et Act. 9.59³ orate pro persequentibus, et calumniantibus vos. S. Luca 6.27. Sed vobis dico, qui auditis: Diligite inimicos vestros; benefacite his qui oderunt vos. S. Luca pure 6.39.

(4) Questa verità largamente molti dimostrarono. Vedi Plut<arco> de capienda ex hostibus <inimicis> utilitate. Gio Batta Gelli⁴ ne' suoi capricci del botajo Bag. 8. Etc<etera>⁵.

(5) // [44r] Orché nimici il facciano involontariamente eccovi un esemplo. Era un re di Tessalia Prometeo detto. A questo [...] diedero i suoi i<ni>mici un colpo per ferirlo, ma 'n<ve>ce [?] gli tagliarono una postema, ed e' guarì.

sarà amato non pur dal buono; ma be' da ognuno (6). E su questo ricorda quel verso che disse già la cativella di Francesca d'Armino (7):

Amor ch'a nullo amato amar perdona.

C. O quanto mi consolano queste tue dolci parole; e pur // [44v] la natura d'esse (8) e per cui vengono, e per come vengono! // [44r] Diogene cinico dice. A ben vivere fan bisogno, e amici e nimici, perché quello ch'oprano gli amici per carità fanno i nimici per malizia, anzi talora più giovan questi dannando, che non giovano queglii, o laudando, o soportando il difetto, o leggiere correggendolo. E Scipion Nasica pur ci mostrò quanto giovar ci posson li nimici con quella parola, che disse: udendo dire i Romani in sigurtà essere come ebbero spento i Cartaginesi, il cui è così. Anzi in pericolo grandissimo, perché non hanno più né che timere né chi reverire. E questo per mostrare che da nimici traesti bene.

// [44v] L. Mi so be' grado, o <C>ieco; ma mi fai venir tu i sospiri al viso, i quai vegnono a chi si vede immeritevole laudato (9). E se peravventura io loda pur meritassi il che non è non sarà e' pur dicevol costume che tu me lo dichi in presenza (10). Ma lasciam questo e sola ora ti vo' dire una sentenza che mi ricordo già aver da pretello apparato: Non puote amicizia essere // [45v] ove adulazione è (11).

(6) // [44v] E qui si vuol richiamare a mente quel che il Boccaccio racconta nella Nov. 9 della 9 Giornata, il consiglio renduto da Salomone a Melisso di Lajazzo, che l'avea domandato come addivenir potesse ch' e' fusser amato. <F>u: Ama^o. Sen<eca> lib<ro> I. Ep<istola> 9. [6] Hecaton ait: ego tibi modo demonstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmina: si vis amari ama.

(7) Dante Inferno Canto V.

(8) // [45r] <C>ioè, perché sono dolci ammonimenti de' quali, secondo Salomone <Prov. 16.24> [?] il savio gaude, perché vengono da un amico; perché infine sono detti con acconcie parole ed espressioni.

(9) Questa è la sentenza di Boezio nel terzo [prosa VI] della consolazione della filosofia.

(10) Questa cosa già largamente provò Dante nel convito con assai ragioni e con forti.

(11) Questa sentenza è di S. Girolamo. Vedi. Cic. de Amic. [91] Nullam in amicitii pestem est [esse?] majorem, quam adulatione [adulationem?], blanditiam, assentationem.

C. Dello ammonimento tuo o Lucillo io son contento, perché avviso questo essere dovere degli amici (12) di farci l'un l'altro a muta collo ammonimento migliori, anzi mi pare aver dal sapientissimo Aristotele (13) apparato; che non si convenga ad uomo di gran virtute scriver lo ammonimento. Ora che avò a far'io, che sono abbruttato di assai vizj? Né più ero io laudar te, e perché giusto è lo tuo avviso, e perché col silenzio // [48r] meglio ti lodo (14).

L. Or be' para via la lode, che va agevole nell'adulazione mortifera e ingannatrice (15), e godiamo d'una dolce amicizia, la quale credo sia veramente dolce come il bene comune ha per base. E mi piace amare con severità anzi (16) che 'ngannare con mansuetudine. E più presto sarà convenevole mi ricordo aver letto, disse Seneca, offendere con cose vere, che piacere con false.

// [48v] C. Così pur sia che 'l bramo, ed ora se pur a te non fusse disgustoso vorrè' io tener con esso teco, un breve ragionamento.

L. Anzi mi piace, e ne godo, che impareremo l'un l'altro, però che non è novo, che non guazzi. Io da te come fece la regina Saba (17) udendo Salomone, tu da me siccome Mosè, che apparò coll'ascoltare il suo suocero. E di vero non è alcuno in questo mondo (18) il quale dal suo minore apparare non possa // [49r] per la qual cosa sarà

(12) <V>edi Cicerone de amic. [44]. Ammonire ed essere ammonito è proprio di amicitia dovere, e l'un deolo liberamente fare l'altro senza contrasto ricevere, e volentieri ricevere // [46v] auctoritas adhibeatur ad monendum non modo aperte sed etiam // [47r] «acriter» si res postulabit.

(13) // [45r] Nel IV dell'Etica. Salomone. Chi crede al riprenditore sarà glorificato assai. E Gregorio nel 10^{mo} dei morali: Come // [45v] gli uomini di senno reputano la voce del corettore servizio di gran carità, così i perversi credono esser vergogna, e disonore.

(14) Questa cosa disse S. Gierolamo sul principio della Bibbia del valoroso Paolo, che conoscendo troppo debole la sua eloquenza per laudare un'uomo sì grande riputava meglio usare silenzio.

(15) Questa è sentenza già da La Lattanzio pronunziata.

(16) // [48r] Così S. Agostino disse.

(17) Salomone ne' <P>rov<erbi>. Lo savio udendo più savio diviene.

(18) Sopra la qual parola dice: la chiosa Niuno è tanto savio in questa vita, il quale non possa divenir più savio, e per li detti de' minori suoi. Saba Regina udì 'l Re Salomone maggiore suo, e tornò a casa più savia, Mosè udì il suo suocero di lui minore, e divenne eziandio più savio. // [48v] E Cassiodoro epistolarum lib<ro> VIII. Grande, e senza fine è la sapienza della cui nullo è, che non abbi bisogno di cercarla da altrui.

il più savio colui, (19) che da tutti vorrà apparare, come più ricco di tutti è, chi da tutti riceve.

C. O quanto mi quadra questo tuo sermonare! E quanto godo di trovar noi de' medesimi sentimenti! Imperciocché l'amistate fra quelli è ferma (20), che la egualianza de' buoni (21) costumi lega.

L. E mi pareria dover discorrere sullo amore giacchè in tutti e due è questa passione (22).

//[49v] C. Appunto amico ch'io proposto avealmi nel capo.

L. Ve' come in tutte cose pensiamo eguali.

C. Or dunque mi di': che è questo amore?

L. Dirotelo; amore per sentimento di tutti i filosofi è desiderio di fruir bellezza.

C. A sì che l'ho veduto in Platone (23). Ma amore sarà di varia sorte perocché alcune siate quei laudare, amore, ed alcune biasimare.

L. Così è. Ha di tre specie di amore. La prima diremo amore, e 'ntenderemo amor profano, di donna, la seconda //[50r] diremmo amicizia, ed è amor di spirito, la terza carità, ed è amor divino.

C. Ma dimmi non ha' tu detto amore essere desiderio di fruir bellezza?

L. L'ho detto.

(19) Ugo [di S. Vittore] ^{3^{zo}} didascalicon. Più savio d'ognuno sarà tu se da ognuno vorrà tu apparare, come più ricco di tutti è colui che da tutti riceve.

(20) E sentenza di Cic de amicitia. Che dice eam jucundissimam amicitiam, quam similitudo morum conjugavit⁷. //[49r] E Quinto Curzio dice, che l'amicizia fra due eguali è stabile, e 'l contrario. Questa cosa è pur nell'Ecclesiastico: Ogni animale ama il simile, e ognuno uomo col suo simile si accompagna. E in mille luoghi.

(21) <D>ico de' buoni costumi perché per avviso d'ognuno tra' mali non può essere amicizia ☹ Salustio in jugurtino. Avere in odio quelle med<esime> e desiderate pure queste stesse tra buoni è amistà, tra rei è fazione [?].

(22) Imperciocché Alcibiade nel convito di Platone dice: //[49v] Ho il male, il quale ha chi è stato da vipera morduto, perocché dicono, che 'l malato di tal male non voglia ragionare se non co' morduti, siccome coloro i quali soli avendone notizia perdonano. E comeché qui parli dello amor profano di donna pure mi pare, che qui pur quadri.

(23) Il Ficino nel IV capitolo sopra il convito di Platone dice che tutti i filosofi si accordano in questa definizione di amore.

C. Ora come gli altri dui amori secondo la tua divisione di spirito, e divino, potranno difinirsi così?

L. Dicotti presto. Che cosa è belezza?

C. Io credo quella superficie che diletta gli occhi, e muove il cuore a desiderio di fruir d'essa.

//[50v] L. Tu inganni. Di tre maniere è belezza l'una è quella degli animi, l'altra de' corpi, la terza de suoni (24).

C. E be' che vuo' dire?

L. Vo' dire, che lo p<ri>mo amore desidera di fruire corporal belezza, lo secondo la belezza degli animi, lo terzo quella belezza divina, la qual comprende tutte le altre conciosiaché belezza è un raggio della divinità (25).

C. Oh che nol sapea!

L. Anzi ti dico più: sappi che la belezza del //[53r] corpo è un'ombra della belezza dell'anima, e quella dell'anima è un'ombra di quella dell'angelo, e questa è un'ombra della belezza divina; siccome un'ombra è quella luce che nell'acqua risplende a paragone di quella che è nell'aria, e questa è un'ombra col fuoco, e 'l fuoco col sole (26).

C. O quanto mi piaciono questi tuoi parlari! Veggo veramente, che non inganni //[53v] come anzi dissi, che apparò Sabà da Salomone.

L. Zittò là colle lodi.

C. Ed ora ti priego, che non ischifassi ragionarmi del primo amore, e quindi venirmi instruendo co' dolci tuoi diri sopra gli altri dui.

L. Quello che pur so dirò io.

(24) //[50r] Questo è il sentimento de' Platonicì abbracciato dalla maggior parte de' filosofi.

(25) E pur questo fu il sentimento giustissimo di Platone, il qual dice, che: di qui nasce che gli amanti comeché più potenti sieno talvolta della cosa amati prendono pure terrore, e revirinza dello aspetto d'essa.

(26) Son tutti questi sentimenti della scuola accademica li quali parendo più giusti, che gli altri //[50v] non sono questo filosofo cristiano ha fatti suoi.

C. Ma penso, che sarà e' migliore, che io domandi te, e tu risponda, e così con facilmodo veniamo di questi amori ragionando.

L. Mi piace.

C. Or mi disse 'l p<ri>mo amore, che mi dicesti essere il profano sia // [54r] uno?

L. E non è uno; ma si dican parte in due uno onesto, ma instabile, e falace, il quale pur inganna a cui sa quel verso: Amor di sotto acerina e dà di sopra (27); l'altro inonesto, e pessimo (28); ma tutti, e due essendo d'instabile cosa non sono veri amori perché deon finire (29).

C. O hai ben ragione, che 'l corpo de' sincer essendo <(c)> [?] or mi ricordo di lui aver letto: Tanti laciuiol, tanti impromesse false (30) Ed O femmina capo <è> de mali come bene // [54v] fu scritto: femmina è cominciamento de' peccati (31)!

L. Ella è così.

(27) Buon. [...] 2.

(28) Quantunque Platone ponga sporchi discorsi in bocca di Pausania, e di Alcibiade nel suo convito; pur dice altrove, che pessimo, è quel volgare amatore, che ama più il corpo, che l'anima perché non è stabile colui che siegue cosa instabile.

(29) Amicitia quae desinere potuit nunquam vera fuit. Massima di S. Ambrogio di S. Girolamo e di S. Agostino⁸.

(30) Petrarca sonn LXII⁹. Ben sapev'io che natural consilio,
//[53r] Amor, contra di te giammai non valse
Tanti lacciuiol tante impromesse false
Tanto improvato avea il tuo fero artiglio.

(31) Ecclesiastico. Origene in homelia Femmina è capo delle peccate, arte del Diavolo. Essa caccia dal paradiso, e corrompe l'antica legge.

C. Ma mi di come gli uomini amanti, e della bellezza, e del bene (32) si danno a sì fatte cose, che dopo brev'ora lor recano pentimento (33). <E> vergogna (34)?

L. Questo o mio cieco interviene, perché non sanno i fini delle cose, e non pensano più oltre del presente come de' fare il saggio (35).

C. Ma mi pare, cosa, che non mi capisce nella testa, mi pare aver veduto nelle storie, che grandi uomini a questo giogo mattamente sotto- //[[55r] -misero il collo; e uomini sapientissimi, e dottissimi e de fini delle cose bene instruiti. E Ovidio forse non meritò esser bandito? E Cesare e valoroso, nell'armi, e profondissimo nella s<ap>ienza non si fece schiavo della Regina d'Egitto. 😊. E quanti altri, grandi uomini, che non fecero (36), e che non dissero (37)?

L. Pur troppo è così ma è facile invenir la cagione. E chi non vedrà, che per ignoranza comiserò tali brutture? E chi non vedrà, che siano nel paganesimo e nella

(32) Anzi tutte le mire degli uomini sono //[[53v] di giungere alla beatitudine che e 'l vero, e sommo bene. Boezio nel III della consolazione prosa II secondo la traduzione di Benedetto Varchi fiorentino: Tutta la sollecitudine de' mortali, la quale per molti, e vari studi fatica, se bene procede per diverse vie si sforza non di meno di pervenire a un fine solo, cioè a quello della beatitudine.

(33) Che i piaceri della carne rec[h]ino pentimento, è cosa già dall'esperienza //[[54r] provato. Pure il provèn qui con qualche autorità. Inocenzo de vilitate conditionis humanae. Sempre siegue dolore, e penitenza alla lussuria. Boezio lib<ro> III. L'apetito della carne, è pieno di angoscia, 'l saziamento di penitenza. Policrate lib<ro> VII conta chi avendo Demostene udito dire, d'un femmina: To' disse non vo' comperare il pentimento.

(34) Che reca vergogna non è solo l'innonesto amore ma anca l'onesto onde Petrarca nel p<ri>mo sonn. disse:

Di me medesimo meco mi vergogno.

<E> al sonn. 41¹⁰ quantunque solo mossa del legger suo fallo vergogna dicendo:

Solo ov'io era tra boschetti e colli vergogna ebbi di me stesso.

(35) Dopo disse. Tutto fa saggiamente, e guata il fine. <E> Seneca de quatuor virtutibus: Quando cominci alla fine pensa. E se non fusse Cunzio milanta altri cosa potria addurre.

(36) //[[55r] Il solo esempio potrebbe bastare di Anibale per mostrare questa cosa di cui così dice Seneca nell'epistola 51.

Una Anibalem hiberna solverunt, et indomitum illum navibus atque alpibus virum enervaverunt fo-
menta campananiae. Armis vicis, vitiis victus est.

<E> poco appresso

Debellandae sunt im [in?] primis voluptates: quae (ut vides [videos?]) saeva quoque ad se ingenia ra-
puerunt.

(37) Con questa parola si vuol toccare l'impuri scritti di tanti filosofi Pagani. E 'l primo sia quello di Plutarco che //[[55v] nell'opuscolo de' liberj educationis, messo in questione se deasi consigliare agl'impuri amore; si determina all'affermativa Le altre brutalità de' pagani [...]; che [...]ondisco solo a dirle.

idolatria, ove la dissolutezza, e le libidini [...] somma, sì, che // [55v] Alessandro Severo, non (38) ardì frenare il corso di quel pauroso torrente?

C. Ma o Lucillo mio quanti (39) precetti non veggo sparsi saltevoli sopra un tal punto nelle opere di que' sapientissimi maestri?

L. Anche a questo di leggieri posso rispondere. E non sai che lo spirito è pronto; (40) e la carne è inferma? E non sai quanto tenace (41) sia questa pania d'amore? Il puoi vedere da' contrasti che 'l grande Agostino internamente ebbe (42) come da divina grazia tocco dagli errori, e dal bujo // [56r] del paganesimo si ritrasse.

C. E di vero, che hai ragione!

L. Ma sappi però che non tutti i gentili furono abruttiti di cotal vizio; che anzi lasciaronci alcuni assai esempli di lor virtute.

C. O quanto io goderei se ne sapessi alcuno.

L. Questo saratti facile se verrai le antiche storie rivolgendo. Troverai un Alessandro, che vincitore lascia le bellissime donne libere dal vinto Dario; // [56v] troverai Scipione, che presa in Ispagna una città essendo <e>gli un bellissimo giovane anzi condotta la lascia immacolata. Troverai Senocrate a lato di cui essendo una impia donna nudavenuta maestra già di civettare non potè in una intera notte ad un sol atto d'impudicizia condurlo. E che dirò di Pericle, che agramente rirpese un'uomo, il quale la corporal bellezza d'un fanciullo candava!

(38) Lampridius¹¹ in [...]

(39) Questo be' vidrà se leggerà le opere di Seneca di Cicerone ed altri.

(40) S. Marco c. XIV. 30¹² Spiritus quidem pro<mp>tus, caro vero infirma. Il disse il Petr<arca> Son. CLXXIII [nell'ed. Mestica] Lo spirito è pronto // [56r] ma la carne è stanca.

(41) Seneca. A primi assalti di amore pur si resiste, ma poi e' vince; e altrove: Chi nutrai una volta l'amore saralli difficile a scuoterne il gioco.

(42) Leggi le di lui Confessioni, e 'l vedrai.

//[57r] C. O questi furono veramente uomini grandi! O questo non è amore; ma infamia (43) ma pazzo furore (44), che più a bestie che a uomini si conviene (45).

L. E pure questa nimica, dal genere umano in cui nulla cosa è magnifica (46) né alla natura divina adatta che viene per obediencia di sozze membra fece cadere gli alti come cedri dal monte libano, che la greggia guida vano (47).

//[57v] C. O come sono debili le umane forze senza il celestiale, e divino ajuto!

L. Troverai pure nelle sacre storie deplorabili esempi di questo amore. Vedrai Adamo, vedrai Ruben vinti, e 'ngannati. Vedrai il Re Davide dolente piagnere, e chiedere di tal tutto perdono; Vedrai il più sapiente degli uomini pervertito miserabilmente; e Sansone il più forte da debil femmina vinto (48).

C. O questo mi fa veramente orrore!

//[58r] L. E di quanti mali non fu egli cagione?

C. Dinne alcuno ti priego che arci gran piacere.

(43) L'Ariosto:

Che non è altro amor se non insa[n]ia
A giudizio de' savi universale.

(44) Angelo Poliziano Lib. I delle stanze (a)

Lussuria entrò ne petti e quel furore
Che la meschina gente chiama amore

in cui si dimostra la dolcezza del soggiorno campestre.

(45) //[56v] Aristotele nel I dell'Etica. Chi è d[a]to al carnaal piac[e]re mi pare sia bestiale ellegendo biestiale vita.

(46) Seneca VII^{ma} de Beneficiis. Niente è magnifico nella lussuria; che si convenga alla natura, che è prossima a Dio, e viene par obediencia a sozze membra.

(47) S. Agostino de cohabitatione de ricorum. Io Vescovo parlo, e non mento anzi 'l Signore Dio: ho trovato, che la pestilenza della lussuria sono caduti gli alti come //[57r] cederni [sic!] del Libano, che guidavano la i vizi.

(48) <J>eronimo alla Vergine Eustocchi Sansone forte più de' leoni, duro più che una pietra, il quale senza armi perseguito, mille armati fu vinto da Dalila. Davide eletto secondo il cuor di Dio, il qua avea profetizzato spesso a fiate G[esù] C[risto] preso dall'amore di Bersabea commise l'adulterio, e si giunse all'omicidio. Salomone, il quale disputò dal Cedarro del Libano insino [...] si par di dal signal perché fu amatore di donna //[57v] Innocenzo de vilitate conditionis humanae. La lussuria Ruben maledisse, Sansone ingannò, e pervertì Salomone.

L. Dirotti che in ogni etate questo amore fu cagione deon pur della maggior parte delle eresie; ma ancora delle peggiori persecuzioni (49). Quali laidezze nella setta di Carpocrate, e di Basilido? E così quata le eresie ed i nimici di Cristo, e troveraili accompagnati colle più sozze dissolutezze. Vè poi Giovanni Batti // [58v] in prigione Susanna condotta alla morte Giuseppe empivamente caluniato.

C. Ed alcun fatto profano mi potresti tu riportare?

L. Non uno ma più. Puoi vedere Messalina traer a morte dilano, e pur Vinicio (:) uomo pur consolare puoi veder Antonio, vinto da Augusto, e per Cleopatra morto, e Didone pure per Enea mattamente uccidegli (50).

C. Ed una volta o Lucillo mi pare aver letto, che per donne si fe' guerra. E è vero?

// [61r] L. Purtroppo è vero. Elle furono le sabine; e' fu' aspra guerra co' Romani. Ma di cotesti esempli sono piene le storie ed or ti basti richiamare a memoria lo 'ncendio di Troja, e quella lunghissima guerra (51).

C. O che questo amore deve essere incantatore a tirare a se santi grandi uomini (52)!

L. Ma diciamo qualche cosa di quello amore che onesto avem<m>o chiamato.

C. Emmi caro.

L. Dico dunque, che questi è un fuoco, per // [61v] cui si sente l'uomo forte desio di conversare colla persona amata. E questo si puote riominare in greco *Ommatejos*, e

(49) Questo osservò assai bene S. Girolamo ad Ctesiph<ontem> tom<o> 2. Abbiamo non ha tanto un esempio nel guerrier Maometto, e 'l sisma d'Inghilterra uno cen offre pure.

(50) Vedi Virgilio nel lib<ro> IV dell'Eneidi.

(51) Di Donne cogim di guerra Ateneo lib. XIII. // [58r] Paolo Orosio lib. I cap. XII. E justino lib<ro> III. His igitur moribus ita brevi civitas (Lacedemoniorum) convaluit, et [ut?] cum Messeniis propter stupratas virgines suas insolemni Messeniorum sacrificio bellum intulissent, gravissima se exercitatione obstrinxerit non prius, quam Messeniam [Messenen?] expurgassent reversuros.

(52) Secondo che racconta Socrate nel convito apresso Platone dice Diotima: Amore è incantatore.

in latino *Oculens* perché si sazia del sol vedere, che quelli altro desidera, onde si dirà in greco *Cotos*, e *Imeros*.

C. Ora o Lucillo, poiché avemo, e la viltate veduto, e i mali di questo amore dimmi qualche castigo con cui Dio visibilmente (53) puni tali peccata?

L. L'incendio di Sodoma, e Gomorra fu uno esempio visibile // [62r] di giustizia. La morte di jezzabelle, e lo stesso Diluvio ne mostrano (54) l'ira di Dio contro questa passione abitatrice de vacui (55) petti degli uomini ingrossatrice, anzi privatrice della memoria, guastatrice del corpo (56) e delle forze degli uomini, per cui si legge (57) essersi il Signore Iddio pentito d'aver l'uomo creato. E nella storia profana quata la fine dell'impudica Messalina, e Poppea e la compassionevole morte dello imperator Galeno.

// [62v] C. Ma questo amore io ho sentito descrivere come un putetto nudo coll'arco; è e' cosa vera?

(53) // [58v] Visibilmente peroché Dio non tutti i peccati degli uomini visibilmente punisce, mente si vedi i mari avventurosi e ricchi. Sopra questa leggi quel opuscolo di S. Gio Crisostomo. A quelli che si sono scandalizzati per le avversità succedute.

(54) Ma dirà forse tal'uno che in Dio ira non puete essere. Ma qui ira intendi per giustizia. // [59v] Svet<onio> In Claud<io> [Vita dei Cesari, libro V] cap<itolo> 37. Dio. [?] Lib<ro> 60. // [60v] Oltre a ciò come dice S. Giovanni Crisostomo è necessario che 'l Signore tal fiata fusse rappresentato irato contro gli empi; altrimenti l'uomo grossolano, e carnale non a<v>rebbe avuta nessuna idea della sua ingiustizia. Per questo i lib<ri> Sacri molte volte il moltissimo irato. E quante volte Davidde non fa menzione del suo furore? // [58v] [segue una parte cancellata: «Aristotele dice che l'ira è buona; ma non bisogna venir dall'ira condotti; ma condur l'ira è adoperarla in con- // [61r] deltà. Seneca risponde a quel d'Aristotele così: L'ira non è mai buona se è buona non si de' chiamar ira. Ma ira sia intendersi una finta [...] giustizia. Davidde Psal<mo> 4: Trascimini, et nolite peccare»].

(55) Boccaccio nel suo labirinto d'amore: Vedere adunque dovevi Amore essere una passione acceccatrice dell'animo, diviatrice della memoria, dissi patrice delle terrene facultadi; guastatrice delle forse del corpo, nemica della giovinezza e della vechizza morte, generatrice de' vizi, abitatrice de' vacui petti, cosa senza ragione senza ordine // [61v] e senza stabilità alcuna, vizio delle menti non sane, e sommargitrice della umana libartà.

(56) Naum Profeda Cadranno per lo molto peccate con quella donna, che a lor pari bella e' graziosa. E Aristotele de Consiludine, et brevitare vita osserva che que' animali che molto usano con femmina spesso invecchiano, e mancano.

(57) San Girolamo In suo testamento aput Eusebium. De nullo alio peccato legitur Deum dixis- // [62r] - se se paenitive [paenituit?] secisse hominem nisi de peccato carnis pro quo totum mundum diluvio dele- vit.

L. Questa è o Cieco una immaginazione degli uomini per mostrare ch' e' fedisse e lo avrai pur veduto con benda anzi gli occhi pero, ch' e' tira a chi gli si para anzi sia è, grande, o piccolo sia dottore, o scolare. Ed O quanto altre cose, non hanno detto, e fatto, i poeti, ed i pittori, cose prese dalle false idee del cieco paganesimo.

C. Dinne un po' o Lucillo ch' io 'l desidero assai.

L. Questo lo chiamano Cupido in greco Eros // [63r] la nascita non è facile a trovare (58) ma i più tengono, ch' e' sia nato da Marte, e da Venere.

C. Ma di' che è questo Marte, e questa Venere.

L. Marte è il Dio della guerra detto in Greco (59), e Venere la dea della bellezza nata dalla spiuma del mare (60).

C. Or seguita il tuo discorso sopra amore.

L. Dicono che come e' fu nato fu asceto ne' boschi, per scamparlo dal furore di Giove (61) che 'l voleva ucciso. Ivi succhiò il latte delle fiere usossi all'arco (62) o col tirare alle fiere usossi // [63v] a tirare agli uomini. Questo fanciullo si dipingne in mille maniere (63). E' fu anche da' suo' strali fedito, che s'innamorò di Psiche. Nella sua

(58) Cicerone dice di tre cupidi, il primo figlio di Mercurio, e di Diana; il secondo di Mercurio, e di Venere il terzo; di Marte e di Venere. Platone il fece figliolo di Poros (l'abbondanza) e di Penia (l'indigenza). Altri lo dicono figlio del Chaos, e della terra, o dell'Etere, e della Notte o di Venere, e dell'elio. Una pietra incisa per sigillo // [62v] rappresenta Amore ch' esce dall'uovo.

(59) Era figliolo di Giove, e di Giunone secondo l'opinione dei più. Un lungo capitolo sopra Marte puoi vedere nel Dizionario mitologico del CHOMPRÉ [M. CHOMPRÉ, *Dictionnaire abrégé de la fable, pour l'intelligence des poètes, des tableaux et des statues, dont les sujets sont tirés de l'histoire poétique*, Paris 1752] che è molto esteso.

(60) Questa è l'opinione d'Esiodo e la più comune. La tradizione Cretese ne la fa figliola di Giove, e di Dione. Fu detta Afrodita cioè nata dalla spiuma dal mare. Oltre questa Venere de' piaceri ha la Venere timeste Dea dello amor puro, e principalmente di quella // [63r] cose che innalzano gli uomini del grido di Dei: Ebbe un rumore infinito di adorato e di altari e statue. Il sig. Larcher ha fatto un'opera sopra questo; ne han detto tutti. Ma veggasi il sopradetto dizionario.

(61) Giove chiamato da Greci Zeus era la prima Divinità. Era figliuolo di Saturno e di Rea.

(62) Il primo suo arco fu di frassino, e fece le sue frecce di cipresso.

(63) Dipingesi in aria, in terra, in mare, e talora nel fuoco, ora siede sopra gli animali, ora conduce cani or suona qualche strumento &cetera.

fanciullezza fu compagno di Antera e quanti nomi, non gli misero (64) e quanti bravi uomini (65) non si avvilirono a scrivere tante cose sopra quello!

C. Ma mi pare o Lucillo che avemo abbastanza di questi amori, lo secondo de' quali, a me pare non doversine eziandio nominare fra cristiani (66) come semo noi.

L. Sì, ed ora passeremo a parlare dell'amicizia, la quale in questo // [64r] dallo amor differisce che puote nell'amo' uno essere, e l'amatore, e l'amato, e nell'amicizia due.

C. Il seppi (67), ma dimmi s'è l'amicizi<a> è una.

L. Una è l'amicizia nelle umane cose della cui utilitate tutti gli uomini la sentono eguale (68).

C. Dunque questa dura perocché lessi l'unità durare; e se (69) dura sarà e' bene (70).

L. Sul giovare di questa dirotti una sentenza chi è amico ama; chi ama non sempre è amico, quind<i> l'amicizia sempre giova; // [64v] l'amore è talvolta anche nocivo (71).

C. Bella sentenza! Or dimmi i vantaggi di questa.

(64) // [63v] Di Caunio, di Tespio, di Ommateios o Oculeas di Pothos, e Imeros, di Pteros di Pterotos, o Alatus, Pennatus, Aliger, di Toxotes e Pharetratus, di Toxalces di Geminus di Pandamator, e tant'altri [Rosmini trae le informazioni sempre dal dizionario Chompré].

(65) Eccellentemente il deserissero fra' suoi Anacreonte, fra i Latini Ovidio e fra italiani e il Tasso nell'Aminta il Chiabrera, e molt'altri.

(66) Questo disse S. Paolo.

(67) Il seppi perocché // [64r] il toccai in principio come dissi: O se fussi mio amico, e che pur mi amassi!

(68) Cic. De amic. [86] Una est amicitia in rebus humanis, de cuius utilitate omnes uno ore consentiunt.

(69) Vedi Boezio de consolatione phil. Lib. III prosa II.

(70) E per lo contrario vedi la citata sentenza Amicitia quae desinere potuit nonquam vera fuit [S. Girolamo: *Epist.* 3, 6 (PL 22, 335; CSEL 54, p. 18, l. 17)].

(71) Sentenza di Seneca a Lucillo ep. IX.

L. E' son tanti o Cieco i vantaggi di questa amistade figliuola della natura (72) son tanti, e tali ch'io non volgo a dirli tutti, in tutta grandezza essa fa presenti i lontani (73) i poveri arricchisce fa i deboli forti; i morti fa insomma vivi. Lega insieme il cielo e la terra (74) e fa dolce la vita agli uomini, ond'è che fu detto neuna cosa essere più gioconda dell'amistade (75). O quan- // [65r] -to è dolce trovare un'amico in chi si possa riporre ogni segreto! come con seco medesimo (76). Un'amico col quale fruire insieme la prosperità, e le contentezze, un'amico onde partire le miserie, e le afrezioni di questo mondo (77). Senza di questo ogni pensiero è tedio, ogni operazione fatica, ogni terra pellegrinaggio, od esilio, ogni vita tormento (78). E' mi bramerà vivere senz'amico ancorché gli altri mali di [...] questa terra avesse (79)?

// [65v] C. Ma mi par aver letto per nessun [cancellato: "ogni opirazione"] utile venir savio nell'amicizia portato, il quale e contento di se med<esimo> (80). E di vero veggo nelle sacre storie gli Antoni (81) e i Publi (82) ritirati in un monte condurre felici e lieti la loro vita.

(72) Cic de amic. [27] (:) A natura mihi videtur // [64v] potius, quam ab indigentia orta amicitia... Quod quidem quale sit, etiam in bestiis quibusdam animadverti potest; quae se natos ita amant ad quoddam tempus et ab eis ita amantur, ut facile earum appareat sensus.

(73) Cic. de. Ami. [23] ...et absentes adsunt; et egentes abundant; et imbeciles [imbecilli?] valent; et quod difficilium dictum est, mortui vivunt.

(74) Vedi Boezio de cons<olatione> phil<osophiae> lib<ro> II Le ottave ed ultime rime.

(75) Cic. de amic. [20] Haud scio, an, exopta // [65r] Sapientia, quidquam [nihil?] melius homini sit a Diis immortalibus datum. Ambrosio nel 3^{zo} de off<iciis> Neuna cosa evvi più bella d'amistà.

(76) Quid dulcius, quam habere, quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Cic. de ami [22].

(77) Ambros. III de off<iciis> Niente è di più bello che un'amico il quale nelle prosperità s'allegri con esso teo nella tristizia ti compassioni, nelle persecuzioni ti conforti. Aristot<ele> VII Ethicorum. Nella povertà, e nell'altre disaventure rifugio sono gli amici. // [65v] Vedi Cic. de amic.

(78) Cassiodoro in epistolis. [→ presa da Bartolomeo di San Concordio]

(79) Aristotele nel VIII. dell'etica.

(80) Vedi Seneca a Lucillo ep. IX.

(81) S. Antonio abate. [forse la fonte è *Vita Antonii* di Atanasio]

(82) S. Paolo p[ri]mo eremita. [forse la fonte è Girolamo, *Vita Sancti Pauli primi eremitae*]

L. Alla parola, che il savio è contento di se medesimo risponderò con quella sentenza: Il savio (83) non ha bisogno di niuna cosa, e non di meno molte gli<e>ne sono necessarie; che per lo contrario al mal niente è necessario, perocché //[[66r] di nessuna cosa e' sa servirsi; ma abbisogna di tutte. Allo esempio di Paolo e Antonio apporrò due ragioni: La p<ri>ma si è ch' e' erano amici di Dio il quale fa dolce ogni amicizia degli uomini; la seconda è, che andarono là per fuggire la persecuzione e non avean uomini amici perché era sì corrotto 'l mondo, che chi 'n cercava correva a pericolo di tornar male.

C. E be' ora continua a parlare dell'utilità [cancellato: "di quella"] dell'amicizia.

L. Dirotti, che l'amistà //[[66v] giova a' giovani onde un coll'altro ajutati possano ascendere questo (84) monte, a giugnere alla felicità, a vecchi onde ne' loro bisogni sieno ajutati (85). Ma meglio vedere quanto l'amicizia giovi veniamo pensando ch' e' saria senza d'essa (86). E qual cosa per istabile, ch' e' si fusse non saria e' per lo odio schiantata? (87), e qual città non si vedria a terra sparsa per la discorsia (*)? Gli uomini lasciarino incolti i campi per prendere l'armi a loro difesa, e spar- //[[69r] -si per le foreste quasi basti fussero, ritornare farebbono il mondo nella sua p<ri>ma rozezza.

(83) Così disse Crisippo. Vedi Seneca a Lucil<i>o nell'ep<istola> IX.

(84) //[[66r] Similitudine di San Francesco di Sales che que', che //[[66v] deono per camini erti salire si deono ajutarsi, e darsi mano l'un l'altro. Intra alla vita devota p. 3.6.19.

(85) //[[65v] Aristotele nell'ottavo dell'Etica: A' giovani giova amistade perché non fallino, a vecchi perché siano serviti.

(86) Id si minus intelligitur [intelligitur?], quanta vis amicitiae concordiaeque //[[66r] sit, ex dissensionibus atque ex discordiis percipi potest. Cic. de am. [23].

(87) Cic. de amic. [23] Quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas (*) est, quae non odiis atque dissidiis [discidiis?] funditus possit everti?

C. O quanto bello e' saria se tra noi fusse questa amicizia in sommo grado la quale estimo sia un'unione per mezzo della benivolenza e della carità delle divine colle umane cose (88)!

L. Questo io agogno, o caro, onde l'un <l'>altro ajutati potissimo di leggeri a quella virtù pervenire, cui colla solitane<a> malagevole assai si arriva (89). //[69v] E di fatti, e a che altro de' l'amicizia esser rivolta, che all'ajuto della virtù? Ma deh quanto è difficile trovare colui col quale rimangasi in Amistade legati fino all'ultimo dì della vita come furono già Scipioni, ed i Leli (90)!

(88) Cic. de amic. [20] Est autem amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia, et caritate summa [“summa” sembra aggiunto da Rosmini] consensus.

(89) //[66v] Cic de am. [83] Virtutum enim Amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes; ut, quodiam [quoniam?] solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt pervenire; coniuncta, et sociata cum altera perviniret [perveniret?].

(90) Ille (Scipio) nihil difficilius esse dicebat, quam Amicitiam usque ad extremum [extremum?] vitae diem permanere. Nam &cc<etera>. Cic. de am. [33] Dell'amicizia durevole, e vera di questi due lumi della Romana grandezza leggi //[69r] il dialogo di Cic. de am.

NOTE DEL CURATORE AL «DIALOGO TRA CIECO E LUCILLO»

¹ CICERONE, *De Officiis* II, 17.

² In realtà: Mt 5, 43-44.

³ In realtà: At 7, 59.

⁴ Giovan Battista Gelli (1498-1563) è stato uno scrittore e letterato fiorentino. Particolarmente appassionato di Dante, perfezionò lo studio della filosofia con uno tra i più noti professori dello Studio fiorentino, Francesco Verino.

⁵ GIOVAN BATTISTA GELLI, *I capricci del bottaio*, Milano 1805 (I ed.: 1546).

⁶ Segue una parte cancellata: «Ovidio, de Arte amandi lib<ro> II [107] ut ameris amabilis esto».

⁷ In realtà: CICERONE, *De officiis* I, 58.

⁸ Rosmini riscrive la nota, che, prima, era composta dalla frase seguente: «Questa è una bellissima sentenza di S. Girolamo».

⁹ In realtà: son. 53.

¹⁰ In realtà: son. 67.

¹¹ Elio Lampridio (lat. *Aelius Lampridius*). Scrittore latino (forse del IV sec. d.C.), è uno degli autori della *Historia Augusta*, a cui si attribuiscono, secondo la tradizione, le vite, nella seconda serie, di Commodo, Diadumeniano figlio di Macrino, Eliogabalo, Alessandro Severo.

¹² In realtà: Mc 14, 38.

13

14

15

16

17

APPENDICE II

ASIC, A.2-70/A/1, ff. 47r-55r

DELLE LAUDI DELL'AMISTÀ

[48r] Orazione di Simonino Ironta¹.

Delle laudi dell'amistà,

recitata nella seconda tornata tenuta a' dì 27 Marzo 1813².

Come, che, o Signori, mai sempre mi sia il cospetto vostro giocondissima cosa paruto, siccome di quelli, in cui e l'amor riconosco alla fatica, e' i be' principi scorgo di sapienza, e di virtute germigliare; tuttavia in questo luogo a dir ornatissimo e ad apparare, e a far a tutti comune il saper nostro adattatissimo, oltre ad ogni credere caro, e dolce pur mi riesce. Perocché questo alla memoria mi riconduce il vostro valo<re> avanti l'animo mio le letterarie vostre fatiche ragunando questo della vostra virtù mi <fa'> ricordare, e della vostra bontà ad ascoltar e altra volta più, che non meritava attenti, e benigni. Ma dovendo ora di alcuna cosa alla presenza vostra il primo ragionare quantunque come ho detto, non che per udito [//48v] ma per pruova la vostra umanità conosca, nondimeno di dubbio son pieno, e di turbamento ad aprire la bocca. Imperocché tanto vecchio è il Mondo, che niente di nuovo mi vien fatto travar di dire, perocché tutto, che io sappia i nostri Maggiori o scrissero, o pur a voce l'un l'altro passando fino

¹ Anagramma di Antonio Rosmini. Secondo l'uso accademico dell'epoca, ogni consociato prende un nome nuovo, combinando le lettere del proprio nome e cognome.

² La data si riferisce alla seconda adunata di quell'«iniziativa scolastica» che presto sarebbe divenuta l'Accademia «Vannetti». L'incontro dura due giorni, fino al 28 marzo 1813, e «Delle laudi dell'amistà» è la prima di almeno nove composizioni che vengono lette ai partecipanti.

a noi tramandarono. Oltre di che non troppo dicevole avviso e per me infra buon numero di virtuosi giovani il primo a favellar levato me che pur sono l'infimo, e che solo per ubbidire a voi, quantunque con mio danno ragiono. Ma quando si è in alto mar venuti là ne convien fare anco se fortuna accoglie. Ma che danno può avere [?] a [...]. Comeché la [...] si a [...]. Per la qualcosa ho già nell'an<imo> o compagni valorosi stabilito di dir par<co> sulle laudi dell'amistà, di quell'amistà, la quale tanto fa dolce, la nostra vita affannosa, e misera, divenire. Il qual ragio- [//49r] namento servirà com'io spero, a risvegliare dal sonno i pigri animi nostri, e a sollecitarli a godere le dolcezze soavissime di quest'amistà. E così satisferrò al dover mio ora qui intorno ad alcuna cosa di ragionare, e nello stesso tempo alcun utile ne ritrarranno chi ora benignamente sembra (se non m'inganno l'avviso) me debolissimo, e attentamente ascoltare. Intendo adunque, o Signori, di venir col mio sermone, e le dolcezze, e le utilità, che in questa si trovano se non in tutto, almeno in parte riandando. E chi è di vero in codesto Mondo di così rimessa vita, che non esti<mi> l'amistà essere alleviamento ne dolori, maggior <do>lcezza nelle prosperevoli cose? Chi, cui non sia <grad>ito, e a giovani, e a vecchi, e a sapienti, e <a> virtuosi uomini non che di alleggerimento <de>lle miserie, ma in ogni circostanza grandemente giovare? E chi per fine, che non giudichi, e delle cose, e delle famiglie, e delle Città, e de' [//49v] Regni e degli Imperj e per base e sostegno³? Che essa per verità giova a giovani onde, come fu per alcun detto, il malagevol monte di sapienza possano più agevole ascendere l'un porgendo all'altro la mano, come suole a chi salisce erto intervenire, a' vecchi onde quella misera vita, la quale non è, che fatica e dolore l'un l'altro venendosi confortando, e i dolori l'un sopra l'altro in certo modo alleggerendo lor meno grave, e noiosa riesca. Questa mantiene in dolce concordia le case, e le famiglie, questa fa le cittadi fiorire entro le mura gli uomini uniti ritenendo

³ Rosmini, qui come di seguito, sembra riprendere dei motivi riconducibili ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1159b25-1160a30 (su amicizia e comunità politica); IX, 1171a21-1171b28 (sulla desiderabilità dell'amicizia in tutte le circostanze della vita).

senza cui a guisa di fiere per gl'incolti campi, e de' bosci andrien viaggiando, questa conserva <i> Regni, e gl'Imperj in grandezza, questa <fa> fiorire le campagne, e ne fa veder liete nello autuno ondeggiar le biade, senza cui gli <uo>mini abbandonato l'aratro, e la misura dovrien cattivelli prender a difesa le armi, e gir timorosi per le selve, né mai [//50r] sicuri potrieno né di dì, né di notte non pur dormir, ma veggiare. E chi è per verità, che gli uomini ritiene alle leggi soggetti, a' Magistrati ubbidienti, al proprio Principe sottommessi, e fedeli? Chi impedisce tante guerre, chi trattiene tante risse, chi risparmia tanto sangue, e tante straggi? Per la qual cosa ben cantava quel Poeta da Girgenti⁴, che tutto ciò, che nella natura delle cose consistenza avea, fusse per l'amicizia unito, e per discordia disgregato⁵. Ma questa è quell'amicizia che per lo più dallo amor nasce del proprio utile, né su questa vo' io trattener voi davantaggio, veniamo dunque <a>lla vera, la quale è 'l maggior bene, secon<do> ch'era d'avviso Tullio⁶, il maggior bene che <ab>biano gl'immortali Iddii agli uomini <a> questa vale di dolore, e di lacrime compartito⁷. Perocché, oh quante noiose cure dietro non si tirano le ricchezze, ed oh come elle sono passaggiera, e fugaci! La gloria? --- Ahi [//50v] come sin presto per la 'nvidia guasta. Oltreché qua<n>to ella è ristretta come ne dimostrò quel Lucio Severino⁸ tanto a torto dalla fortuna perseguitato⁹, se quella del Romano Impero che a noi par si vasta non era ancora, come Ciceron ne dice, oltre il monte Caucaso

⁴ Il celebre filosofo Empedocle (IV secolo a.C.), autore di un poema *Sulla natura* (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VIII, 1155a24-26).

⁵ Rosmini riporta la dottrina di Empedocle sulla falsariga di CICERONE, *De amicitia* I, 7, 24.

⁶ Marco Tullio Cicerone (106 a.C. – 43 a.C.), il quale – con il suo *De amicitia* – è una delle principali fonti rosminiane.

⁷ Cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 13, 47.

⁸ Il filosofo romano e cristiano Severino Boezio (475/477 – 524/526), di cui assume grande rilevanza, in Rosmini, il *De consolatione philosophiae*.

⁹ Rosmini si riferisce alla nota vicenda legata al processo a cui Boezio è stato sottoposto. Dopo aver difeso il nobile ex-console Fausto Albino (493 – 522) da un'accusa ingiusta (secondo la quale Albino avrebbe tramato contro il re goto Teodorico), Boezio viene accusato di cospirazione e, poi, imprigionato a Pavia, fino a subire la condanna a morte intorno al 525. È durante il periodo di prigionia che viene redatto il *De consolatione philosophiae*.

pervenuta¹⁰! Che se a' piaceri de' sensi voglian riguardare, i quali sono più presto delle bestie proprie¹¹, che di noi, deh quanta vergogna, quanti dolori, quante ammarezze, quante cose sogliono dietro loro miseramente venire. Ma l'amicizia . . . questa non è alcun mal, che la turbi, non perdita, che la sgomenti, non dolore, che la faccia men dolce, o soave divenire; che cangi nelle procelle, e nelle avversità la di lei soave dolcezza si gusta, essendo essa a noi mortali infelici, contro le disavventure scudo, e difesa. Onde Ennio¹² ben cantò non esser vita da viveri, che nella scambievole benevolenza del caro amico, non trovi quiete, e riposo¹³. E per verità, o Signori, s'è per avventura quel fortunatissimo fra voi si ritrovasse, cui d'accattar vero amico satio fusse venuto questo pur dica, che 'l fa per pruova quanto sia dolce ora il partir con esso lui le ammarezze, e le afflizioni, ora le felicità, e le prosperevoli cose insieme fruire, ora chieder consiglio nel dubbio stato, ora darlo, ed ora ammonire per dolce modo a lui gli errori mostrando, ed ora venir ammonito. Ma dove lascio io quel dolce riporre nel caro amico i segreti dal proprio cuore, e svellare come ad un altro se stesso¹⁴ tutte le nostre passioni? Le quali cose tutte sono doveri d'amici, di quell'amicizia che da virtute suol provenire. Perocché due sono le amicizie, siccome ho

¹⁰ Cfr. CICERONE, *Tusculanae disputationes* II, 10, 23-25; *De republica* VI, 20, 22. Anticamente, con il monte Caucaso si intendeva la catena dell'Hindi Kush (o Caucaso indiano) a nord-ovest di Kabul. Era anche considerata, secondo il celebre mito, la montagna sulle cui rocce si consumava la condanna di Prometeo, reo di aver rubato il fuoco agli dei.

¹¹ Rosmini pare usare la stessa terminologia che Cicerone utilizza contro gli epicurei: cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 6, 20: «Divitias alii praeponunt, bonam alii valetudinem, alii potentiam, alii honores, multi etiam voluptates. Beluarum hoc quidem extremum». Cfr. anche *ivi*, I, 9, 32.

¹² Quinto Ennio (239 a.C. – 169 a.C.) fu il poeta latino autore, tra l'altro, degli *Annales* (poema epico in esametri, in 18 libri), che narrano gli avvenimenti della storia di Roma e della regione laziale, a partire dall'arrivo di Enea. Per via di questo lavoro, al quale dedicò gran parte della sua vita, egli fu considerato il poeta nazionale romano fino a Virgilio. Influi molto anche su Cicerone, ed è tramite quest'ultimo che Ennio è ricordato da Rosmini.

¹³ Cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 6, 22.

¹⁴ La nozione di amico come «altro se stesso» è probabilmente presa da CICERONE, *De amicitia* I, 21, 80: *alter idem*. Ma è riconducibile anche ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1170b6 (ἕτερος αὐτὸς); o a Zenone (in DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VII, 23: ἄλλος ἐγώ). L'espressione è poi utilizzata anche da autori cristiani: cfr., ad esempio, AMBROGIO, *De officiis ministrorum* III, 133.

detto abbiamo, di cui la prima più conviene le paremi chiamarla amore del proprio <va>ntaggio, l'altra, che si è la vera, e quella su cui io bramo oggi per brev'ora gli amici vostri trattenerne, d'amore a virtute na- [//51v] ta, e da quell'affetto, che noi pur per natura entro abbiamo, sicché veniamo ancorché noi viziosi ad amare i virtuosi, e santi uomini strascinati. Perocché niente è di più amabile, come Ciceron ne dice, niente che più presto gli uomini allo amor conduca di quello che è virtute; sì che noi pure a quelli affezion portiamo, in non so che modo, i quali giammai non abbiamo veduto¹⁵. E chi per verità non è ad amare spinto come sente i fatti magnanimi raccontare de' Cimoni¹⁶, degli Epaminondi¹⁷, de' Cincinati¹⁸, e de' Fabbrici¹⁹, e di tanti altri grandi uomini, quantunque sieno molti secoli addietro vissuti, e noi se non per lo racconto de' nostri padri, o per le storie, che <racconta>te ne lasciarono pur sappiamo? Chi <poi>

¹⁵ Cicerone, in effetti, lega in maniera indissolubile l'esperienza della virtù e quella dell'amicizia. È una tesi che attraversa tutto il testo ciceroniano e che il giovane Rosmini sposa pienamente: cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 6, 20; 8, 28-29; 9, 30; 14, 48-50; 22, 83-84; 26, 98; 27, 100 e 104.

¹⁶ Cimone (510 a.C. – 450 a.C.) fu un importante uomo politico e militare ateniese, celebre per aver vinto la decisiva battaglia del fiume Eurimedonte (466 a.C.) contro l'esercito persiano di Serse I.

¹⁷ Epaminonda (418 a.C. – 361 a.C.) fu un politico e militare tebano celebre per le sue compagne militari, volte a liberare Tebe dall'egemonia spartana. Viene definito da Cicerone come «il primo tra i Greci» (cfr. CICERONE, *Tusculanae disputationes* I, 2, 4: «princeps meo iudicio Graeciae»).

¹⁸ Lucio Quinzio Cincinnato (520 a.C. circa – 430 a.C.), politico romano, fu console nel 468 e dittatore nel 458 (probabilmente anche nel 439). Tra le sue battaglie più importanti, quella sul Monte Algidio permise di salvare dagli Equi l'esercito romano del console Minucio. Cincinnato è ricordato anche da DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Paradiso*, VI, 46-47; XV, 127-129; e Francesco Petrarca gli dedica una biografia nel suo *De viris illustribus* (iniziato nel 1337, incompiuto), ed è considerato, insieme ad altri, come uno degli *exempla* di dedizione alla patria.

¹⁹ Gaio Fabricio Luscino fu il primo appartenente alla *gens fabricia* a spostarsi a Roma da Alatri. Fu console nel 282 a.C. e rifiutò per due volte, secondo Valerio Massimo, ingenti somme volte a corromperlo (cfr. VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, IV, 3, 6). È ricordato da Cicerone (cfr. *De amicitia* I, 5, 18), da Virgilio (cfr. *Eneide*, VI, 843-844: «paruoque potentem / Fabricium») e da Dante (cfr. *Divina Commedia, Paradiso*, XX, 25-27: «[...] O buon Fabrizio, / con povertà volesti anzi virtute; / che gran ricchezza posseder con vizio») come un esempio di onestà e di disprezzo del denaro.

[?] non compiangi Camillo²⁰ sbandito dalla <patria> [?] sua, Regolo²¹ a morte miseramente tra<tto?> [?] Belisario cieco²², che chiede a passaggio mercè? E 'l mio Severino dalle tante grandezze in oscura prigion ridotto, e sempre e [//52r] nelle prosperevoli, e nelle avverse cose fermo, e coraggioso, e santo, chi è che non ami grandemente suo malgrado, e delle sue disavventure seco medesimo non senta compassione, e dolore? La qual compassione, o 'l qual dolore per verità da amore, a virtute viene. Imperocché né lo scacciamento d'un Tarquinio²³ ho udito ancora comiserare, né la morte d'un

²⁰ Di famiglia patrizia, Marco Furio Camillo (446 a.C. circa – 365 a.C.) fu un grande politico e condottiero dell'Antica Roma. Chiamato “secondo fondatore di Roma” e onorato con il titolo di *Pater Patriae*, fu censore nel 403 e dittatore per cinque volte tra il 396 e il 367. Tra le sue imprese, le più note sono la presa di Veio (396) e la liberazione di Roma dai Galli (390). Nel periodo intermedio ai due eventi, Camillo andò volontariamente in esilio ad Ardea per evitare un processo, ma tornò – secondo una tradizione non accertata – per liberare Roma. Lo ricorda DANTE ALIGHIERI, *Convivio* IV, 5, 15: «Chi dirà di Cammillo, bandeggiato e cacciato in essilio, essere venuto a liberare Roma contra li suoi nimici [...]?»). Il passo di Dante consente di rilevare, altresì, un dato di non poco momento: la prosa rosminiana, in questa sequenza di domande, pare muoversi sulla falsariga del *Convivio* dantesco, sia per l'imitazione dello stile, sia per un buon numero riferimenti storici (cfr. *ivi*, IV, 5, 13-15: Dante utilizza la forma della domanda e nomina, tra gli altri, Fabricio Lusino, Attilio Regolo, Quinzio Cincinnato e Furio Camillo).

²¹ Marco Attilio Regolo (299 a.C. – 246 a.C.), politico e militare romano, fu console nel 267 e nel 256. Tra le sue imprese, spicca la vittoria, nella prima guerra punica, contro i Cartaginesi a Ecnomo, in una delle più imponenti battaglie navali dell'antichità. Vinse i Cartaginesi anche ad Adys, ma poi perse contro un esercito più grande, e fu fatto prigioniero. Fedele a Roma, sconsigliò alla sua città la sconveniente proposta di uno scambio di prigionieri (che avrebbe coinvolto lui stesso). Pertanto, secondo una (dubbia) tradizione, Regolo venne ucciso dai Cartaginesi tra atroci sofferenze.

²² Flavio Belisario (500 circa – 565), generale di Giustiniano, si distinse per il suo valore militare. Nonostante le numerose missioni (a Dara, a Nika, in Africa e in Italia) spesso coronate da successo, a partire dal 540 si attirò l'ostilità degli altri comandanti e l'avversione decisa della corte di Costantinopoli. Dopo lo svolgimento di un nuovo compito in Persia e in Italia, la sua ultima impresa fu la difesa di Costantinopoli dagli Unni (529). Una leggenda vuole che Belisario termini la sua vita in disgrazia: venne accusato di cospirare contro Giustiniano, il quale l'avrebbe fatto accecare, riducendolo a mendicante.

²³ Lucio Tarquinio (morto nel 495 a.C.) è considerato l'ultimo re di Roma (dal 534 al 509 a.C.). Secondo la tradizione antica, egli perseguì i senatori e oppresse il popolo; tuttavia, consolidò la supremazia di Roma nella regione laziale e mantenne il primato sugli Etruschi e sugli Equi. Fu cacciato in seguito alla violenta offesa arrecata dal figlio Sesto a Lucrezia, moglie di Collatino (membro del collegio consolare). Fece dei tentativi per rientrare in Roma, ma fallirono tutti, e morì esule presso Aristodemo di Cuma.

Cajo²⁴, o pur d'un Nerone²⁵. Dico dunque, che la vera amicizia nasce da amore e virtù, ma non è cotesto amore. Imperocché vera amicizia, siccome io credo, quella farà, che tra due virtuosi uo<m>ini nasce, sì, che e ne voleri conformi, e <nel> pensar eguali ciascun delle virtù dell'<altro> si è innamorato, e di santo amore a<cces>i l'un al ben dell'altro sempre intenti, <ché> [?] per avventura ad un d'essi come inter<vi>ene per la misera condizione di nostra corotta natura venisse posto il piè falso sì, che fosse per cadere l'altro vollerebbe a so- [//52v] venirlo. E per virtuoso uomo non vogliate, o Signori sapiente intendere e delle cose umane, e divine profondissimo investigatore, perocché mai quell'opinione degli Stoici ragionevole mi è paruta, che solo fra sapienti possa vera amistà essere, ma più presto quella di Tullio per giusta ho tenuta, doversi poter fra buoni uomini, e di Dio amici, ancorché nelle lettere, e nelle scienze non fusser periti vera amicizia trovare²⁶. Or dunque quanto sar<à> ella bella, quanto dolce, quanto utile quell'amicizia, che d'altro non viene, che da virtute? La qual virtù, e tutti i mali di questa vita in ben torna, e tutte le disavventure in allegrezza, e tutte le perdite, in acquisti, e sino gli amari pianti asciuga, e l'animo n<e>buloso, e di forte passion gravato rasserena. Quanto non sarà bella torno a dire, qua<nto> dolce, ed utile quell'amicizia, il cui fine è <sol> di render l'uomo migliore? Perocché non essa come un Greco cantò dell'impeto compagno; ma dell'amore, e del bene. Così per avviso di Plutarco e'

²⁴ Gaio Mario (157 a.C. – 86 a.C.) fu un generale e politico romano. Ricoprì numerose cariche (da tribuno militare a console), anche se proveniva da una famiglia contadina. Il suo *cursus honorum*, soprattutto in ragione della precaria situazione politica, fu contrassegnato da una rottura delle norme che regolavano la tradizionale carriera di un senatore (fu console per un totale di sette volte, e ininterrottamente dal 104 al 100). Si mise particolarmente in luce per la vittoria (109 – 108) contro Giugurta, re della Numidia, e per le importanti riforme dell'esercito. Successivamente, l'ascesa di Silla al consolato (88) lo costrinse a fuggire in Africa. Poco dopo tornò e, con molta fatica, occupò di nuovo Roma, anche se, appena eletto console, ben presto morì.

²⁵ Nerone Claudio Cesare (37 – 68) fu un imperatore romano, celebre per le numerose controversie legate alla sua figura. Alcuni suoi interventi, inizialmente, sembrarono protesi a restaurare l'ormai debole potere senatorio, ma – per la verità – Nerone proseguì l'organizzazione di una amministrazione forte e dipendente direttamente da lui. Ebbe anche la responsabilità di diversi atteggiamenti dispotici e di veri e propri delitti, di cui i più noti sono quelli contro la madre Agrippina, la sua prima moglie e i suoi due maestri (Seneca e Burro).

²⁶ Cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 5, 18. Per quanto riguarda l'amicizia "tra i buoni", si vedano anche PLATONE, *Liside*, 214d; e ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VIII, 1156b7.

non è costume del vero amico [//53r] l'imitar tutto o 'l laudar facilmente l'amico, ma solo in quelle cose che ottime sono²⁷. Che anzi il medesimo profondissimo Filosofo agramente quel detto di Gorgia riprende, che dover si dice le male voglie ancor dello amico secondare²⁸. Ed or quanto qui torna in acconcio quella bella sentenza di Focione rammontare, che ad Antipatro disse: Non potrai nò avermi a un tempo e amico, e adulatore²⁹. Che s'e' non fusse troppo lungo vorre' io quel fatto di Neoptolemo dire, che non si lasciò dalle lagrime del Zio trattenere ad andare a Troja³⁰, e quello del giusto Regolo, il qual niente commosso alle preghiere di Cittadini dolenti, niente dallo amore dell'infelice patria, che già pareva vedova desolata, <n>iente infine dal tenero pianto de' cari ami<ci v>olle avanti giusto morire, che turpe, e disor<dinata> [?] vita condurre³¹. Anzi questa è ferma legge <dell'a>micizia, che né turpi cose dallo amico richiedia [...] né se per avventura di sconcie veniam richie<de no>l facciamo. Ed ora agevole rispetto veder pote<re>, quanto bella, ed utile sia l'amistà s'ella è nonché compagna, ma figlioula di virtute. O in vero senza questa come Cassiodoro dice [//53v] ogni pensiero è tedio, ogni operazion fatica, ogni terra pellegrinaggio, ed esilio, ogni vita tormento, anzi morte³². Chi bremerà viver senza amici, ancorché gli altri beni di

²⁷ Cfr. PLUTARCO, *Moralia* I, 4, 48e-74e. Cfr. anche CICERONE, *De amicitia* I, 24, 88; *De officiis* I, 58.

²⁸ Cfr. PLUTARCO, *Moralia* I, 4, 64c.

²⁹ Cfr. *ibid.* Focione (397 a.C. circa – 318 a.C.) fu allievo di Platone e importante generale e uomo politico ateniese. Gli storici antichi lo ricordano per le grandi qualità umane e per la rettitudine di vita (cfr. CLAUDIO ELIANO, *Varia historia*, II, 16). Antipatro (390 a.C. circa – 319 a.C.) fu un generale macedone. Ufficiale di Filippo II e poi di Alessandro Magno, ereditò da quest'ultimo la luogotenenza del regno di Macedonia. I rapporti tra Focione e Antipatro sono dovuti alle complesse vicende politiche tra la città di Atene e il governo macedone.

³⁰ Cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 20, 75. Neoptolemo (o Pirro) è un eroe della mitologia greca, figlio di Achille e di Deidamia, figlia di Licomede. Neoptolemo accetta l'invito di Ulisse a recarsi in guerra per distruggere Troia, pur dovendo vincere le preoccupazioni di Licomede, alla cui corte era stato educato e cresciuto. Si noti che, stando così le cose, lo «Zio» nominato da Rosmini è, in realtà, il nonno.

³¹ Cfr. *supra*, nota 21.

³² La sentenza è ricavata da *Ammaestramenti degli antichi* di Bartolomeo di San Concordio (religioso domenicano e scrittore, nato nel 1262 e morto nel 1347). L'opera fu scritta originariamente in lingua latina, e poi da lui volgarizzata. Rosmini consultò e annotò l'edizione Insegna della Stella, Firenze 1661.

questa terra avesse³³? Niente tanto diletta, dice Seneca, quanto l'amicizia dolce, e fedele³⁴. Ma io ben mi avveggo, andar indarno ragionando per farvi le dolcezze d'amistà concepire, le quali solo chi pruova può dire, né io ancora colui m'è venuto fatto di trovare, il quale meritar possa il dolce nome d'amico. Orsù venite pur voi in mio sovvenimento Piladi, ed Oresti³⁵, Tesei, e Piritoi³⁶, Pelopidi, ed Epaminondi³⁷, Scipioni e Lelii³⁸ venite pur voi i quali fuste (ch'è tanto difficile) fino al fin della vita in santa amicizia stretti, e congiunti. Ed or quanto bene non disse Tarentino A<r>chita, che se alcun si trovasse, il quale fu<sse sal>ire nel Cielo potuto, e la natura del Mond<o,> [...] la bellezza delle stelle contemplare in s<oa>ve [?] questa veduta stata gli farebbe,

³³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1169b8-19.

³⁴ Cfr. SENECA, *De tranquillitate animi*, VII, 1.

³⁵ Nella mitologia greca, Pilade e Oreste furono cugini e inseparabili amici. Cresciuti ed educati insieme, insieme si recarono a Micene per vendicare la morte di Agamennone, padre di Oreste, uccidendo Egisto e Clitennestra, che era invece la madre del giovane. Colpevole di matricidio, Oreste fu perseguitato e costretto a peregrinare, fino a giungere ad Atene, dove il tribunale dell'Areopago lo assolse, dopo un severo processo. In seguito, per ingiunzione dell'oracolo di Apollo, Oreste prelevò la statua di Artemide, custodita nel tempio di Taurico, per portarla nell'Attica. Sorpreso da Toante, re della Tauride, fu condannato a essere sacrificato ad Artemide. Pilade, tuttavia, volle accollarsi le colpe e, nella disputa che ne seguì, una sacerdotessa della dea, Ifigenia, figlia di Agamennone, riconobbe il fratello e fuggì con lui e con Pilade. terminate le persecuzioni, Pilade e Oreste ritornarono ad Argo, dove quest'ultimo riottenne il trono paterno, diede in moglie a Pilade la sorella Elettra e sposò Ermione, figlia di Elena e Menelao, dopo averle ucciso il marito Neottolema.

³⁶ Figure della mitologia greca, Teseo è il popolare eroe dell'Attica, mentre Piritoo è il re dei Lapiti. Compagni di numerose avventure ed entrambi vedovi, si accordano per rapire Persefone, di cui Piritoo si era infatuato. Scesi nell'Inferno, però, dopo che Ades li ha invitati a sedersi, non riescono più ad alzarsi. In quella posizione rimangono per quattro anni, finché – secondo Apollodoro ed Euripide – non giunge Eracle (disceso laggiù per catturare Cerbero), il quale riesce a liberare solo Teseo, mentre Piritoo viene invece condannato a rimanere nell'Ade per l'eternità, incatenato a ben trecento catene. Secondo un'altra versione, che sembra quella preferita da Rosmini, ambedue vengono liberati da Eracle.

³⁷ Epaminonda (cfr. *supra*, nota 17) e Pelopida (420 a.C. circa – 364 a.C.) furono i due protagonisti della liberazione tebana dall'influenza spartana. Tra il 375 e il 362, la Beozia, con Tebe capitale, grazie a loro riuscì ad ottenere una certa egemonia in Ellade. Definiti i dioscuro beotici, furono entrambi abili strateghi ed accorti uomini politici, ma si ricordano anche per la loro specchiata virtù.

³⁸ Scipione Emiliano (185 a.C. – 129 a.C.) e Gaio Lelio (188 a.C. – 125 a.C.) furono due figure politiche e militari romane. Legati da una profonda amicizia (come narra Cicerone nel *De amicitia*), Lelio, detto *sapiens* per i suoi studi filosofici, divenne legato dell'Emiliano durante la seconda guerra punica e partecipò alla guerra in Spagna contro Viriato (145-144). Poi, con l'aiuto del suo amico, allora censore, venne anche eletto console (140). Scipione fu uno dei più significativi esponenti della nobiltà romana che, nel corso del secolo, assicurò a Roma il dominio sul Mediterraneo: partecipò alla battaglia di Pidna (168), seguì il console Lucullo in Spagna contro i Celtiberi (151), contribuì come tribuno all'assedio di Cartagine (149). Fu console per due volte (nel 142 e nel 134).

ed affa<bile> ingioconda se nessuno avesse cui la potes<se> raccontare³⁹. Ma voi direte, o Signori, aver letto non avere il savio d'amicizia bisogno [//54r] nessuno, perocché di se stesso, e di suo oprar contento a lui solo il testimonio basta di sua coscienza. Ma io molte, e molte cose ho a rispondere. Perocché in prima è questa bassa terra nelle tenebre avvolta, e negli errori niente curando, e vedendo lacrimoso, e dolente come or sia malagevole vero amico; e fedele, e santo, e ne' voleri, e nelle inclinazion conforme ritrovare e' si fa amico di Dio stesso, di cui inganno alcuno non può avvenire, e di cui ogni bene, ogni dolcezza, ogni salute perviene.

³⁹ Cfr. CICERONE, *De amicitia* I, 23, 88. Filosofo pitagorico e matematico, Archita di Taranto (V-IV secolo a.C.) fu anche uomo politico (alla guida della città di Taranto dal 367 al 361), capo di una scuola e amico di Platone.

CAPITOLO II

ESSERE E PERSONA

1. *Le tre forme dell'essere e il loro sintesi*

Se lo scopo principale del presente capitolo è quello di studiare e mettere in luce esaustivamente alcune tensioni inerenti a quello che Rosmini denomina *essere morale*, ossia la terza forma dell'essere, non possiamo esimerci dal presentare, almeno nei suoi lineamenti fondamentali, il contesto ontologico nel quale il morale è stato pensato. In questo senso, occorre riprendere il ragionamento rosminiano intorno alle tre forme dell'essere e al loro sintesi¹.

1.1. *Ripensare l'indagine sulle categorie*

Nella *Teosofia*, dopo la *Prefazione* e il *Libro unico* di introduzione all'ontologia, Rosmini dedica il libro I alla questione delle categorie, o modi, o forme dell'essere, come l'iniziale compito di un'autentica ricerca ontologica, nella quale si ricerca una «Teoria dell'essere in tutta l'ampiezza della sua possibilità»². Teoria, peraltro, i cui esiti vengono già annunciati nell'introduzione del problema: si scoprirà, infatti, «che

¹ La letteratura critica che si è impegnata nello studio delle tre forme dell'essere è innumerevole, poiché v'è unanime consenso che questa dottrina costituisca il perno della riflessione rosminiana. Per una collocazione della questione, rinvio solo ad alcuni testi importanti: cfr., tra quelli che potrebbero essere definiti dei classici, D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Editrice rosminiana, Stresa 1999; M.F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963; ID., *Ontologia triadica e trinitaria*, cit.; P.P. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998; M.A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, Marsilio, Venezia 2000⁴. Tra gli studi più recenti, cfr. S. SPIRI, *La sapienza dell'essere*, cit.; ID., *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Romini*, Città Nuova, Roma 2004; P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998; S.F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit.; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011.

² T, n. 103.

l'essere ha essenzialmente tre atti che sono l'oggettività, la subiettività, e la moralità, a cui pone il nome di forme e di categorie, e che in ciascuna di queste l'essere è identico»³. Inoltre,

«poiché quello che prima si presenta all'umano pensiero è la molteplicità degli enti sensibili, egli è necessario di muovere il ragionamento da questa moltitudine di sensibili investigando un ordine in essa, la qual ricerca ci reca a rinvenire le ultime classi delle differenze che hanno i molteplici enti ed entità tra di loro, e queste differenze classificate ci recano alle tre categorie»⁴.

L'ardita operazione che Rosmini si propone emerge già dai due passaggi citati, a proposito dei quali non devono sfuggire i termini «identità» e «differenza». La scommessa del pensatore è quella di dire, nel medesimo tempo, l'identità e la differenza come inerenti all'essere. Ogni categoria dice, nel medesimo tempo e rispetto alle altre, un'identità, un'unità, un essere uno, poiché esprime la stessa totalità dell'essere; ognuna, tuttavia, dice anche una differenza, poiché nonostante l'essere si trovi totalmente in ogni categoria, esso si trova in ogni forma come *altro* dall'altra. Radicalmente *altro*, perché ogni forma – come si vedrà – non è sostituibile con l'altra senza perdere la necessaria e massima differenza che la distingue da quest'ultima.

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, n. 104. Cfr. anche *ivi*, n. 106: «il pensiero speculativo che si mette per questo cammino scosso dalla molteplicità degli enti finiti che gli sono appariti, ne' quali tutti vede un atto di essere non fa e non può far altro dapprima che risalire da questa molteplicità misteriosa a quell'unità dell'essere più misteriosa ancora. Ora la molteplicità che sta nella sua mente quando dapprima incomincia a così speculare è, come dicevamo, confusa e somigliante a un caos. Innumerevoli oggetti, innumerevoli entità si trovano nella sua mente ed altri se ne possono trovare, e questi d'ogni sorte e natura reali, completi e incompleti, ideali, astratti, razionali, relativi e assoluti. Noi li chiameremo tutti col nome d'entità. Ora acciocché il pensiero speculativo risalga da una così fatta moltitudine d'entità disperate, opposte e contrarie, all'unità dell'essere, egli è evidente che conviene avanti ogni altra cosa studiarci di dare un qualche ordine a quell'ammasso di disunte e discontinue entità. Per far questo è indispensabile considerare le loro differenze e varietà, e ridurre queste varietà alle ultime classi. Poiché se si comincia a ridurre in classi le dette varietà è facile accorgersi che queste stesse prime classi di varietà, generalizzandosi si possono ridurre a un numero di classi minore, e così ascendendo coll'astrazione e colla generalizzazione si può finalmente pervenire alle ultime classi di varietà le universalissime di tutte le quali non si possono ridurre a minor numero. Tali classi ultime delle varietà che dimostrano le innumerevoli entità alla mente nostra si dicono: CATEGORIE, e la ricerca di esse: il problema delle Categorie».

Rosmini, dunque, anticipa i risultati ai quali giungerà al termine del suo percorso, ma poi, gradatamente, inizia l'articolato e laborioso itinerario che lo impegna per un non indifferente numero di pagine. Tale itinerario, per essere adeguatamente compreso, necessita di tenere in considerazione quanto esposto sul rapporto tra filosofia e rivelazione, poiché l'oggetto formale della ricerca è già il principio trinitario, anche se Rosmini non lo esplicita fino in fondo; egli, probabilmente, vuole rimarcare l'effettiva valenza filosofica della sua indagine, la quale non può adottare il dato rivelato come imposto dal di fuori, ma come dischiuso e richiesto dal procedere della stessa ricerca.

Così, egli introduce il termine *categoria*, riconducendolo al significato greco classico di predicazione (*kategoréuo*) dell'essere⁵, e specificando che esso non significa «modo di conoscere»⁶, ma modo di classificare in grado di «ricevere sufficiente estensione per abbracciare ogni distinzione o divisione o classificazione che si possa mai fare delle entità»⁷, fino a «significare le ultime diversità che si possono notare entro l'essere»⁸.

Inoltre, dato che quando si parla di *essere*, a cui si applica la ricerca delle categorie, si intende «il più remoto de' subietti dialettici»⁹, e cioè il primo – in senso logico e ontologico – degli oggetti presenti alla mente, Rosmini ritiene fondamentale distinguere e tener presenti i significati di *entità*, *essere iniziale*, ed *ente*. Il primo indica «ogni oggetto che si pensa in qualunque modo come uno dalla mente umana»¹⁰, il secondo dice «quell'atto d'esistenza che è comune a tutte le entità concepibili»¹¹, mentre si denominano *ente* «quelle tra le entità che hanno tutto ciò che si richiede acciocché

⁵ Cfr. T, n. 123.

⁶ Cfr. *ivi*, n. 129.

⁷ *Ivi*, n. 127.

⁸ *Ivi*, n. 124.

⁹ *Ivi*, n. 131.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

possano esistere in se stesse e non soltanto alla mente, o possano come esistenti esser pensate»¹².

Posto ciò, se l'essere viene considerato assolutamente in se stesso, come iniziale, non può che dirsi uno, semplicissimo, indivisibile. L'essere, tuttavia, in quanto è trattato come un oggetto pensabile e pensato prende anche il nome di entità, ed è sua precisa caratteristica assumere le sembianze di qualsiasi entità concepibile. In tal senso, custodendo virtualmente e potenzialmente la totalità delle entità concepibili, l'essere iniziale acquisisce anche il nome di *essere possibile*¹³. Da qui, consegue che solo l'essere, inteso per sé, in senso iniziale, è uno e indivisibile, poiché non appena viene predicato «ammette una divisione e una pluralità [...]». Onde la varietà e la divisione dell'essere risponde alla varietà e divisione de' predicati di lui possibili a concepirsi»¹⁴. Ora, la classificazione di tali predicamenti dell'essere, fino a giungere a quelli primi e fondamentali, costituisce il problema delle categorie.

A partire da questi chiarimenti, Rosmini inaugura una riflessione che, in realtà, non è totalmente nuova rispetto alle opere precedenti. Si pensi, in particolare, al *Saggio storico-critico sulle categorie*, che, pur essendo un testo autonomo, è stato scritto (tra agosto e ottobre 1846) sostanzialmente in parallelo alla prima parte della *Teosofia*, ma, ancor di più, lo stesso Rosmini sembra aver considerato quest'opera¹⁵ come la premessa al libro teosofico *Le Categorie*, il quale, quindi, si rivela essere lo sviluppo teoretico di quanto esposto nel *Saggio storico-critico*. Da una valutazione di entrambi gli scritti,

¹² *Ibid.* Ove si conclude così: «Laonde *ente* è ciò che ha un termine in qualche modo compiuto e da sé stante, entità è ciò che ha un termine sia compiuto o no, *essere iniziale* è ciò che non ha termine alcuno, ma è puramente atto iniziale d'ogni esistente» (*ibid.*).

¹³ Cfr. *ivi*, n. 132.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Lo si evince, oltre che dall'impostazione teorica e dai riferimenti incrociati, dall'appunto autografo rinvenuto all'inizio del manoscritto, e poi cancellato, nel quale Rosmini, in una delle fasi di revisione, sostituisce temporaneamente il titolo di «Saggio storico-critico sulle categorie» con quello di «Ontologia – Parte I: Ontologia universale». L'autonomia di questo scritto, dunque, è più genetica e formale che sostanziale. Cfr., in proposito, P.P. OTTONELLO, *Introduzione*, in SSCC, pp. 11-14.

ben si comprendono la vastità degli autori con cui Rosmini interagisce. Il *Saggio storico-critico* inizia con l'analisi dei Pitagorici¹⁶, prosegue con Platone¹⁷, Plotino¹⁸ ed Aristotele¹⁹, ma poi si amplia con lo studio del ripensamento dell'ontologia proposto dal decisivo tornante della filosofia classica tedesca (a partire da Kant²⁰, letto come progenitore di Fichte²¹, Schelling²² e Hegel²³), fino a valutare gli sviluppi dell'idealismo nella variante del francese Victor Cousin²⁴. Ma, tra gli autori più utilizzati, occorre

¹⁶ Letti alla luce della *Metafisica* di Aristotele, del *Parmenide* e del *Filebo* di Platone, ma anche delle opere di pensatori come Giamblico (di cui si menziona *In Nicomachi Geraseni Arithmetica introductionem, et De Fato*, ed. S. Tennullio, J.F. Hagium, Arnhemiae 1668), Damascio (Rosmini cita Δαμάσκιου διάδοχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, ed. J. Kopp, H.L. Broenneri, Francofurti ad Moenum 1826), Sesto Empirico (di cui si citano *Hypotyposes* e *Adversus Mathematicos*), Simplicio (di cui Rosmini utilizza *In Aristotelis Physica, In Aristotelis De Anima* e *In Aristotelis Categoriae*), Siriano (di cui si utilizza *Aristotelis libros metaphysices commentarius*, In Academia Veneta, Venetiis 1558) e Teone di Smirne (di cui cita Περὶ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, ed. I. Bullialdo, L. de Heuqueville, Lutetiae Parisiorum 1644). Nondimeno, per l'interpretazione dei Pitagorici, assume un ruolo fondamentale anche il testo di A. ΒÖCKH, *Philolaos des Pythagoreers Lehrer*, Berlin 1819.

¹⁷ Di cui Rosmini cita *Repubblica, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo, Timeo* e *Epinomide*, che egli ha disponibili in varie edizioni dell'*Opera platonica*: ed. Guillaume Lambire, 1590; ed. Schleirmacher, Berlin 1804; ed. Bekker, A.J. Valpy, A.M. Sumtibus Ricardi Priestley, London 1826, 11 voll.; ed. Stallbaum, G. Hennings, Gothae et Erfordiae 1827 (soprattutto quest'ultima edizione, sembra acquisire un ruolo di primo piano, anche per il suo commentario).

¹⁸ Di cui si citano le *Enneadi*, che Rosmini ha a disposizione nelle seguenti edizioni: ed. Tomaso Guarino, Basileae 1559; ed. Pietro Perna, Basileae 1559.

¹⁹ Di cui Rosmini menziona *Categorie, Analitici posteriori, Topici, Fisica* (ed. Melchior Lotter, 1506; ed. Plinio Pietrasanta, Venetiis 1554; ed. Lazari Zetzeri, Colonia 1596), *De anima* (ed. Jacopo Pencio, Venetiis 1507-1508; ed. Wolfgang Stoeckel, s.l., s.d.), *De generatione et corruptione, De generatione animalum, De Coelo, Meteorologia, Metafisica* (ed. Martin Landsperger, Lipsiae 1509) e *Etica Nicomachea* (ed. Eredi di Luc'Antonio Iunta, Venetiis 1541), che egli ha disponibili, oltre che in quelle segnalate in parentesi, nelle seguenti edizioni del *corpus aristotelicum*: ed. Eredi di Luc'Antonio Iunta, Venetiis 1550-1552, 9 voll.; ed. Gaspare Bindoni, Venetiis 1576.

²⁰ Rosmini lavora, essenzialmente, sulla *Critica della ragion pura*, da lui posseduta nella edizione Fünfte Auflage, J.F. Hartknoch, Leipzig 1799, nelle traduzioni italiana (ed. Bizzoni, Pavia 1820-1822) e francese (a cura di C.J. Tissot, De Ladrage, Paris 1836, 2 voll.), e inoltre: *Opera ad philosophiam criticam*, B. Schwickert, Lipsiae 1796-1798, 4 voll.

²¹ Rosmini riferisce gran parte del suo studio alla *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena 1794 (J.G. Cotta schen Buch Tübingen 1802), e *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss*, J.E. Hiltzig, Berlin 1810.

²² Rosmini si concentra soprattutto su *Ideen zu eine Philosophie der Natur* (ed. Landshut 1797) e *System des transzendentalen Idealismus* (ed. Tübingen 1800).

²³ Di cui Rosmini analizza *Wissenschaft der Logik* (ed. Bunker und Humblot, Berlin 1833-1834, 3 voll.) e *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (ed. Bunker und Humblot, Berlin 1840, 2 voll.).

²⁴ Di cui Rosmini ha a disposizione almeno due opere: *Fragments philosophiques* (Sautet, Paris 1826) e *Histoire de la philosophie* (Bruxelles 1840, 3 voll.).

ricordare anche Parmenide²⁵ e Proclo²⁶. Tra i medievali, invece, spicca la presenza di Tommaso d'Aquino (anche se viene utilizzato quasi esclusivamente nella sezione dedicata ad Aristotele)²⁷ e la pressoché totale assenza di riferimenti espliciti a pensatori come, tra gli altri, Agostino d'Ippona²⁸, Bonaventura da Bagnoregio o Giovanni Duns Scoto, i quali sono tuttavia assai interiorizzati e, dunque, presenti ad un livello più profondo. Nell'utilizzo delle fonti, però, si tenga altresì conto della natura della ricerca, che è squisitamente ontologica, e dunque – ad un primo livello di analisi –, prima che dei riferimenti teologici, prova a tener conto di alcune fondamentali posizioni filosofiche offerte dalla storia del pensiero.

Rosmini è assai aggiornato anche dal punto di vista della letteratura critica, che è tra la migliore in circolazione al suo tempo. Per il pensiero antico, in particolare, risulta di primario interesse ricordare la *Geschichte der Kategorienlehre* di Friedrich Adolf Trendelenburg (Berlino 1846), la quale – *de facto* – rappresenta la traccia sulla quale Rosmini imposta la sua ricerca. Ma non è meno importante, dello stesso autore, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (Leipzig 1826), soprattutto in riferimento alla complessa questione relativa alle dottrine orali di Platone, che dalla metà dell'Ottocento fino ad oggi avrebbe generato notevoli controversie²⁹. Per quanto

²⁵ Citato da *Philosophorum graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, ed. Karsten, Amstelodamii 1830-1838.

²⁶ Di cui Rosmini menziona *Institutiones Theologiae*, nell'ed. Creuzer, Broenneriana, Francoforti ad Moenum 1820-1825, 4 voll.

²⁷ Di cui cita *Summa Theologiae, Ad Aristotelis Metaphysicam e De Veritate*, che Rosmini ha disponibili nella seguente edizione del *corpus thomisticum*: ed. Dominicum Nicolinum, et Socios, Venezia 1593, 15 voll.

²⁸ Di cui Rosmini menziona il *De Trinitate* solo una volta, e in conclusione del volume: cfr. SSCC, p. 266.

²⁹ Sulla recezione rosminiana della metafisica di Platone e Aristotele, con notevoli riferimenti ai filosofi a loro precedenti, si veda il sempre valido contributo di E. BERTI, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 1978. Più di recente, e centrato sul platonismo rosminiano, si veda S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. Per il dibattito sulle dottrine non-scritte, si veda l'ormai classico G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano 2010²².

riguarda gli autori moderni e contemporanei, Rosmini si era procurato e, dunque, poteva contare su diversi e (all'epoca) recenti studi, come la *Darstellung und Kritik des Hegelschen System* (Mainz 1844) di Franz Anton Staudenmeier, la *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel* (Dresden 1837) di Heinrich Moritz Chalybaeus, o il *Versuch einer systematischen Beleuchtung der ersten Elemente einer christlichen Philosophie* (Frankfurt a.M. 1840) di Costantin Joseph Löwenstein³⁰, che aiutano – oltre al resto – a corroborare la critica rosminiana a Hegel, la quale si avvale, così, anche della storiografia filosofica tedesca più aggiornata³¹. È da leggere nella medesima direzione, inoltre, il ricorso ai *Grundzüge und Kritik der Philosophie Kant's, Fichte's und Schelling* di Johann Andreas Wendel, impiegato, insieme all'*Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauch seiner Vorlesungen* (Sulzbach 1822; II ed. 1829) di Thaddeus Anselm Rixner, anche per impostare parte della discussione su Fichte (specie in riferimento alle edizioni successive alla prima *Dottrina della Scienza*)³².

Il sintetico inquadramento di alcune delle più significative fonti del pensiero rosminiano aiuta a rendersi conto della vastità di risorse che il filosofo italiano adopera quando riflette sul problema delle categorie. Tali fonti, pertanto, confluiscono nel libro teosofico sulle categorie, dove Rosmini sviluppa ulteriormente, da un punto di vista teoretico, quanto già nel *Saggio storico-critico* aveva preparato. Proprio avendo presente questo contesto, si può accedere al libro I della *Teosofia* con una migliore consapevolezza dell'operazione che Rosmini intende compiere.

³⁰ È interessante rilevare che questo testo è stato tradotto in italiano dallo stesso Rosmini, con il titolo *Primi elementi di un sistema di filosofia cristiana*, Novara 1847.

³¹ Cfr. SSCC, pp. 259-260.

³² Cfr. *ivi*, pp. 198 e 226.

1.2. Fecondità dell'essere uno-molti

Da uno sguardo d'insieme, emerge come uno dei precisi intenti del Roveretano sia quello di evidenziare un'inevitabile tensione insita nell'essere, nel rapporto tra l'unità e la molteplicità. Rosmini discute, a tal proposito, con quelli che definisce *filosofi unitari* – individuati, in particolare, in Parmenide, Plotino, Proclo, Hegel –, come coloro i quali hanno favorito il polo unitivo della tensione, trascurando – o non valutando in maniera adeguata – l'altro e, conseguentemente, non concedendo effettivo valore alla molteplicità. Nei loro confronti pare essere particolarmente insistente ed efficace l'argomentazione secondo la quale – a parere di Rosmini – l'assoluta unità è incapace di fecondità e di generatività. L'Uno assoluto, in altre parole, da sé solo non rende ragione del molteplice, e il termine «fecondità» è proprio quello su cui Rosmini insiste:

«pare evidente che se gli unitari procedessero a fil di logica non arriverebbero mai a mostrare, come il loro Uno fosse fecondo di cosa alcuna; poiché ciò che è perfettamente uno, come essi vogliono non può esser fecondo, non potendo fecondare se stesso senza esser due, né esser fecondato da altro senza ammettere una dualità, ed anche prescindendo da ogni fecondazione non può pensarsi che abbia nel suo seno il germe di qualche cosa diversa da sé senza riconoscere con questo stesso in lui qualche pluralità»³³.

A partire da questa esigenza, per l'unità, della molteplicità, Rosmini non intende risolvere la questione in favore dei molti, perché è altrettanto evidente, per lui, la necessità dell'unità. Per mostrarne l'effettiva esigenza – dopo aver sottolineato la costitutiva insufficienza delle classificazioni tentate sulla base dei principi, delle cause o

³³ T, n. 157. Ma la stessa riflessione ritorna in altri luoghi: cfr. *ivi*, nn. 161-169, in particolare n. 161: «L'uno dunque preso precisamente come uno non essendo che la forma dell'unità, è perfettamente vuoto e non gli si può dare nessuna azione, ché l'azione, o è ella stessa l'essere, o consegue all'essere, non si può dare né volontà né libertà, né amore, né tutta quella molteplicità di cose che gli dà Plotino dopo avergli negata ogni qualunque molteplicità, e distinzione mentale a segno tale che si nega allo stesso ente che sia l'uno, perché in esso si trova una qualche molteplicità di questa maniera»; e n. 165: «[...] si vede come alla mente del filosofo [Plotino, ma la critica è indirettamente rivolta anche a Hegel] riuscì impossibile lasciare l'Uno solo, senza nulla aggiungergli che lo rendesse fecondo; perocché veramente un sistema a rigore unitario è impossibile ed incapace di spiegar cosa alcuna».

dagli elementi delle entità, così come quelle pensate a partire dai generi e dalle classi degli enti³⁴ – Rosmini sottolinea che l'unità dell'essere si impone al pensiero come un'esigenza assoluta:

«le cose relative non possono avere la loro ragione se non in qualche cosa di assoluto, e la molteplicità in qualche cosa che sia perfettamente una. Questa è una necessità logica che viene immediatamente dalla natura dell'essere, da quell'essere che sta sempre davanti alla mente e che serve di regola suprema a tutti i giudizi, poiché l'unità dell'essere è così evidente che è assurdo pensare il contrario»³⁵.

Uno dei più significativi bersagli presi di mira da Rosmini è, in questa sezione della *Teosofia*, Aristotele, giudicato come uno di quei filosofi che, pur nella sua grandezza, non sarebbe stato capace di cogliere – andando anche contro Platone – il senso nel quale si deve parlare dell'essere come assolutamente uno³⁶. Ciò di cui Rosmini è

³⁴ Cfr. T, nn. 135-146. Rosmini offre molteplici argomentazioni in difesa della sua tesi. Tra le altre, mi limito a ripercorrerne alcune, nelle loro linee essenziali. Se si ricercassero le ultime diversità dell'essere a partire dai principi o dalle cause di tutte le cose, emergerebbero risultati insoddisfacenti, perché non tutte le entità concepibili hanno cause o principi e, ancor di più, qualora vi fosse una prima causa di tutto, questa rimarrebbe esclusa dalla classificazione, poiché non sarebbe – a sua volta – causata da altro (cfr. *ivi*, n. 135). Anche la catalogazione per elementi è insufficiente. Questi, infatti, indicando ciò di cui l'entità si compone e dato che non tutte le entità sono composte, svaniscono nell'uno di quell'entità – come l'essere iniziale – che non è composita (cfr. *ivi*, n. 136). Nemmeno i generi degli enti possono condurre alla prima distinzione che si trova nell'essere, poiché nessun genere in cui si distingue l'essere può contenere, da solo, l'essere intero: pertanto l'essere, come tale, rimarrebbe fuori da tale classificazione (cfr. *ivi*, n. 142). Anteriormente alla distinzione in generi, Rosmini individua quella in classi dell'ente (ente assoluto/infinito e ente relativo/finito). Tuttavia, anche questa divisione categorica porta a conclusioni erranee, poiché essa – pur considerando tutto l'ente – non considera tutte le entità, le quali non sono necessariamente enti compiuti: le entità non sono riducibili né all'ente assoluto (a cui, però, in un certo senso, appartengono), né all'ente relativo, perché non sono contingenti e soggette al tempo (cfr. *ivi*, nn. 145-146).

³⁵ T, n. 158.

³⁶ È noto che su questo punto era preciso intento di Aristotele quello di distaccarsi dal maestro Platone. Eppure, Rosmini interpreta questo fatto come se lo Stagirita non avesse colto l'insegnamento platonico. D'altra parte, nel mentre procede nella sua indagine, egli mostra – altro elemento noto – un'evidente preferenza per la teoresi di Platone, interpretata in chiave neoplatonica e valutata come la più grande dell'antichità, perché ha tentato di pensare insieme l'uno e i molti (i riferimenti rosminiani principali sono, ovviamente, il *Parmenide* e il *Sofista*). Ciononostante, è interessante segnalare che, quando si parla di Dio (e il pensatore italiano tiene conto delle evidenti differenze tra il Dio – o *theós* – di cui potevano parlare gli antichi e la novità del Dio giudaico-cristiano, personale e creatore), Rosmini apprezza notevolmente Aristotele, perché il suo motore immobile – al di là delle critiche a cui viene sottoposto – è una sostanza *reale* e non solo, come nella concezione platonica dell'uno, un astratto *ideale*. Cfr. T, n. 284, nt. 5 e nn. 1300-1302. Si veda anche E. BERTI, *La metafisica di Platone e Aristotele*, cit., pp. 154-168. Sentendo l'esigenza di approfondire maggiormente il problema delle categorie, Rosmini, negli anni 1852-1853 (dunque, mentre redige la *Teosofia*), scrive anche l'*Aristotele esposto ed esaminato*, ma –

preoccupato è mostrare, a seguito di questa fenomenologia dell'essere che è il libro I sulle categorie, la tensione tra l'uno e i molti: la necessità dei molti per l'uno e la necessità dell'uno per i molti. La riflessione filosofica comprende di dover articolare l'unità nella molteplicità e la molteplicità nell'unità, e tuttavia – nell'eseguire tale operazione – essa altro non fa che passare dall'una all'altra, senza riuscire a pensarle insieme.

Nel complesso, l'articolatissima intelaiatura argomentativa che Rosmini presenta non è sempre totalmente convincente: come ha rilevato Baggio, «questi luoghi rosminiani danno l'impressione al lettore di essere su un crinale, esposto ad ogni passo alla perdita dell'equilibrio»³⁷. Alla fine, però, come lo stesso Rosmini aveva annunciato, l'ardita impresa di illuminare l'antinomia che ha fatto «delirare [...] la filosofia in tutti i secoli»³⁸ conduce a considerare la possibilità di «qualche molteplicità coeterna all'essere»³⁹. È solo a questo punto che egli si sente autorizzato ad introdurre il dato rivelato, poiché esso – in filosofia – può essere esplicitamente introdotto, secondo quanto discusso nel primo capitolo del presente lavoro, solo dopo averne rilevato l'effettiva necessità filosofica, e cioè solo dopo aver dischiuso la sua pertinenza e la sua rilevanza strategica in ordine alla missione propria della filosofia⁴⁰. Rosmini, pertanto, non manca di avvertire che in Cristo viene rivelato il mistero della coeterna unità e molteplicità dell'essere:

sulla scia di Berti (cfr. *ivi*, pp. 91-133) – occorre riconoscere che, nella *Teosofia*, il confronto con lo Stagirita è complessivamente più sereno ed equilibrato.

³⁷ BAGGIO, *Fondati in alto*, cit., p. 54. Più oltre, e a ragione, si prosegue: «le argomentazioni usate da Rosmini [...] sono lunghe, laboriose e complicate. Esse contribuiscono non poco ad appesantire il testo e a mettere alla prova il lettore» (*ivi*, p. 57).

³⁸ T, n. 165.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ In realtà, nel primo capitolo già abbiamo spiegato in quale senso si possa dire che la Rivelazione si pone anche all'inizio della ricerca, come dato che guida la ricerca dal di dentro, senza essere d'imbarazzo alla filosofia in quanto tale.

«dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori. Ed ecco in quali investigazioni ella può mettersi con buon successo»⁴¹.

Inizia così l'ultima e decisiva serie di riflessioni che permettono a Rosmini di concludere l'indagine sulle categorie e di individuare le tre forme primitive dell'essere.

1.3. *Ideale, reale e morale*

L'essere, secondo quanto sinora esposto, evidenzia un primo modo nel quale si manifesta per ciò che è. Rosmini definisce questo modo come l'essere *per sé noto*, *essere ideale*, od *oggetto*. Ogni movimento del pensiero, infatti, presenta alla mente nient'altro che essere, il quale accompagna il concepirsi di qualsiasi ente e di qualsiasi entità. L'essere è dunque essenzialmente presente alla mente: un fatto che Rosmini ritiene di aver dimostrato, in chiave gnoseologica, già a partire dal *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, ma che nella *Teosofia* assume tutta la sua rilevanza ontologica. L'essere, in quanto essere, è di per sé noto, intuito, saputo: l'essere «si fa conoscere: appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere [...] alla natura dell'essere»⁴². Esso è oggetto originariamente dato, intelligibile, che guida il pensiero in qualunque suo movimento:

«la meditazione attenta sulla natura dell'essere puro quale sta presente essenzialmente all'intelligenza, conduce a quel risultato che abbiám toccato più sopra, cioè ch'egli abbia una relazione essenziale con una mente, e questa relazione essenziale è l'oggettività»⁴³.

⁴¹ T, n. 166.

⁴² T, n. 128.

⁴³ *Ivi*, n. 166.

L'essere, pertanto, si presenta anzitutto come *per sé noto*, come oggettività: «l'essere dunque oggetto, ossia per sé noto, non è né più né meno che l'essere stesso, tutto intero, bensì in questa forma d'essere per sé noto»⁴⁴.

Tuttavia, nota Rosmini, occorre meditare fino in fondo su che cosa significa e su che cosa comporta pensare l'essere oggettivo/ideale. Infatti, se l'essere è da concepirsi necessariamente come intelligibile per sé noto, deve esserci altrettanto necessariamente qualcosa atto ad intenderlo: come sottolinea Tadini, «se l'essere fosse soltanto intelligibile, non sarebbe di fatto essere. Un essere non potrebbe venir detto intelligibile se non esistesse nulla che lo possa intendere, perché l'intelligibilità altro non è che la condizione di possibilità di essere inteso da un soggetto pensante»⁴⁵. In altri termini ancora, l'essere per sé noto, oggetto, involge, non separandosi da se stesso, il principio soggettivo in virtù del quale l'oggetto è – in quanto tale – noto, e cioè l'essere reale:

«se l'essere è di sua natura per sé noto, dee esserci in lui il principio conoscente, che è appunto la mente, non però distinta dall'essere per sé noto, giacché nel concetto stesso dell'essere per sé conosciuto si contiene essenzialmente il subietto conoscente»⁴⁶.

La seconda forma dell'essere è, quindi, l'*essere reale*, soggetto. Ché, se non vi fosse, l'essere per sé noto non potrebbe essere tale. La dimensione reale e soggettiva dice, allora, che l'essere è essente, il per sé essente: perciò, il *per sé noto* richiede di necessità il *per sé essente*. E, dunque, le prime due forme dell'essere sono l'ideale, o l'oggettività, e il reale, o la soggettività⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit., p. 202.

⁴⁶ T, n. 166.

⁴⁷ Per completezza, riportiamo un ultimo passaggio rosminiano che chiarifica ulteriormente la dimostrazione della necessità di queste due forme dell'essere: «L'essere conosciuto nell'idea è necessario: dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo cioè nella pura idea, ma dee avere un altro, cioè un reale. Dunque l'essere ideale esige l'essere reale. Vediamo ora su che s'appoggi questo ragionamento. Esso move dal principio che "l'essere se fosse soltanto intelligibile e nulla più non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione". Quando diciamo "essere intelligibile", altro non diciamo che essere ideale ossia oggettivo. [...] Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché "intelligibile" esprime appunto la possibilità d'essere

Il ragionamento sin qui condotto da Rosmini è estremamente stringente e preciso, ma non è ancora concluso. Rimane da capire, infatti, da dove venga la terza forma dell'essere, denominata *essere morale*. Il suo emergere, però, non si comprende senza considerare l'intima relazione che passa tra l'essere ideale e l'essere reale. Nella logica dischiusa da Rosmini, dato che identità e differenza ineriscono nell'essere, l'ideale si presenta come *altro* dal reale, così come il reale è *altro* dall'ideale. Anzi, l'ideale è opposto al reale (e viceversa), tale per cui l'uno non è l'altro. Eppure, l'uno è anche identico all'altro, ossia l'uno è l'altro, perché entrambi esprimono la totalità di ciò che l'essere è. L'essere nella forma ideale, infatti, è implicato nel reale stesso, così come l'essere nella forma reale è implicato nell'ideale. Ma, se questo è vero, allora l'ideale è il reale come un *altro*, mentre il reale è l'ideale come un *altro*:

«quest'unico essere è tutto identico in queste due forme: è tutto assolutamente es-sente [reale] ed è tutto assolutamente noto [ideale]. Così una dualità è necessaria all'essere senza che punto lo moltiplichi o scemi la perfettissima unità della sua essenza»⁴⁸.

Tuttavia, prosegue Rosmini, «l'essere non sarebbe perfetto se nelle due forme egli fosse in modo che in quanto è sotto l'una non avesse comunicazione con sé in quanto è sotto l'altra»⁴⁹. In altre parole: se l'ideale/oggetto e il reale/soggetto, che esprimono la totalità dell'essere, non fossero legati ognuno a se stesso in quanto ognuno è nell'altro (appunto come un *altro*), allora l'essere non sarebbe compiuto, poiché non sarebbe tutto in ognuna delle forme. Anzi, questo legame, questa comunicazione «[l'essere] deve aver massima, e senza questa né pure sarebbe identico»⁵⁰. Certo, perché se

inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. [...] Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale» (*ivi*, n. 173).

⁴⁸ *Ivi*, n. 166.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

le due forme – massimamente differenti tra loro – non fossero veramente e interamente l’una nell’altra, allora sfumerebbe l’identità dell’essere (poiché non comunicherebbero tutto l’essere). Con ciò, «le due forme dunque l’una delle quali non è l’altra, ma ciascuna è tutto l’essere, devono avere una comunicazione tra loro senza confondersi»⁵¹.

Ecco, il segnale della presenza di una terza forma, nella quale l’essere è differente dalle altre due (ma dicendo comunque tutto l’essere), è da cercarsi nella comunicazione tra l’oggetto e il soggetto. Più precisamente, è la comunicazione tra le due forme (la quale – in quanto comunicazione – non è riducibile solo all’una o all’altra forma) che dice l’essere morale come un terzo modo dell’essere. *Proprium* del vincolo comunicativo, infatti, è quello di unire e, al tempo stesso, distinguere le due forme. Ma tale vincolare – a parere di Rosmini – non è esplicito né nella forma reale né nella forma ideale: esso afferma una realtà terza, perché «questo vincolo non risulta dalla considerazione di ciascuna delle due forme presa l’una in separato dall’altra»⁵². Perciò, egli conclude così:

«Dunque questo vincolo costituisce una terza forma, nella quale l’essere è. Poiché questo vincolo non è nulla, dunque è egli stesso l’essere. E poiché in ciascuna delle due forme c’è l’essere intero, l’unione di essere deve abbracciare tutto l’essere sotto una forma, e unito a tutto l’essere sotto l’altra forma: dunque c’è tutto l’essere sotto la forma di unione»⁵³.

Se l’oggettività comunica la necessità della soggettività (e viceversa), secondo quanto scritto in precedenza, allora il reciproco richiamarsi di una forma con l’altra comporta un modo dell’essere che è *altro* rispetto a quello reale o ideale. Come a dire che l’atto reciproco per il quale l’ideale e il reale si richiamano vicendevolmente, essendo entrambi – insieme – identici e differenti, è qualcosa di più del solo ideale e del

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, n. 148.

⁵³ *Ibid.*

solo reale. Nell'ideale, infatti, il reale è presente come ideale, così come nel reale l'ideale è presente come reale. E ciò perché l'uno non è l'altro, pur essendo presente nell'altro come *altro* da sé. Ma questo significa e comporta che ciascuna delle due forme vive nella continua comunicazione con l'altra, perché ognuna ha già in sé e ricerca l'altra. Ora, il reciproco richiamo dell'una all'altra non è né l'una né l'altra, ma un terzo che esprime, potremmo dire, la *koinonia* dell'essere uno⁵⁴.

Così, dopo aver suffragato la tesi per la quale l'essere è *per sé noto e per sé essente*, Rosmini può concludere, affermando che l'essere è anche essenzialmente *per sé amato*:

«Questa comunicazione suppone che l'essere sia *per sé amato*, cioè a dire che quell'essere che è assolutamente essente e che è anche per sé noto, sia anche per sé amato. Ma in quanto è per sé amato non è per sé assolutamente essente, né per sé noto, dunque l'essere per sé amato è una terza forma in cui è lo stesso essere. Ed appunto, perché l'essere per sé amato è lo stesso essere che è nelle due prime forme, perciò né pure questa terza forma toglie l'unità perfettissima dell'essere. V'ha dunque nell'essere necessariamente un'unità perfettissima d'essenza ed una trinità di forme»⁵⁵.

Il reciproco comunicare e richiamarsi di una forma con l'altra esprime una volontà amativa che attraversa e ritma l'organismo dell'essere, descrivendone la dinamica

⁵⁴ Il termine *koinonia* non è utilizzato da Rosmini, il quale, in queste pagine, parla piuttosto del vincolo dell'essere morale come ciò che manifesta l'identità dell'essere o la comunanza dell'essere (cfr. *ivi*, nn. 148, 125 e 131), al di là delle forme. *Koinonia*, tuttavia, non solo non contraddice il ragionamento del Roveretano, ma, anzi, lo aiuta a specificarsi meglio. La dimostrazione della necessità dell'essere morale, infatti, a nostro modo di vedere, rappresenta uno di quei casi nei quali Rosmini offre un'argomentazione non immediatamente evidente e lampante. Insistere sull'identità e la comunanza dell'essere, in effetti, può rinviare, per certi versi, ad una concezione "modalistica" di esso che, nonostante non crei problemi da un punto di vista filosofico (se adeguatamente giustificata), non sembra in linea con l'intenzione di Rosmini (d'altra parte, occorre rilevare che, anche se una sola volta con riferimento alle tre forme dell'essere, egli usa l'espressione *circuminsessione* – cfr. *ivi*, n. 992 –, che è una specificazione della *koinonia*). Pertanto, l'interpretazione qui proposta non si ferma alla mera lettera del testo rosminiano, ma tenta di afferrare il suo discorso più in profondità. Ne consegue, almeno così pare, un'interpretazione più coerente che, certamente, mette anche in luce alcune tensioni interne al pensiero del filosofo italiano.

⁵⁵ *Ivi*, n. 166.

intrinsecamente relazionale⁵⁶. Si potrebbe obiettare, però, che parlare dell'essere *per sé amato* o, più in generale, di una dinamica agapica e personale intrinseca all'essere non sembra evidente dal ragionamento fin qui condotto, poiché esso è parso muoversi – semmai – sul terreno di una rigorosa logica della necessità; laddove parlare di amore, invece, significa mettere in gioco la libertà. Così, l'asse libertà/necessità sembra costituirsi come il perno attorno al quale ruota e si inerpica la dimostrazione rosminiana dell'essere morale. Perché Rosmini introduce il motivo della volontà amativa e non si accontenta di dimostrare la logica necessità di un reciproco contenersi delle forme?

La risposta non può prescindere dal fatto che – per Rosmini – parlare di *essere reale*, e cioè di soggettività, comporta anche parlare di intelligenza e di volontà (l'intelligibile, si diceva, suppone l'intelligente). Da qui, peraltro, si coglie il senso di un'altra dimostrazione della terza forma dell'essere:

«Ora posto che l'essenza dell'essere esiga che vi abbia anche un sentimento [un reale] e questo intelligente, s'intende esser conseguenza di ciò, che l'essere soggettivo, sentimento (affetto) ed intelligenza, possa amare l'essere reale (se stesso od altro) in quant'è conosciuto cioè percepito nell'essere ideale od oggettivo; e quest'è l'atto morale: il rapporto morale è dunque essenziale all'ente. L'essenza dunque oggettiva dell'ente importa che l'ente sia non solo ideale, ma reale ancora e morale; di modo che mancando l'una di queste tre forme l'ente diverrebbe assurdo»⁵⁷.

Come emerge dal passaggio riportato (su cui torneremo), il reale comporta intelligenza e volontà, così che – attraverso tale descrizione – la forma morale dell'essere appare effettivamente quale essa è (o vorrebbe essere: il *per sé amato*), poiché conseguenza della libertà.

⁵⁶ Cfr. T, n. 2179: «La parola *organismo* viene talora da noi [...] adoperata a significare in generale ogni molteplicità discernibile in un ente, la quale non faccia perdere a lui la sua unità ontologica».

⁵⁷ T, n. 174.

Dunque, complessivamente, assistiamo a due modi diversi di parlare dell'essere morale: da un lato, come di una relazione necessaria e già inclusa nella considerazione dell'essere ideale e reale; dall'altro, come di un evento libero (dell'essere-persona) che instaura il legame delle altre due forme dell'essere. L'interpretazione, tuttavia, può e deve essere ulteriormente affinata, tenendo conto che, nel passo menzionato, Rosmini afferma che l'essere reale «può amare» e che il rapporto morale è «essenziale all'ente», proprio in virtù di quella possibilità di amare che è implicata logicamente nell'organismo dell'essere. A ben vedere, quindi, si potrebbe dire che Rosmini suggerisce di pensare la libertà nei termini della relazione e, più precisamente, nei termini della relazione reciproca, poiché così è richiesto da ciò che, necessariamente, l'essere è. La libertà è comprensibile solo se spiegata nei termini della reciprocità, da intendersi come suo presupposto fondamentale. Il presupposto non è la sola soggettività e nemmeno la sola oggettività, ma la reciprocità tra le due.

Tadini ha rilevato che, con la riflessione sull'*essere morale*, «Rosmini riporta in auge una dottrina fin da troppo tempo dimenticata, ma già presente in san Tommaso, il quale afferma, in ultima istanza, che la morale è la ragione in quanto ordinata al fine comune dell'intera vita umana»⁵⁸. A questo dato, senz'altro vero, ne andrebbe però affiancato un altro, suggerito dallo stesso Rosmini. Egli, infatti, ammette di non conoscere alcun filosofo che abbia provato a ridurre tutto l'essere al morale (per lui, gli hegeliani hanno ridotto l'essere alla dimensione ideale, mentre i fichtiani alla forma reale, cadendo – entrambi, evidentemente – in gravi errori), se non Charles Secrétan⁵⁹,

⁵⁸ TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit., p. 210. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 21, a. 3; I-II, q. 8, a. 1.

⁵⁹ Nato a Losanna nel 1815 e morto nella medesima città nel 1895, Secrétan ebbe occasione di assistere, a metà degli anni Trenta dell'Ottocento, alle lezioni di Schelling a Monaco, per poi divenire docente di filosofia a Losanna (dal 1838 al 1846 e dal 1866 al 1895) e a Neuchâtel (dal 1851 al 1866). Gli studi che si sono occupati di questo pensatore sono davvero esigui: in lingua italiana, rinvio a U. PERONE, *La filosofia della libertà in Charles Secrétan*, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Torino 1968 e ai testi di B. SALMONA, *Il pensiero di Charles Secrétan*, 2 voll., Marzorati, Milano 1968-1971 (I: *I temi de La philosophie de la liberté*; II: *Secrétan filosofo morale*); in lingua francese, rimando al recente N. HATEM (a cura di), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Éditions de l'USJ, Beyrouth 2016.

che, nella sua *Philosophie de la Liberté* (1849), avrebbe tentato di pensare la forma morale, intendendo «ridurre ogni cosa alla libertà, come a un sommo principio dell'essere; ma la libertà riposta in un primo atto solitario, a cui tutti gli altri sono posteriori, non è la *forma morale*»⁶⁰. La libertà – questo è ciò che sta più a cuore a Rosmini – non può concepirsi come un fatto singolo, solitario, che astrae dal legame, dal vincolo o dalla relazione: in definitiva, la libertà non può astrarre dalla reciprocità di soggetto e oggetto, ossia da ciò che la definisce come tale. Lo spazio della relazione, quindi, è lo spazio della libertà: l'*essere morale*.

In tale prospettiva, la coppia libertà/necessità e il passaggio dall'essere alla persona, che segnano la riflessione rosminiana sulla terza forma dell'essere, sembrano essere meglio comprensibili. Infatti, solo in relazione all'altro c'è la realizzazione della libertà (e questa è una necessità inscritta nell'essere, è una legge ontologica), ma ciò non comporta che la libertà sia necessitata: piuttosto, indica che il compimento della libertà viene dall'essere restituiti a se stessi dall'altro (e questo è dono della libertà personale)⁶¹.

1.4. Breve ritorno sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio

Quando si argomenta dell'*essere morale* pensando alla persona, Rosmini può prendere due direzioni e, quindi, alla fine, parlare dell'essere umano o di Dio. A proposito di quest'ultimo, in particolare, è fondamentale ricordare – brevemente – almeno una delle dimostrazioni che Rosmini offre della sua esistenza⁶², poiché risulta cruciale per comprendere la conclusione del libro I sulle categorie.

⁶⁰ T, n. 168, nota 1.

⁶¹ Nelle pagine dedicate all'inoggettivazione, tale dinamica riceverà piena luce (cfr. *infra*, cap. IV, 5.).

⁶² Per una rigorosa ricognizione della questione, cfr. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit., pp. 285-352; cfr. anche ID., *Il recupero rosminiano dell'argomento ontologico*, in U. MURATORE (ed.), *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, Edizioni rosminiane, Stresa 2009, pp. 97-122; G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012, pp. 331-354; F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000²; M. KRIENKE, *Essere e Dio in Rosmini*, «Aquinas», 55 (1-2/2012),

Per incominciare, occorre specificare, sempre con Rosmini, che le prove dell'esistenza di Dio – nella *Teosofia* –, pur presentandosi in «guise diverse, [sono] sempre la stessa nel suo fondo»⁶³. Concentriamo l'attenzione, dunque, «nel fondo» della questione, tornando a considerare il perno della dimostrazione: l'essere per sé noto.

L'essere ideale o l'oggetto per sé noto, si diceva, accompagna qualsiasi movimento del pensiero e, *qua talis*, mostra la costitutiva intelligibilità dell'essere, poiché appartiene alla sua essenza il farsi conoscere. Quali caratteristiche ineriscono alla forma ideale? Rosmini ne elenca diverse: necessità, universalità, eternità, immutabilità, infinità. Tutte caratteristiche che permettono di nominare l'essere ideale come qualcosa di divino, nonostante non sia Dio. Prendiamo, ad esempio, l'attributo dell'infinità. Esso è potenzialmente manifesto alla mente umana, poiché l'essere, presentandosi in qualunque movimento e oggetto del pensiero, contiene qualsiasi entità conoscibile (in questo senso, si parlava di *essere possibile*) e mostra, appunto, un'infinita possibilità di entità ed enti conoscibili. Ora, si affermava anche che, affinché l'essere ideale possa dirsi tale, deve supporre di per sé un altro: l'essere reale, il principio intelligente (poiché l'intelligibile suppone l'intelligente). E questo soggetto, si continuava, deve essere identico all'oggetto (anche se *altro* dall'oggetto), in quanto deve contenerlo perfettamente e integralmente. Ma, siccome il principio intelligente non può essere semplicemente la mente umana, poiché non è in grado di vedere attualmente l'intera infinità

pp. 197-219. Più in generale, cfr. L. VETTORELLO (a cura di), *Ripensare una metafisica critica. Importanza e attualità degli argomenti ontologici*, Mimesis, Milano-Udine 2017; F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997; M.F. SCIACCA (a cura di), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, 2 voll., Marzorati, Milano 1972.

⁶³ T, n. 2157. Questa affermazione vale soprattutto per le prove, cosiddette, *a-priori* (dove *a-priori* significa che non dipendono dall'esperienza, ma solo dalla nozione di *essere ideale*). Rosmini, infatti, in altri suoi lavori (pensiamo, in particolare, al NS, n. 1212, ma anche a PS, nn. 1226-1227 e L, nn. 333, 714, 763, 1165), fornisce – oltre a questi – altri modelli di prove.

contenuta nell'ideale, allora è necessario che vi sia un principio intelligente, reale/soggetto, infinito, che sia adeguato alle caratteristiche che l'essere ideale possiede: l'essere assoluto, ossia Dio.

«L'essere ideale – afferma Rosmini nel libro VI della *Teosofia* – non può stare senza un'intelligenza di cui egli sia termine proprio (Lemma V). Ma il termine proprio è quello, nel quale l'ente è identico quale è nel principio [...]. Così in ogni atto di un soggetto vi è l'identico soggetto, benché in ogni atto non vi siano tutti gli altri atti. L'essere adunque è identico nel principio e nel termine proprio. Ma qui il termine è l'essere ideale, il quale ha i caratteri della necessità, della universalità, dell'eternità, dell'immutabilità, e tant'altri caratteri divini. Se l'ente considerato nel termine ha tutti questi caratteri, dunque egli dee avere i medesimi caratteri anche nel principio proprio, perché altrimenti non sarebbe l'ente identico. Ma il principio proprio dell'essere ideale è l'intelligenza, ossia un ente soggetto intelligente. Dunque l'intelligenza che è principio proprio dell'essere ideale dee essere anch'essa necessaria, universale, eterna, immutabile ec. Ma una tale intelligenza è infinita ed assoluta. Dunque l'essere ideale non può stare senza un'intelligenza infinita ed assoluta»⁶⁴.

Ma si veda anche questa argomentazione, contenuta nel libro V della *Teosofia*:

«1.° Ogni ente reale deve essere conosciuto, poiché tutto ciò che è è possibile, e tutto ciò che è possibile è tale perché è concepito da una mente; non può esser dunque alcuna cosa reale se non a condizione che sia oggetto d'una mente. 2.° Ma molte cose reali si danno che non sono conosciute dalla mente umana. 3.° Dunque vi ha una mente superiore che conosce tutte le cose reali, tutta affatto la realtà compreso sé medesima: che la conosce senza riflessione giacché ogni riflessione esclude se stessa dall'oggetto cognito, che la conosce ab aeterno, poiché se vi fosse stato un tempo in cui la realtà non fosse stata conosciuta, ella sarebbe stata impossibile e non si sarebbe potuta conoscer giammai: che conosce tutta la realtà anche futura e perciò tutta la realtà possibile la quale è infinita. Ora questa mente eterna e infinita dicesi Dio»⁶⁵.

⁶⁴ T, n. 2201.

⁶⁵ *Ivi*, n. 1843. Vi sono altri luoghi della *Teosofia* dove, con sfumature diverse, ricorrono altre dimostrazioni dell'esistenza di Dio e di alcuni suoi attributi: cfr. *ivi*, nn. 298-301, 861-862, 1087, 1177, 1341,

L'argomento rosminiano è, chiaramente, di natura ontologica, e tuttavia non parte – come nel *Proslogion* di Anselmo d'Aosta⁶⁶ – dalla concezione di Dio come l'essere di cui non è possibile pensare qualcosa di più grande (dal quale si ricava, com'è noto, la reale esistenza dell'essere assoluto), bensì dall'essere oggetto per sé noto, dal quale si giunge all'essere reale, soggetto assoluto, Dio. Il punto debole della dimostrazione di Anselmo, stando alla critica di Kant⁶⁷ (e a quella, anche se diversa, di Tommaso⁶⁸) condivisa da Rosmini⁶⁹, consisterebbe nell'indebito passaggio da una nozione meramente ideale (che figura una ipotesi reale, ma non necessaria) ad una reale. La prova rosminiana, invece, evita questo problema, poiché l'essere per sé sussistente, reale, e non solo ipotetico, è esattamente ciò che è supposto, come si è visto, nella considerazione dell'essere ideale, in quanto quest'ultimo non è direttamente l'idea di Dio (come in Anselmo), bensì l'essere indeterminato per sé noto che implica necessariamente un per sé essente⁷⁰.

1348-1349, 1554-1556, 1595-1597, 1873-1875, 2157. Riporto, per la sua incisività, ancora un passo tratto dal libro IV della *Teosofia*: «Le essenze sono per sé oggetto dell'intelletto perché sono ciò che primo si conosce in una cosa. Ma l'essere assoluto non è che l'essenza compiuta dell'essere. Dunque l'essere assoluto è per sé oggetto della mente, cioè d'una mente, e per conseguente per sua stessa natura ha già una relazione colla mente. [...] Quando si dice che l'essere assoluto è per sé oggetto della mente si parla della mente in universale cioè d'una qualunque mente, il che non significa già che ogni mente particolare deva intuirlo, ma bensì 1.° che deve essere per sé conosciuto alla mente assoluta che è quanto dire a se stesso; 2.° che è intelligibile all'altre menti come essenzialmente oggetto quando si faccia loro presente. Riguardo alla mente umana questa nella presente vita non intuisce l'essere assoluto, ma se ne forma un concetto per via di determinazioni logiche, concetto vero ma negativo. Con questo concetto dunque si può definire l'essere assoluto in modo che non si confonda con nessun altro. E poiché ciò che si esprime nella definizione della cosa è l'essenza; perciò l'uomo conosce in qualche grado l'essenza di Dio. Ma questa essenza è puramente logica e negativa, tuttavia non è falsa, perché ciò che ha di limitato e difettoso non può ingannare perché l'uomo ne conosce il difetto. Essendo poi le essenze per sé oggetto della mente, anche l'essenze logiche e negative sono tali, e quindi involgono una relazione essenziale colla mente» (*ivi*, 1596-1597).

⁶⁶ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, capp. 2-4.

⁶⁷ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1999², parte II, lib. II, cap. III, sez. IV, pp. 618-626.

⁶⁸ Cfr. *S.Th.*, I, q. 2, a. 1.

⁶⁹ Cfr. T, n. 2195.

⁷⁰ Cfr. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, cit., pp. 335-336 e 338. «L'argomento anselmiano conduce all'affermazione dell'esistenza dell'idea di Dio [...]. Secondo Rosmini, [...] sant'Anselmo non avrebbe dovuto fermarsi all'idea di un essere di cui non si può pensare il maggiore, includendo poi, in quella stessa idea, la reale esistenza, ma avrebbe dovuto andare oltre e giungere così

Con una buona dose di semplificazione, ma con un certo guadagno – speriamo – dal punto di vista della comprensione, l'argomentazione *a-priori* di Rosmini potrebbe essere riassunta così: 1. L'essere oggetto presente alla mente è infinito. 2. Ma l'oggetto intelligibile suppone un soggetto intelligente, nel quale sussista identico. 3. Questo soggetto non può essere l'uomo, poiché egli non è infinito. 4. Tuttavia questo soggetto deve esserci, perché l'oggetto lo richiede necessariamente. 5. Dunque, questo soggetto non può che essere un soggetto reale infinito: Dio. In forma ancora più lapidaria, Rosmini – dopo una lunga disquisizione – afferma: «l'essere ideale è universale, infinito. Dunque egli suppone un *soggetto infinito* per suo principio»⁷¹.

Ora, sebbene i passi menzionati siano successivi al libro della *Teosofia* sulle categorie, essi aiutano a comprendere le sue ultime argomentazioni, nelle quali Rosmini ha occasione di formulare alcune, discusse, tesi:

«Sarebbe dunque impossibile inoltrarci nelle ricerche che ci restano a fare intorno alla natura dell'essere, e molto più condurre la detta dottrina a quella perfezione di cui ella è suscettiva (limitata solo dal limite delle nostre facoltà individuali), se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine poi che con essi si rinvengono, ricevono compiuta dimostrazione; e questi due postulati sono: 1°. che l'Essere assoluto, il qual dicesi Dio, sussista; 2°. che l'Essere assoluto sussista identico in tre persone distinte ciascuna assoluta ed infinita»⁷².

al concetto purissimo dell'essere (l'*a-priori* puro rosminiano), il quale è per natura anteriore ad ogni idea, e quindi anche all'idea di un essere di cui non si può pensare il maggiore. In questo modo sarebbe riuscito a superare le difficoltà che invece sono emerse proprio a partire dalla tipologia stessa dell'idea posta come inizio del suo argomentare. Si tratta, in altre parole, di abbandonare il concetto determinato in virtù dell'indeterminazione dell'essere» (*ivi*, p. 336). Ciò nonostante, rimane una certa affinità tra la prova rosminiana e l'*unum argumentum* anselmiano, se non altro per il modello argomentativo, poiché anche Rosmini articola il passaggio dall'ideale al reale, ma lo fa in forma diversa. Sulla posizione di Anselmo, in ogni caso, si vedano i recenti studi di M. ZOPPI, *L'unum argumentum e il quaerere Deum anselmiani*, in VETTORELLO (ed.), *Ripensare una metafisica critica*, cit., pp. 27-43; e L. VETTORELLO, *L'«unum argumentum» di sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015.

⁷¹ T, n. 2157.

⁷² *Ivi*, n. 195.

In fondo, e ciò dovrebbe essere emerso dalla lettura delle dimostrazioni proposte dal pensatore, la dottrina delle tre forme dell'essere, implicitamente, è strettamente legata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, come lo stesso Rosmini sembra evidenziare, quando asserisce che entrambi i postulati «riceveranno dimostrazione dall'evidenza delle stesse dottrine, che dati quelli, si deducono: stanteché apparirà, che altre non ce ne potrebbero essere a quelle contrarie, immuni da intrinseca lotta e contraddizione»⁷³. Fini studiosi, come Italo Mancini, hanno ritenuto che, nel momento in cui si introduce il postulato dell'esistenza di Dio e, per giunta, del *Deus Trinitas*, Rosmini abdichi ad un'impresa realmente rilevante da un punto di vista filosofico, apportando solo «un contributo di filosofia panoramica, priva di fondamento autonomo. Contributo speculativo per entro l'ambito teologico»⁷⁴. Vittima – forse – anche di un contesto storico non proprio favorevole a Rosmini, Mancini non sembra colpire nel segno. La sua lettura, pur avendo il grande merito di non approcciarsi al pensatore trentino con il pregiudizio di un certo neotomismo, non solo non pare tener debito conto del percorso precedente alla *Teosofia*, ma mostra una non perfetta comprensione del rapporto tra filosofia e teologia, così come questo è concepito dal Roveretano. In effetti, considerando il percorso del libro sulle categorie, la conclusione menzionata è comprensibile e, altresì, coerente. Rosmini, come abbiamo accennato, ha dimostrato l'esistenza di Dio anche prima della stesura della *Teosofia*, dove tali prove sono ulteriormente sistemate ed approfondite. Ma, nei suoi lavori e nella *Teosofia* in particolare, egli ha inoltre mostrato come l'unica concezione possibile dell'essere sia quella dischiusa dal pensarlo uno-molti. Così, se l'essere è uno-molti e Dio è la pienezza dell'essere, allora tale Dio non potrà non essere Trinità⁷⁵. E si rammenti: se la dimostrazione dell'esistenza di Dio

⁷³ *Ivi*, n. 196.

⁷⁴ I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, in AA.VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, p. 228.

⁷⁵ È importante segnalare che le tre forme dell'essere sono solo un analogo del *Deus Trinitas*, e che tra esse e le persone divine v'è un'infinita distanza, secondo la classica legge della *similitudo* nella *maior*

è diretta, non è altrettanto diretta quella della Trinità in Dio, che è invece indiretta e deontologica, secondo quanto esposto nel capitolo precedente. Con ciò, la prospettiva rosminiana, per quanto audace e inusuale per il lettore contemporaneo, continua ad essere pienamente inserita nell'alveo della filosofia, ma in quanto essa abita quel *pensiero totale* o quella forma di ontologia trinitaria che è la *Teosofia*.

1.5. *La legge del sintesismo ontologico*

Già con l'esposizione della deduzione rosminiana delle tre forme dell'essere, si è profilato come queste si concepiscano nella *koinonia* dischiusa dalla inabitazione reciproca. È il caso di esplicitare, però, che Rosmini sottintende tale dinamica quando nomina la legge del *sintesismo ontologico*, o dell'*insezione* o dell'*in-esistenza* delle forme. Come abbiamo visto, infatti, il Roveretano sostiene che l'essere è un organismo nel quale l'uno e i molti si trovano (e si ri-trovano) in perfetta armonia perché considerati insieme: «questa trinità delle forme deesi considerare come un fatto primitivo coesistente all'essere stesso»⁷⁶. Ogni forma dell'essere deve essere valutata con e nell'altra, poiché in ognuna, tenendo ferma la distinzione, vengono contenute, insidono, tutte le altre:

«ammesso che l'essere sia l'oggetto del pensiero, come e perché la mente non si acquieta nell'uno? Come e perché la mente non s'acquieta nei molti? Ogni potenza quando è pervenuta ad unirsi pienamente col suo oggetto trova la quiete e piena soddisfazione, non rimanendole altra attività da spiegare. Se dunque la mente che ha per suo oggetto l'essere non s'acquieta nell'uno, convien dire, che l'essere in quant'è uno, non è a pieno l'essere; e se non s'acquieta ne' molti, senz'unità convien dire, che i molti senza unità non sono a pieno l'essere. Ma se s'acquieta nell'uno-molti, tostoché ella conosca

dissimilitudo: «il mistero dell'augustissima Trinità, che rivelato da Dio agli uomini noi cristiani professiamo di credere sulla parola di Dio rivelante, è cosa infinitamente diversa dalle nostre tre forme dell'essere, benché in queste risplenda una certa analogia con quell'altissimo dogma» (T, n. 191).

⁷⁶ *Ivi*, n. 172.

che in quest'antinomia non giace alcuna contraddizione, conviene concludere, che l'essere sia uno-molti; cioè che sia essenziale all'essere tanto l'unità quanto la molteplicità coesistenti in esso senza discordia. L'uno dunque e i molti formano nell'essere un *sintesimo ontologico*; sono entrambi condizioni necessarie all'essere»⁷⁷.

Come ha sottolineato anche Massimo Donà, «i molti non sono “dall'Uno”, ma piuttosto nell'Uno. E, per di più, come molti già *realmente diversi*. Solo su questi presupposti Rosmini può giungere a considerare la stessa domanda filosofica per eccellenza (perché i molti a partire dall'Uno?), come dovuta a un vero e proprio equivoco – stante [...] che i Molti sono principio tanto quanto lo è l'Uno»⁷⁸. Dove l'essere uno nei molti è espresso in ognuna delle forme, ma con un certa primalità e finalità nel morale⁷⁹, quale forma della piena compiutezza dell'essere. Sebbene, comunque, «niuna entità morale può essere se non in virtù dell'armonia che hanno insieme le due forme del reale e dell'ideale, e non può essere tra esse armonia se non si distinguono»⁸⁰. Che, in altre parole, significa: non vi può essere unità senza distinzione. È questa l'intuizione profonda, racchiusa nella legge del *sintesimo ontologico* di Rosmini. L'unità, lungi dal fondere in sé i molti, non solo “tollera” le differenze, non solo è tale “nonostante” le differenze, bensì vive nelle differenze: in esse inabita e in esse si ritrova. L'unità è

⁷⁷ *Ivi*, n. 199.

⁷⁸ M. DONÀ, *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 103. E il suo proseguimento *ivi*, p. 110: «il “principio” è uno se, e solo se, considerato in relazione al molteplice; e che è nello stesso tempo molteplice se, e solo se, considerato come uno».

⁷⁹ Cfr., in proposito, l'efficace affermazione di BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, cit., p. 10: «La ragione del confluire di tutta la speculazione rosminiana nel mondo morale non dipende da una predilezione psicologica di Rosmini per le cose morali, ma dipende da ragioni ontologiche, cioè dalla sua concezione dell'essere, *uno* nell'essenza e *trino* nelle forme. [...] Si è detto tante volte che la chiave dell'edificio filosofico rosminiano è l'“idea dell'essere”. Ciò è vero, ma a nostro giudizio, soltanto nel senso che esso è la chiave per entrare nell'edificio [...]. Il contemplare il sistema rosminiano dall'idea dell'essere, è un contemplarlo da un punto di vista esteriore e gnoseologico. Il contemplarlo invece dall'“essere” uno e trino è un contemplarlo dall'interno [...]. Qui c'è la chiave di volta dell'edificio filosofico rosminiano, e con questa chiave il Rosmini si sforza di spiegare tutto l'“essere”». Si veda anche ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., pp. 516-523, che ha voluto mettere in questione tale primalità, da lui definita un “presunto primato”. Tuttavia, la citazione di Bergamaschi ora riportata pare rispondergli a sufficienza; le argomentazioni di Roffi, infatti, non sembrano così stringenti.

⁸⁰ T, n. 168.

koinonia dei distinti, i quali rappresentano una vera e propria “benedizione” ontologica, poiché permettono l’unità: solo i differenti possono essere uno.

2. *L’essere morale*

Dischiuso il contesto ontologico nel quale vengono pensate le tre forme dell’essere, possiamo adesso fermare lo sguardo – in maniera più precisa – sull’essere morale, evidenziando, in particolare, i motivi che conducono a cogliere la sua rilevanza per la relazione tra soggetti. Il «grande frammento» della *Teosofia* offre abbondanti riferimenti alla forma morale dell’essere, nonostante il fatto che uno dei suoi libri mancanti sia proprio il settimo, dedicato all’essere morale. I riferimenti a questo modo dell’essere, tuttavia, sono rinvenibili, con variegata sfumature, in molte opere rosminiane: dall’*Antropologia in servizio della scienza morale* ai *Principi della scienza morale*, dal *Trattato della coscienza morale* alla *Teodicea*, dalla *Storia comparativa e critica de’ sistemi morali* al *Sistema filosofico*, dalla *Psicologia* alla *Filosofia del diritto* (per ricordare solo i testi più importanti). A partire dalla *Teosofia*, ma con notevoli rimandi a queste e ad altre opere, sarà possibile rendersi conto sia della via via crescente connotazione ontologica del morale, sia delle definizioni e dei contesti nei quali Rosmini ha l’occasione di forgiare tale originalissima forma dell’essere⁸¹.

Se, nel paragrafo precedente, già abbiamo avuto modo di sottolineare come la coppia libertà/necessità sia decisiva per capire il morale, adesso mostreremo un’altra tensione insita in questa riflessione: quella relativa all’essere morale come evento intra-personale e/o inter-personale. Si è anche già rilevato, infatti, che Rosmini, quando parla del morale, mette in gioco la persona, perché deve riflettere sulla libertà⁸². Così, lo

⁸¹ Cirillo Bergamaschi e Giancarlo Grandis hanno raccolto diverse definizioni, tratte da varie opere rosminiane (cfr. BERGAMASCHI, *L’essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, cit., pp. 36-37; e G. GRANDIS, *Il Dramma dell’Uomo. Eros/Agape e Amore/Carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 145-146), ma qui lo studio sarà di altro genere, maggiormente articolato ed approfondito.

⁸² Cfr. ASSM, n. 855: «la moralità consiste in una relazione della volontà colla legge morale. Di qui è, che non può esservi moralità attuale, se non vi sia in un individuo 1° intelligenza sviluppata fino ad

studio di che cosa l'essere è diventata, altresì, lo studio di che cosa la persona è. Come viene icasticamente affermato nella *Psicologia*, «non si dà essere completo, se non è persona»⁸³, per cui lo studio dell'essere e lo studio della persona si intrecciano fino a divenire inscindibili.

2.1. *Definizioni e contesti*

Torniamo, anzitutto, ad alcune definizioni (in parte) già incontrate. Nel libro I sulle categorie, infatti, dopo aver indicato che riflettere sulla soggettività implica riflettere su intelligenza e volontà, Rosmini afferma:

«posto che l'essenza dell'essere esiga che vi abbia anche un sentimento [un soggetto reale] e questo intelligente, s'intende esser conseguenza di ciò, che l'essere soggettivo, sentimento (affetto) ed intelligenza, possa amare l'essere reale (se stesso od altro) in quant'è conosciuto cioè percepito nell'essere ideale od oggettivo; e quest'è l'atto morale: il rapporto morale è dunque essenziale all'ente»⁸⁴.

Si tratta di una delle prime definizioni del morale contenute nella *Teosofia*. Se in precedenza, rispetto a questo passo, si sottolineava il «poter amare» del soggetto e l'essere «essenziale all'ente» del rapporto morale, occorre ora segnalare un altro aspetto. Si noti, infatti, la direzione che può prendere l'amore che sorge dal soggetto. Rosmini è chiaro: il soggetto può amare se stesso o altro da sé, ma in quanto questo è conosciuto nell'oggetto. Il vincolo del morale, pertanto, non si costituisce solo come relazione di soggetto e oggetto, ma come relazione di soggetti (del soggetto con se stesso o con altro

apprezzare l'oggettivo valore delle cose, 2° volontà. Ora un individuo intelligente e volitivo suppone sempre una persona. Vi ha dunque uno strettissimo nesso fra la moralità e la persona».

⁸³ PS, n. 876.

⁸⁴ T, n. 174.

da sé), mediati dall'oggetto⁸⁵. Poco dopo, intendendo rispondere ad una possibile obiezione a riguardo della possibilità dell'uomo di conoscere le forme primordiali dell'essere, Rosmini propone un'ulteriore analisi, analoga alla precedente:

l'essere morale «altro non è che la congiunzione intima delle due prime [forme], onde procede il perfezionamento e finimento di tutto l'essere. Poiché dovendo l'essere reale avere intelligenza, di modo che, abolita ogni intelligenza, l'essere reale rimarrebbe un assurdo, come abbiám detto, egli può conoscer se stesso in virtù dell'essere ideale che è la forma dell'intelligenza, e quindi amarsi. E appunto in quest'amore come nuovo ed ultimo atto dell'essere, l'essere si nobilita e bea, e in una parola si perfeziona, il che è appunto ciò che dicesi *essere morale*»⁸⁶.

In questo caso, Rosmini omette il rimando all'amore per un altro reale, ma non manca di sottolineare che il circolo della moralità non termina solo nell'ideale; il reale, difatti, trova in quest'ultimo la *via*⁸⁷ che conduce a se stesso: giace qui il compimento del morale⁸⁸. Nel leggere il contesto di tale argomentazione, Rosmini sembra costantemente impegnato, a più riprese, a difendere la natura dell'essere ideale come la prima

⁸⁵ Già nel *Sistema filosofico* (1845), Rosmini lo afferma nei due paragrafi dove viene definita la ricerca ontologica sul morale: «La forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con se stesso mediante l'essere ideale. In quanto l'ente è ideale, in tanto ha la proprietà di esser lume, e di essere oggetto. In quanto l'ente è reale, in tanto ha la proprietà di esser forza e di esser sentimento attivo e individuo, e quindi soggetto. Ma il principio senziente, ossia il soggetto, può avere per suo termine tal cosa che non è lui stesso, come sarebbe l'estensione e il corpo, e questo termine non è oggetto, e non è neppure soggetto, ed è fuori del soggetto, onde si chiama estrasoggetto. Ma questo estrasoggetto, come tale, ha un'esistenza solamente relativa al soggetto, di cui è termine. I modi dunque dell'ente reale sono due il soggettivo, e l'extrasoggettivo. In quanto l'ente è morale, in tanto ha la proprietà di essere l'atto che mette in armonia il soggetto coll'oggetto, di esser virtù perfezionatrice, compimento del soggetto mediante l'unione e l'adeguamento all'oggetto-beatitudine dell'ente» (IF, p. 282). Cfr. anche *Teod.*, pp. 254-267.

⁸⁶ T, n. 177.

⁸⁷ Sull'ideale che è *via* dell'incontro tra reali, cfr. l'assai esplicito passaggio contenuto nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (1837): «L'elemento morale risulta "dall'unione armonica di un *essere reale* (l'uomo, il sentimento, la volontà) con tutto l'*essere reale*, in virtù della mediazione (fra l'essere reale uomo, e la intera realtà, gli oggetti reali) dell'essere ideale, che è la *via*, onde noi applichiamo la nostra potenza affettiva agli enti tutti secondo il loro prezzo, cioè secondo la misura delle entità che posseggono"» (*St. Sist. Princ. Mor.*, p. 224).

⁸⁸ A proposito del reale che determina se stesso, si trova un'analoga argomentazione anche nella *Filosofia del diritto* (1841-1843), quando Rosmini discorre del triplice atto inerente all'essere: «l'atto col quale quest'essere reale, questo *soggetto* determina sé stesso a sentire ed operare secondo la norma dell'essere ideale (l'*oggetto*), e in quanto è quest'atto d'amplesso, dicesi da noi *essere morale*» (FD, v. 27, n. 99).

alterità presente al soggetto, senza con lui confondersi ma, anzi, a lui opponendosi, per la sua natura di oggetto⁸⁹. Comunque, è rimarchevole che, anche qui, il vincolo morale sia inteso, sì, come relazione di reale e ideale, ma in quanto il circolo morale si chiude, rimanendo sempre aperto, nell'adesione a un reale, conosciuto per l'ideale.

Il libro III della *Teosofia*, intitolato *L'essere trino*, è un altro luogo privilegiato per lo studio dell'essere morale. Nel libro II, dedicato all'essere uno, Rosmini ha ragionato intorno all'unità e alla semplicità dell'essere e a come questa non sia scalfita né dal manifestarsi essenzialmente nelle tre forme, né dalla molteplicità degli enti finiti. Ora, nel libro III, egli si propone di «parlare dell'Essere nelle tre sue forme, non teologicamente, cioè come trino atto dell'Essere assoluto, ma ontologicamente, cioè come dottrina comune a tutti gli enti possibili anche finiti»⁹⁰. A onor del vero, bisogna dire che anche in questo libro ricorrono pagine teologiche, ma questo rientra coerentemente nel metodo del «circolo solido», per il quale il reciproco arricchimento di filosofia e teologia è costitutivo.

Le prime tre sezioni del libro si interrogano su come in ogni forma insidono, ossia siano contenute e si ritrovino, le altre due. Nella terza, in particolare, denominata *Della congiunzione delle tre forme dell'essere nel morale*, Rosmini discorre della facoltà dell'inoggettivazione, che rappresenta uno dei punti speculativamente più intensi della riflessione sul morale; pertanto, per il presente lavoro, merita un discorso a parte (cfr. *infra*, cap. IV). Il libro III, tuttavia, al di là dell'inoggettivazione, è costellato di riferimenti alla terza forma dell'essere, che – anche se non per ogni caso – è opportuno

⁸⁹ Rosmini segnala: «Non posso a meno di notare, come i migliori ingegni, per influenza delle filosofie sensiste o soggettiviste invalse fin qui provano una somma difficoltà ad intendere la vera dottrina dell'oggetto e la dimostrazione d'un diverso da noi» (T, n. 177, nt. 1). Il filosofo trentino sta pensando, in particolare, a Terenzio Mamiani della Rovere (1799-1855) ed al suo *Dell'Ontologia e del Metodo, Discorso di Terenzio Mamiani* (Parigi 1841), che, secondo lui, siccome influenzato dalle filosofie di cui si è detto, non avrebbe capito che l'essere ideale è un oggetto *altro* dal soggetto, e non – semplicemente – una forma *a priori* della soggettività.

⁹⁰ T, n. 730.

ripercorrere. Nella sezione I, dove si discute di come le tre forme insidano nella soggettività, Rosmini esclude, dapprima, che l'essere morale possa partecipare dell'ente finito non intelligente, poiché esso non ha presente l'essere ideale, il quale è decisivo per il realizzarsi della terza forma. L'essere morale, infatti, viene definito come «il vincolo e il combaciamento»⁹¹ di reale e ideale, «il natural nesso tra loro»⁹², per cui, in assenza di una partecipazione ad entrambe le forme, non si dà essere morale. Ma, si chiede Rosmini, esso come si manifesterà?

«L'essere morale è l'essere amabile ed amato. La proprietà d'essere amabile ad amato è propria del solo essere [...]. Ora l'essere obbiettivo è congiunto al principio reale come un altro, come ciò che ha presente, l'essere dunque obbiettivo come amabile ed amato, è amabile ed amato come un altro, e non come se stesso»⁹³.

Il pensatore insiste, qui, nel mettere in luce come l'essere ideale sia un'alterità rispetto al soggetto, il quale, tuttavia, è persona solo nella misura in cui si comprende come essenzialmente relazionato a quell'oggetto: l'uomo «apprende se stesso come distinto e opposto all'essere, ma si apprende come opposto all'essere nell'essere stesso, dove apprende e conosce, tutto ciò che apprende e conosce»⁹⁴. L'oggetto, quindi, altro dal soggetto, è quel luogo dove il soggetto può conoscersi e amarsi come altro da sé, per ciò che davvero è:

«Il reale finito dunque che ha l'intuizione dell'essere obbietto, si congiunge *per via d'amore* all'*essere morale*, che è l'essere obbiettivo in quant'è amabile e amato da un reale. Ma questo subietto reale è anch'egli un ente, cioè partecipa anche dell'essere subiettivo. Ora egli partecipa dell'essere subiettivo per via di percezione, d'una percezione che fa egli stesso del principio reale suo proprio. Che cosa fa con questa percezione senza la quale non potrebbe dire: *Io?* Egli predica di sé intuente l'essere, l'essere subiettivo che

⁹¹ T, n. 739.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ivi*, n. 736.

apprende nell'essere obbiettivo intuito. Il proprio essere dunque dell'ente finito è l'essere subiettivo contenuto nell'oggetto: in quanto quest'essere subiettivo si congiunge per via di percezione al principio reale, coll'atto percettivo di questo stesso principio, in tanto questi è ente subiettivo. Dunque il proprio essere dell'ente intellettuale non è nel principio reale intellettuale, ma in un altro, cioè nello stesso essere subiettivo contenuto nell'obiettivo. Ma l'essere è per sé amabile e amato. Quindi il principio intellettuale ama il proprio essere»⁹⁵.

Tralasciando, per ora, la questione dell'Io (cfr. *infra*, cap. III, 5.2.), dobbiamo soffermarci a considerare come avvenga il «combaciamento» della forma reale con quella ideale. Di nuovo, infatti, Rosmini afferma che il soggetto ama l'oggetto, ma non in quanto esso è vuoto e indeterminato. Piuttosto, l'amore è diretto a quel soggetto che viene reso visibile, incontrabile, nell'oggetto. Il sé soggettivo è visibile solo in quanto è specchiato nel e dall'altro oggettivo. Non si dimentichi, inoltre, che siamo nelle pagine dedicate a come le tre forme siano contenute nel soggetto, pertanto non stupisce che Rosmini non faccia riferimento ad un altro soggetto, ma solo al soggetto che conosce, ama e, dunque, rientra in se stesso. Questo è il «combaciamento» della terza forma, per il quale il soggetto ritrova se stesso nell'altro, decretando lo “sposalizio” tra la forma reale e quella ideale. Non si consideri fuori luogo il lessico nuziale, che è – invece – proprio quello usato da Rosmini, il quale, in *Degli studi dell'Autore*, parla dell'essere morale anche come il «talamo dell'essere soggetto e dell'essere oggetto»⁹⁶, e cioè come del massimo compimento dell'essere⁹⁷.

⁹⁵ *Ivi*, n. 739.

⁹⁶ IF, n. 73. L'espressione si trova anche in una lettera del 24 giugno 1833, inviata ad Antonio Fontana: cfr. EC, vol. IV, p. 613. Inoltre, nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Rosmini definisce il morale come «mistico bacio» (*St. Sist. Princ. Mor.*, p. 188), poiché «Non istà dunque la moralità esclusivamente né nel soggetto, né nell'oggetto; [...] ma sí ella si forma in quel rapporto di convenienza che passa fra l'uno e l'altro ordine [...] la moralità non è né l'ideale, né il reale, ma l'unione dell'uno coll'altro» (*ibid.*). Sulla nozione di *convenienza*, intesa come il con-venire in uno nella relazione, si veda M. MARIANELLI, *Ontologia della relazione. La “convenientia” in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.

⁹⁷ Si vedano, in proposito, i saggi contenuti in F. BELLELLI (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Firenze 2017.

La IV sezione del libro III è intitolata *Delle relazioni e della loro fontale origine* e segue le pagine consacrate alla facoltà dell'inoggettivazione. Qui, al capitolo VI, nonostante si parli della differenza tra le forme dell'essere sussistenti (presenti nell'essere infinito) e le forme categoriche (presenti nell'essere finito), Rosmini propone una nuova definizione dell'essere morale, considerato come forma categorica:

«che cosa è la *forma morale*? È l'atto libero del subietto conformato all'obietto. Ma l'atto libero del subietto è un sussistente. La forma morale categorica non è dunque la stessa forma, ma è «la possibilità d'un subietto conformato liberamente all'obietto». Ora che cos'è la possibilità d'un subietto o d'un suo atto sussistente? Non altro che il subietto o il suo atto veduto semplicemente nell'oggetto astratto, come non involgente ripugnanza a sussistere. Vedesi dunque che davanti alla mente non esiste che la forma astratta della obiettività, e l'altre due si vedono *contenute* in questa come non ripugnanti, e non si vedono essenti in se stesse come *contenenti*»⁹⁸.

La formula è assai breve: la forma morale è l'atto libero del soggetto conformato all'oggetto. Tuttavia, l'obiettivo di Rosmini, in questo contesto, è quello di mostrare come la forma dell'oggettività sia il contenente massimo nell'ordine dell'essere finito, mentre nell'infinito tutte e tre le forme sono, l'una per l'altra, contenente massimo⁹⁹. Rimane vero, quindi, sia che nel finito si dia sintesismo tra le forme, sia che la forma morale abbia un ruolo di coronamento e di pieno compimento¹⁰⁰. Rosmini, però, vuole

⁹⁸ T, n. 956.

⁹⁹ Nel paragrafo successivo, Rosmini prosegue l'analisi riflettendo su come le tre forme, in quanto sussistenti, siano contenenti massimi: «Se dunque si tratta dell'ordine de' sussistenti, la forma della sussistenza, essendo contenente, è prima, ed è quella da cui le cose si denominano sussistenti. La sussistenza stessa delle altre due forme è in essa e per essa. Poiché l'oggetto, e il morale sussistono perché hanno la forma della sussistenza in se stessi, e sono da questa contenuti come sussistenti. Se si tratta dell'ordine degli scibili, a cui appartengono tutti gli astratti, e però anche le forme categoriche, la forma oggettiva, essendo contenente, è prima ed è quella da cui le cose si denominano cognite. Le altre due forme esistono come cognite in quanto sono in essa contenute. Se si tratta dell'ordine de' beni, la forma morale, essendo contenente, è prima, e le due altre sono e si denominano bene perché si considerano in essa contenute» (*ivi*, n. 958).

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, n. 967: «Il subietto, che conoscendo nell'obietto che contiene l'essere, si compiace dell'essere, giugne con quest'atto al termine della sua perfezione, che è la perfetta unione coll'essere, e qui giace la virtù e la felicità». Cfr. anche *St. Sist. Princ. Mor.*, pp. 397-398: l'essenza morale «non è che il

sottolineare il carattere di contenente massimo della forma ideale, in quanto «questa si vede da sé sola, astratta, le altre si vedono in essa»¹⁰¹. Sciacca intendeva l'essere ideale come «*centro di oltrepassamento*» e «*centro di approfondimento*»¹⁰², proprio perché – da un lato – esso è la *via da oltrepassare* per incontrare qualsiasi soggettività (assoluta e non) e – dall'altro – è il *locus da approfondire*, poiché è in esso che tali soggettività si incontrano, fino a compiersi nella pienezza dell'Essere assoluto. Ma ciò significa che è sempre entro l'orizzonte dell'essere che è permesso il concepirsi di qualsivoglia entità¹⁰³. Da questa prospettiva, viene anche illuminato ulteriormente il senso delle affermazioni precedenti, quando si diceva che il soggetto aderisce a se stesso o ad un altro,

risultamento unico dell'*accordo* fra la volontà intellettuale e l'essere; e tutte le operazioni morali non si dicono morali se non in quanto partecipano, o si riducono in questo accordo».

¹⁰¹ T, n. 956. Il fatto è già chiaro, peraltro, almeno a partire dal NS, n. 1081: «I. L'idea dell'essere in universale è quell'idea, per la quale noi pensiamo la cosa in sé. Pensare la cosa in sé, è pensarla indipendente dal soggetto, dal Noi. Pensar la cosa in quanto è indipendente da noi, è pensarla come avente un modo d'esistere diverso dal nostro (soggettivo). L'idea dell'essere dunque è quella che costituisce la possibilità che abbiamo d'uscir di noi, per così dire, cioè di pensare a cose da noi diverse. II. È dunque assurda la ricerca, “come noi possiamo uscir di noi stessi; ovvero: quale è il ponte che forma il passaggio tra noi e le cose diverse da noi?”. [...] L'uomo ha [...], in certo modo, innato in se medesimo questo ponte di comunicazione, se si vuol pure usare di tali metafore, poiché percepisce l'ente in sé, e l'ente è la qualità comune e più essenziale di tutte le cose, che le fa essere ciò che sono, indipendenti da noi e divise da noi soggetti. Lo spirito intelligente dunque fin dalla sua prima esistenza ha l'attitudine di pensare le cose in quanto in sé stanno, e non in noi: egli ha il concetto di questa diversità, exteriorità, o a meglio dire, oggettività delle cose».

¹⁰² M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958, p. 145. In tal senso, è stato giustamente osservato che l'idea dell'essere è anche il fondamento dell'incontro con l'altro: cfr. N. RICCI, *La «prossimità» come fondamento delle relazioni umane nella filosofia morale di Antonio Rosmini*, in M. DOSSI – F. GHIA, *Diritto e diritti nelle «tre società» di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 111-125, in particolare pp. 111-115; così anche BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, cit., pp. 104-105.

¹⁰³ Cfr. anche T, n. 1016: «La cosa reale conosciuta dall'uomo, sia ella se stesso o sia un altro, non è manifesta ossia conoscibile per se stessa, ma per l'idea che è la forma obiettiva dell'essere, che la fa conoscere». In altra forma, la *Psicologia* spiega come avvenga la percezione dell'alterità nella sua relazione alla moralità. Cfr. PS, nn. 1419-1420: «La legge della percezione è questa che “l'ente limitato percepito nel sentimento si riporti all'essere ideale e in esso si vegga” di modo che nella percezione v'ha 1° il sentimento o realtà; 2° l'ente ideale; 3° il rapporto d'identità (imperfetto) fra quello e questo. L'ente ideale è infinito e per sé completo. Dunque se l'ente reale si percepisce razionalmente riferendolo a lui, si percepisce insieme con esso la sua misura; perché riportandolo al totale dell'essere si vede fra gli enti reali qual più e qual meno prenda dell'essere, lo realizzi in se stesso. Ora essendo il termine della ragione pratica l'ente quale è dato dalla ragione teoretica, e da tutte le sue funzioni è termine altresì di quella l'ente percepito. E perché l'atto della ragion pratica consiste nell'aderire al suo termine, perciò ella dee aderire all'ente percepito in quella guisa che è percepito. Ma è percepito misurato dall'essere ideale, sicché l'un ente percepito, è percepito come maggior ente, e l'altro come minor ente. Dunque è legge della ragione pratica che ella aderisca agli enti secondo la loro misura. [...] Or quest'è il principio morale, “la legge dell'ordine morale”, che prescrive che il riconoscimento affettivo sia compartito agli enti reali

mediato dall'oggettività. Perché quando un reale si accosta ad un altro, il loro relazionarsi è sempre mediato da un terzo, che è appunto il contenente massimo. Rosmini, peraltro, lo aveva specificato nel capitolo II della medesima sezione:

«le menti sono di continuo nell'infinito mare dell'essere, ed è per questo che si muovono, e si dirigono dove vogliono: l'essere fa loro la strada per tutto, e in esso raggiungono quelle entità che a loro piacciono, le quali sono nell'essere stesso, e così vedono e misurano le distanze dall'una all'altra, che è quanto dire ne scoprono le relazioni. Senza l'essere non ci sarebbe il movimento intellettuale, e di più non ci sarebbe lo stesso intelletto. Il che non suole essere comunemente considerato, e quando gli uomini mettono tra loro a confronto due entità, non badano che a queste sole, e credono che altro, che queste, non sia nel loro pensiero. Non riflettono, che se quelle entità fossero sole, non si potrebbero giammai paragonare: che ci vuole una terza cosa che le legghi, una certa via di comunicazione tra loro: il pensiero deve avere un fondo comune, su cui quelle entità quasi emergendo si distinguono, e in una parola, come dicevamo, un contenente unico, in cui entrambe sieno dalla mente abbracciate»¹⁰⁴.

Il passaggio, unito ai precedenti, è assai rilevante almeno sotto due profili. Anzitutto, Rosmini invita a pensare il morale, in quanto relazione, come originaria comunicazione tra reale e reale mediato dall'ideale, che si rende attuale e si manifesta in virtù della libera adesione dell'uno all'altro. In secondo luogo, non deve passare in secondo piano che riflettere sulla relazione, in quanto tale, non implica pensare due entità, bensì tre, ossia le due entità che si rapportano e il luogo terzo che permette il loro rapportarsi. Rosmini, anche qui, lo chiama «sfondo comune», pur essendo un «comune» originatissimo, poiché in esso si «distinguono» le due entità: perciò, si tratta di un terzo che, nel mentre unisce, distingue e, nel mentre distingue, unisce. Meglio ancora: il terzo è la *koinonia* che unisce distinguendo, e distingue unendo. Con ciò, ben si comprende

conosciuti proporzionatamente alla loro misura considerata sí rispetto all'ente completo ideale, e sí comparati fra loro se sono piú». In ogni caso, nel *Nuovo Saggio*, Rosmini aveva già spiegato che l'ideale è la misura di qualsiasi reale: cfr. NS, nn. 180-187.

¹⁰⁴ T, n. 906.

che il principio trinitario stia continuando ad informare la ricerca ontologica rosminiana, senza tuttavia sopprimere la sua valenza schiettamente filosofica, in quanto questa è elevata a scienza teosofica.

Il precedente accenno alle tre forme dell'essere sussistenti permette di proseguire l'indagine, considerando come l'essere morale si trovi nell'essere infinito e assoluto. Nel capitolo IX (*Dei termini delle relazioni nell'essere*) della stessa sezione IV, Rosmini offre una descrizione di come si concepisca la bontà nell'ente infinito. Dapprima, egli ricorda che «l'essenza nell'essere assoluto, essendo a pieno determinata dalla sua stessa infinità, è un *subietto* reale vivente e intelligente per sua propria natura»¹⁰⁵, e che «in virtù dell'atto naturale ed eterno dell'intelligenza, che è questo subietto, affermandosi, rende se stesso *oggetto* inteso, vogliam dire è *oggetto* inteso, nel quale c'è di conseguente lo stesso subietto reale vivente e intelligente come contenuto»¹⁰⁶. Con ciò, essendo perfettissimo quest'atto del soggetto, egli «al proprio oggetto cioè al se stesso conosciuto e affermato dee necessariamente comunicare, cioè aver sempre comunicata, la propria natura, salva la relazione d'affermante e d'affermato»¹⁰⁷. Dando luogo a quell'unità della *physis* o dell'*ousia*, nella distinzione delle persone-relazioni. Ma il reciproco comunicare di affermante ed affermato non è un fatto meramente intellettuale. Anzi, data la perfezione della soggettività infinita, l'atto intellettuale e quello amoroso non si distinguono e sono un solo atto di «Vita e Beatitudine»¹⁰⁸:

«L'Essere intelligente dunque ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato ed affermato ama infinitamente collo stesso atto d'amore l'Essere intelligente ed affermante in sé contemplato ed amato: e dissi collo stesso atto d'amore, perché il subietto amante è il medesimo, salve le due forme di contemplante ed

¹⁰⁵ *Ivi*, n. 1031.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ivi*, n. 1032.

affermente e di contemplato ed affermato. Ora come, sebbene l'intelligente e l'inteso differiscano per le relazioni, avendo una stessa natura, tuttavia non si può concepir l'uno senza supporre l'altro, onde sono coesistenti: così accade che non si può intendere l'essere amante senza supporre l'amato, né l'amato senza l'amante: ricomparendo qui lo stesso sintesismo: il quale dimostra le tre forme o modi di essere coeterni nell'Ente infinito. Come poi l'Essere intelligente e affermente col suo atto d'intelligenza e d'affermazione (atto che è lui stesso, l'essere stesso) penetra perfettamente tutto se stesso, onde rimane se stesso inteso e affermato: così l'Essere affermente e l'Essere affermato, che hanno un identico atto amoroso subiettivo con questo penetrano tutto il proprio unico essere, il quale tutto perciò è amato. Ma l'amante non potrebbe essere in un atto infinito se non fosse tutto amato: né sarebbe tutto amato, se nell'amato non ci fosse il subietto amante come amato. L'amato stesso dunque dee essere subietto, l'identico subietto amante, ma in altra forma o modo di essere cioè come amato»¹⁰⁹.

L'essere morale sussistente, in altri termini, è la persona dello Spirito Santo, il cui atto «finisce e perfeziona la stessa natura divina»¹¹⁰, avendo – continua Rosmini – due proprietà fondamentali. Anzitutto, Egli è la stessa «intelligenza pratica»¹¹¹ o la «perfettissima *appreziazione*»¹¹² del soggetto assoluto per l'oggetto assoluto, in quanto «il subietto intelligente fa se stesso obbietto della propria intelligenza: ond'avviene che l'unione tra l'obietto e il subietto riesca massima ed assoluta, perché c'è l'essere perfettamente identificato»¹¹³. Come se lo Spirito Santo fosse, *in primis*, lo stesso *apprezzare* del Padre. Ma, in secondo luogo, v'è «un atto ulteriore della volontà»¹¹⁴, perché il soggetto assoluto «ama così fattamente se stesso inteso ossia lo stesso oggetto, da pervadere con quest'atto amoroso perfettissimo tutto l'oggetto, cioè se stesso oggetto»¹¹⁵.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ivi*, n. 1033.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.* Laddove «accade che come coll'atto di perfetta intelligenza affermativa il subietto è divenuto tale che consta tutto di verità, così coll'atto amoroso il subietto medesimo nell'oggetto è pervenuto a

Poiché il Padre non si limita ad apprezzare, ma – radicalmente – dona tutto se stesso al Figlio, amandosi non più come se stesso, ma come Figlio, poiché quanto più entra in sé, tanto più va al di là di sé, trovando l'altro. Così, «tutta la natura divina essendo penetrata dall'amore consumato per modo che è un infinito atto d'amore di se stessa eternamente sussistente, consegue che la carità sia la forma ultima della moralità»¹¹⁶. E la moralità, in quanto procede identica dal Padre e dal Figlio, è lo Spirito Santo. Ma una tale carità, a seconda delle relazioni, si colora diversamente: considerata nel Padre, prende la forma della «beneficienza»¹¹⁷; considerata nel Figlio, prende la forma della «riconoscenza»¹¹⁸; considerata in se stessa, come Spirito Santo, prende la forma di «unione»¹¹⁹. La terza persona della Trinità, il morale sussistente, è, quindi, il *farsi bene* del Padre per il Figlio, il *farsi riconoscente* del Figlio per il Padre, e l'*essere uno* del Padre con il Figlio e del Figlio con il Padre¹²⁰.

Inoltre, è rimarchevole che Rosmini consideri questa dinamica trinitaria come ontologicamente costitutiva di qualsiasi atto morale. Nei passaggi segnalati, infatti, egli specifica che l'«apprezzazione» del Padre per il Figlio è l'amore primo e fondamentale, in quanto «ogni altra apprezzazione pratica [...] non può essere che una cotale imitazione di questa prima». Ma non solo, occorre aggiungere che «alla beneficenza, alla riconoscenza, all'unione amorosa del beneficiato e del riconoscente si riducono le tre

constare tutto d'amore» (*ibid.*). Tenendo sempre conto, comunque, che «l'atto amoroso è atto volontario che in Dio non è già successivo all'atto intellettivo con cui l'Essere subietto intende e intendendo pone come oggetto se stesso, ossia ha sempre inteso e ha sempre posto, ma coesistente e contemporaneo» (*ibid.*).

¹¹⁶ *Ivi*, 1034.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Per approfondire la riflessione rosminiana sullo Spirito Santo, cfr. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008 (il saggio si concentra, soprattutto, su due fondamentali opere teologiche: *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* e *l'Antropologia soprannaturale*).

categorie delle virtù che si manifestano in qualsivoglia ente finito: quindi l'origine ontologica d'ogni etica»¹²¹. Si noti bene: origine ontologica, non meramente teologica (come a ricordare, ancora una volta, la pertinenza del dato trinitario in filosofia). E da un'ontologia trinitaria non può che procedere, secondo quanto coerentemente afferma Rosmini, un'etica trinitaria, della quale avremo modo di discutere (cfr. *infra*, cap. III, 4.5.)¹²².

Assume fondamentale rilevanza, infine, segnalare un ulteriore dato – ispirato dalla riflessione sull'ente infinito – relativo alla nozione di essere morale. Rosmini, difatti, annota che «ogni moralità cominciante nell'atto apprezzativo continua in un atto amoroso ed efficace»¹²³. Nell'ente infinito, come abbiamo visto, apprezzazione e atto amoroso si distinguono solo logicamente e non realmente, poiché sono un unico atto. Nell'ente finito, invece, c'è una distinzione, poiché, come si evince dagli altri passi della *Teosofia*, il morale è anzitutto legame tra ideale e reale, e poi anche legame di reali, mediati dall'ideale. Ciò suggerisce che la forma morale non si compie quando la soggettività termina in un'idea astratta, ma quando termina nella soggettività, contemplata per via ideale.

Rosmini ha occasione di tornare sulla questione anche alla fine della sezione V del libro III (*Dell'ordine ontologico dei concetti astratti*). Qui, nel capitolo XII, egli torna a parlare della forma morale dell'essere, in quanto questa è un'«essenza terminativa»¹²⁴, e cioè un'entità predicabile, anche se predicabile del solo ente completo (Dio), o intelligente (l'essere umano), perché il morale richiede la libertà. In aggiunta a quanto

¹²¹ T, n. 1034.

¹²² Recentemente, Alberto Baggio ha ben evidenziato questa dinamica trinitaria dell'etica: cfr. A. BAGGIO, «L'origine ontologica di ogni etica». Il «pensiero forte» di Antonio Rosmini, in I. POMA (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Mocelliana, Brescia 2016, pp. 127-136.

¹²³ *Ivi*, n. 1033.

¹²⁴ *Ivi*, n. 1251.

precedentemente affermato, Rosmini attribuisce alla moralità il significato della santità, come a riconoscere la perfezione di chi vive in relazione e la stessa sacralità di tale vincolo unitivo:

«Dio dunque è ad un tempo principio e termine del Santo sussistente, cioè subietto ed essere nell'oggetto e però è anche Santo sussistente, trattandosi di principio e di termine attualissimi»¹²⁵.

Non vale altrettanto, però, per l'ente intelligente finito: infatti,

«l'uomo non è che subietto, e l'essere nell'oggetto non è lui, ma è un altro, che gli è mostrato: e l'essere gli è mostrato solo inizialmente e non compiutamente onde anche il subietto è unito a quest'essere iniziale per un atto iniziale che lo costituisce, e del resto trovasi in potenza tanto a conoscere più addentro l'essere quanto a riconoscerlo»¹²⁶.

La presenza dell'essere ideale costituisce la persona umana in quanto tale, consegnandole una infinita possibilità di conoscenza e, conseguentemente, di riconoscenza. Nell'ente infinito, invece, l'essere non è presente idealmente, ma come perfettamente sussistente:

«In Dio quest'Essere compiuto riconosciuto ed amato, è egli stesso subietto compiuto, cioè persona, ma nell'uomo trattandosi dell'essere iniziale, per astrazione divina, privo di subietto, quest'essere oggetto è *impersonale*»¹²⁷.

L'attributo dell'impersonalità, riferito all'oggetto presente alla mente dell'essere intelligente finito, è un elemento nuovo rispetto a quanto sinora si è mostrato. Torneremo su tale espressione rosminiana (cfr. *infra*, cap. IV, 5.1.), che può lasciare spazio ad equivoci (soprattutto quando viene incontrata nel movimento dell'inoggettivazione). Per ora, basta segnalare che l'impersonalità indica la mera idealità dell'oggetto presente

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, 1252.

alla mente, il quale non è persona, bensì, appunto, idealità indeterminata e possibile: oscura in se stessa, ma luminosa nel suo rendere visibile tutto ciò che può essere visibile. Ombra in sé, luce per altro: l'oggettività, originariamente, è presente così alla mente umana, la quale «posteriormente acquista la cognizione dell'esistenza delle persone, cioè di sé e d'altri enti intelligenti finiti»¹²⁸. Da qui, peraltro, segue un passaggio decisivo:

«Nell'uomo dunque comparisce l'essenza terminativa della moralità divisa in due serie: 1°. la prima abbraccia *essenze morali impersonali*, e tali sono gli oggetti in quanto manifestano un'esigenza morale, una morale amabilità, che formolati prendono il nome di *leggi morali*, e applicati al subietto di *doveri*, 2°. la seconda abbraccia delle *essenze morali personali*, e queste sono tutti quegli *atti ed abiti*, pei quali il subietto uomo ubbidisce all'esigenze morali degli obietti, ossia si conforma alle leggi, ossia adempisce i suoi doveri, i quali atti od abiti perfezionano moralmente il subietto uomo, che diventa *morale* per partecipazione, e adesione ad un altro»¹²⁹.

Viene ulteriormente illuminato, quindi, il senso in cui leggere l'essere morale. Certo, esso è il legame tra soggetto e oggetto, in quanto il reale si conforma alla legge dell'essere ideale. Tuttavia, si tratta di una prima dimensione del morale, che non può dimenticare la seconda: la legge, infatti, è – in se stessa – impersonale, e richiede di essere *via* per un incontro – attuale per gli abiti virtuosi – con un soggetto personale (lo

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.* Poco dopo, ricorre una riflessione analoga: «Tornando noi dunque a quell'essenza morale che all'uomo si riferisce, dicevamo, ch'ella è duplice poiché ella o è una *pura essenza morale oggettiva e impersonale*, ovvero una *forma subiettiva che perfeziona il subietto uomo*: la prima riceve il nome di *legge morale* e si predica di quelle proposizioni che esprimono morali obbligazioni ossia doveri: la seconda sono le *virtù morali* e gli *atti virtuosi*, e si predicano del subietto uomo, nel quale la moralità sussiste come un accidente di perfezione» (*ivi*, n. 1254). Dove l'espressione «accidente di perfezione» è usata per distinguere l'essenziale moralità presente in Dio da quella non essenziale, ma partecipata, presente nell'uomo.

stesso Io, l'altro da sé e Dio)¹³⁰. L'essere morale non può essere ridotto alla prima dimensione, ma deve considerarsi fino a questo compimento interpersonale, perché deve co-involgere un altro¹³¹.

Sempre nel libro III della *Teosofia*, nel capitolo III della VI sezione (*Delle cause*), si può rinvenire una definizione del morale analoga ad alcune altre già incontrate. Rosmini intende mostrare i *limiti* insiti nella considerazione delle tre forme categoriche, pensate come *materia*, ossia nel loro essere indeterminate e, però, determinabili¹³². Ebbene, la *materia ideale* – dice Rosmini – per se stessa non avrebbe alcuna limitazione (è infinita), e tuttavia è contenente un reale limitato (finito). In virtù di tale reale, quindi, «l'idea che lo contiene apparisce limitata per la relazione di contenente che ha con questo contenuto limitato. Essendo limitato il termine [reale] di questa relazione, anche il contenente è limitato»¹³³. Ma – ed è questo il punto che più ci interessa – come viene limitata la *materia morale*?

¹³⁰ Cfr. TCM, nn. 198-199. Qui, Rosmini descrive i tre momenti che caratterizzano l'unico atto morale: «stima, affetto, e opera esterna costituiscono una cosa sola, come uno è l'uomo: sono una azione morale, la quale ha come tre gradi, uscendo, per così dire, dall'uomo, e andando al suo termine con tre passi. Il primo passo è quello della stima adeguata, il secondo è quello dell'affetto seguace a questa stima, il terzo, che consuma l'azione morale, è quello dell'atto esteriore, che dal precedente affetto viene ingenerato». Così anche PS, nn. 1428-1430, dove viene anche specificato che l'atto morale, proiettando il soggetto fuori di sé, comporta un «dimenticare» (*ivi*, n. 1430) la propria soggettività (in questo senso, in effetti, si deve intendere l'impersonalità di cui *supra*); da qui, peraltro, scaturisce la «bella semplicità del giusto, consistendo questa pleclarissima dote in operare il bene senza pur volgere l'occhio agli stimoli soggettivi, come pure s'appalesa qui l'origine della *generosità*, della *magnanimità*, del *sacrificio*» (*ibid.*).

¹³¹ Nel *Principio supremo della Metodica*, Rosmini usa parole molto esplicite: «Or poi si noti bene: quando io parlai dell'amore che ha per oggetto l'idealità, non parlavo tuttavia d'un amore che escludesse la realtà. Se questo amore escludesse la realtà, sarebbe un amore incipiente più tosto che formato: esso è l'amore *platonico*, e che non ha luogo ne' bambini e né pure nel popolo: ma solo ne' filosofi naturali che giungono alle idee, ma non possono trapassarle, ossia compierle» (*Princ. Supr. Metod.*, n. 240).

¹³² Cfr. T, n. 1294: lo stesso essere indeterminato «è appunto ciò che fu chiamato *materia* in un senso universale. Ottenuto questo concetto di materia, cioè un concetto che rappresenta al pensiero un'essenza indeterminata, allora si ha ciò che può esser determinato, ossia un determinabile. E perché certi *limiti* hanno natura di determinazioni, si ha nella mente ciò che può ricevere i limiti, limiti di varie sorte, anzi tutti i limiti possibili». È interessante sottolineare che, secondo Rosmini, la matrice filosofica di questa concezione della *materia* e del *limite* sia da ricercare, anche se presente in modo confuso, nelle nozioni pitagoriche di ἄπειρον e di πέρας.

¹³³ *Ivi*, n. 1296.

«La natura dell'essenza morale – risponde Rosmini – giace “in un atto del reale, cioè nell'atto volitivo del subietto reale, per qual atto il reale aderisce, cioè vuole, ama, il reale in tutta la sua totalità conosciuto nell'idea”. Essendo necessario, che l'oggetto acciocché sia morale, contenga in sé la *totalità* del reale, vedesi, che l'atto dalla parte dell'oggetto in cui dee terminare, per esser morale è sempre illimitato, ma può essere illimitato com'è illimitata la *materia*, o può essere illimitato com'è illimitata la materia determinata dalla mente colla forma dell'infinità, cioè Dio, ovvero com'è illimitato Dio percepito. L'illimitazione della materia è un'illuminazione virtuale, e la *virtualità* è ella stessa un modo di limitazione. Di più, il concetto stesso di Dio, quale può l'uomo averlo per natura, mediante determinazioni logiche ritiene della virtualità»¹³⁴.

Se dunque si cerca di comprendere la limitazione morale, occorre considerare la virtualità dell'essere ideale. Perché il reale, desiderando unirsi alla totalità dell'essere, non ha alcuna possibilità di comprenderlo totalmente, se non in maniera virtuale. Questa, conclude Rosmini, è una prima limitazione del morale, il quale – oltre a ciò – subisce anche una seconda limitazione, dovuta all'imperfezione dell'atto amativo dell'essere reale¹³⁵. Al di là di questi elementi, però, è significativo tornare a considerare la definizione di morale. Non sfugga, infatti, che l'amore dell'essere reale non ha preso di mira l'ideale *qua talis*, ma il reale conosciuto nell'ideale: l'atto volitivo del reale ama il reale conosciuto nell'idea.

Sempre nel libro III della *Teosofia*, ma all'interno del capitolo V (*Dottrina della causa in universale dedotta come corollario dalla natura della prima causa*), troviamo alcuni paragrafi dedicati alla *perfezione morale*, considerata come *causa finale* della natura umana. Rosmini sostiene che la perfezione morale è la perfezione della volontà – quale elemento distintivo della persona – e che essa si dirige verso un doppio fine:

¹³⁴ *Ivi*, n. 1297.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*: «I limiti dunque di questa materia morale sono que' due, che a lei provengono dal subietto reale, e dalla materia ideale: com'ella consiste in una relazione che è pe' suoi due estremi, così anche i suoi limiti, sono i limiti di questi: la *virtualità*, che è il limite proprio della materia, e la *quantità dell'atto subiettivo*, che è un de' limiti dell'essenza reale».

«1.° col *divino*, se si tratta di morale naturale, essendo una unione coll'essere per via di perfetta e universale ricognizione, il quale essere è *divino*; 2.° con Dio stesso se si tratta di morale soprannaturale, che è la morale al tutto compiuta: nell'uno e nell'altro caso è un'unione con una natura diversa dalla natura subiettiva dell'uomo»¹³⁶.

Divino e Dio sono i due fini dell'azione morale, in quanto il soggetto – per essere morale – deve uscire da se stesso. Ma tale uscire lo può portare semplicemente nell'essere ideale (*divino*), oppure nell'essere reale assoluto (Dio), anche se non per le proprie forze, ma per un intervento di grazia soprannaturale. Si tratta di uno di quei passaggi nei quali Rosmini sembra limitare l'essere morale a mero legame di un reale con l'ideale (nel caso di unione col divino), mentre lascia pieno compimento al morale nell'incontro del reale uomo con il reale Dio¹³⁷.

Alla base della distinzione tra divino e Dio si trova anche quella relativa alla morale imperfetta e morale perfetta. Il libro V, infatti, dedicato alla dialettica, contiene un capitolo, il XLIII (*Classificazione delle relazioni*), che propone la questione, tornando a domandare come sia possibile che l'essere reale finito inabiti nel morale. Rosmini, in prima battuta, ricorda che il soggetto intelligente finito non partecipa immediatamente dell'essere morale, ma è disposto – in virtù dell'organismo dell'essere – a divenire tale:

«Per natura adunque il soggetto intellettuale finito non inabita nell'essere morale, perciò egli non è ancor morale, e non ha che la sola disposizione a divenir cotale. Ma quando percepiti i reali finiti egli aderisce loro distribuendo la sua attività soggettiva, quando in questo lavoro giugne a sentire l'obbligazione morale, se egli pone a questa la sua suprema affezione, egli aderisce virtualmente all'essere morale. Vi aderisce però ancora solo virtualmente, poiché la sua attività affettuosa non ha per oggetto che la legge obbligatoria, la quale altro non è che l'essere morale virtualmente conosciuto»¹³⁸.

¹³⁶ *Ivi*, n. 1390.

¹³⁷ Si veda, al riguardo, anche IVG, pp. 216-219.

¹³⁸ T, n. 1944.

Si noti: l'adesione alla legge è successiva all'incontro con i reali finiti. Se così non avvenisse, il soggetto non potrebbe arrivare a cogliere l'obbligo morale. Con ciò, l'incontro intersoggettivo è concepito come il presupposto del prendere coscienza della legge¹³⁹. Il che non significa che la legge sia costruita in tale rapporto, ma che essa è

¹³⁹ Il fatto è messo bene in evidenza anche nelle opere pedagogiche. Si veda, ad esempio, *Princ. Supr. Metod.*, nn. 395-397: «Che un essere intelligente al primo percepire e conoscere un altro essere intelligente si ralleghi e si attui alla stima ed alla benevolenza verso di quello; questa è certamente cosa morale. Che un essere intelligente del pari, in cui questa stima e questa affezione è nata, inchini e si pieghi a uniformar se stesso ai sentimenti, ai pensieri, ed alle volontà di un altro essere intelligente, tosto che venga a conoscere questi sentimenti, pensieri e volontà; anche questa è cosa tutta morale: perocché morale è ogni atto, che faccia una volontà intellettiva verso un essere del pari intellettuale. Ma la moralità in questo primo suo stadio, sebbene cosa buona per sé, ella è tuttavia spontanea e non libera [...]. Ma si muta interamente la cosa, quando il fanciullo non potendo uniformarsi contemporaneamente a due volontà intelligenti contrarie fra loro, deve scegliere la più degna fra di esse e a quella tenersi. [...] Questa scelta può certamente esser fatta dalla natura, mediante la spontaneità [...] ma per qualunque duri, deve finalmente spuntare quel momento, nel quale non si tratterà più di un'affezione ricevuta, ma di un'apprezzazione di enti intellettivi, massime dopo che in virtù del linguaggio si poterono astrarre dagli enti le nozioni espresse colle parole buono, bello ecc., bontà e bellezza ecc. Questi astratti sono necessari a poter giungere a formare tra due o più enti un vero paragone, e rilevare quale di essi abbia più di dignità morale [...]. Quando da prima il fanciullo è pervenuto a giudicare gli enti in questo modo, egli è chiaro, che gli enti stessi, e le loro azioni su di lui, hanno cessato di essere la sua suprema norma morale: perocché egli si è formato già una norma più elevata, colla quale egli giudica gli enti stessi e le loro azioni. Questa norma è appunto la nozione astratta della bontà della bellezza ecc., in una parola, della dignità dell'ente. [...] Nel primo stadio morale del fanciullo la norma ossia la legge non aveva ancora un'esistenza a sé; ma era immedesimata cogli enti, verso i quali la morale si esercita. Nel secondo stadio, una cotal legge esiste indipendentemente dagli enti, oggetti della moralità: esiste nel mondo ideale, nel mondo delle possibilità: quando anco nessun ente sussistesse, la norma di cui parliamo si concepirebbe egualmente come necessaria, eterna, riferentesi a degli enti possibili pure eterni, senza alcun bisogno di enti reali». Cfr. anche FD, v. 27, pp. 115-117; e PSM, pp. 134-140, dove sono presenti delle argomentazioni analoghe, ma sviluppate all'interno della categoria del *riconoscimento*.

scoperta solo nell'intersoggettività¹⁴⁰. Inoltre, l'incontro con un altro soggetto è decisivo anche per il compimento del discorso morale¹⁴¹. Rosmini, difatti, segnala che l'adesione alla legge genera un vincolo morale solo virtuale, e non pieno ed attuale. Quest'ultimo, piuttosto, viene a concretizzarsi quanto più esprime una relazione tra due reali, mediati dalla legge dell'ideale:

«Questa adesione [alla legge ideale] non è dunque un inabitare nell'essere morale se non virtualmente. Un passo che lo avvicina di più a quest'essere è quello della religione naturale, poiché conosciuta l'esistenza dell'essere supremo, prestandogli la dovuta adorazione ed onoranza come a principio, signore di tutte le cose già aderisce all'essere mo-

¹⁴⁰ Rosmini, in altri termini, lo affermava anche nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*: «essendo [l'uomo] in società con esseri simili a sé, s'accorge, che quelle stesse cose che ha giudicate beni a sé, quelle stesse sono beni anche agli esseri che sono fatti interamente siccome lui. Qui si rivela un ordine più sublime di tutti quelli che ha conosciuti finora, l'ordine morale. Egli si accorge ben tosto, che se vuol rendersi contento e felice, non dee farlo con render miseri gli altri; anzi dee procurare la felicità degli altri, come la propria. Qual lume gli parla nell'animo un linguaggio così sublime? [...] Questa legge, che viene rivelata nell'anima sua insieme alla cognizione dell'esistenza de' suoi simili, gli si discopre mediante la facoltà che egli ha di stimare e valutare le cose tutto oggettivamente, di stimarle per quello che sono [...]» (ASSM, nn. 560-561). La legge, si osservi bene, si scopre nella relazione con gli altri. Ciò, come è stato notato, è pienamente visibile anche nella concezione rosminiana del diritto, la quale – com'è noto – è fortemente intrecciata con la dimensione morale: «il concetto rosminiano di diritto include una dimensione *relazionale*, interpersonale: il diritto presuppone un'attività personale, un agire, un iniziare consapevole e libero, ma perché possa esservi un'attività personale, la persona stessa ha da essere inserita in un universo comunicativo di più soggetti, di più persone» (M. NICOLETTI – F. GHIA, *Introduzione*, in FD, v. 27, p. 29).

¹⁴¹ In altra forma, nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Rosmini – per esprimere l'importanza dell'incontro con la reale alterità – distingue due principi formali della morale: uno negativo, l'altro positivo. Il primo specifica che «suprema di tutte le leggi è l'essere ideale, lume della nostra intelligenza; e il primo imperativo diviene il seguente: *Conformati colla tua volontà all'essere ideale, o sia al lume della ragione*» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 181). Il secondo, invece, riguarda la «concezion[e] degli enti» e si riassume «in questo universale imperativo: *Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di sua entità da te direttamente in esso concepito*» (*ibid.*). Più avanti, Rosmini spiega che il primo principio morale è negativo, perché «non viene indicata la *qualità morale* degli oggetti, ma solo il *mezzo* col quale essa qualità si conosce» (*ivi*, p. 318); il secondo, invece, è positivo, poiché «esprime *positivamente* la *qualità morale* degli oggetti, perocché dice che cos'è questa qualità (il rispetto che esige l'essere), non si contenta più d'indicarla come cosa incognita» (*ibid.*). E, aggiunge Rosmini, «manifesto è, che un *principio positivo* è più perfetto è più pieno del *negativo*. [...] Il *principio positivo* adunque ha un prezzo infinitamente maggiore del *negativo*: [...] il negativo mostra la via del luogo dove si dee giungere, ma il principio positivo è il luogo stesso, termine del cammino» (*ivi*, pp. 318-319). Se il morale si riducesse alla relazione del reale con l'ideale, saremmo ancora in presenza di un morale negativo, che non ha incontrato l'altro. Se il morale è, invece, la relazione di un reale con un reale, mediato dall'ideale, allora abbiamo un morale positivo e pieno, perché l'incontro con l'alterità è avvenuto: il soggetto è proiettato fuori di sé nel "luogo stesso" dell'altro soggetto.

rale non solo come a legge obbligante ma ben anco come a legislatore. Tuttavia non inabitata ancora attualmente nell'essere morale, poiché non può conoscere quest'essere che negativamente senza intuizione né percezione. Onde la morale naturale rimane sempre imperfetta, mancando la vera e attuale inabitazione nell'essere morale, che si trova soltanto nell'ordine soprannaturale: ella è una disposizione e una cotale tendenza a un incognito bene, un voto dell'anima verso alla regione celeste altissima ed alla natura inarrivabile»¹⁴².

L'adesione o la conformazione alla legge (legame di reale e ideale) annuncia l'avvento di una morale naturale e ancora imperfetta. Quand'anche giungesse a concepire razionalmente una soggettività legislatrice, essa non figurerebbe l'incontro di reciproca inabitazione con il reale che Dio è. Solo a questo livello soprannaturale, realizzato quando Dio fa il suo ingresso – per sua iniziativa – nella storia dell'uomo, si instaura la perfezione del morale. Qui, non soltanto il reale uomo incontra il reale Dio, ma anche Dio rende partecipe di sé l'uomo¹⁴³: quindi, assistiamo al compimento della moralità nel dischiudersi della reciprocità interpersonale, anche se – in queste ultime pagine – essa viene messa a tema come reciprocità tra la persona umana e il Dio personale. In altri luoghi, però, come nella *Filosofia del diritto*, il vincolo morale diventa esplicitamente la reciprocità interpersonale tra due o più esseri umani, e non solo nel caso dell'unione coniugale¹⁴⁴, ma – ancor prima – nelle varie possibilità di unione reciproca che danno luogo alle diverse forme di società:

«siccome tutti gli uomini hanno in comune la notizia dell'essere, così hanno comune l'amore del medesimo; e poiché l'essere amato è bene a chi l'ama, così tutti gli uomini hanno un medesimo primo bene per oggetto di questa loro nativa affezione. Così

¹⁴² T, n. 1944.

¹⁴³ Il fatto, come si vedrà, è ancora più esplicito nelle pagine dedicate all'inoggettivazione (cfr. *infra*, cap. IV, 4.3.).

¹⁴⁴ Cfr. FD, v. 28/A, nn. 995-1067.

si forma [...] una incipiente società divina fra tutti gli uomini: divina, perché è divino il vincolo che la forma, la luce della verità»¹⁴⁵.

Si conferma, pertanto, la condizione di *via* che caratterizza l'essere ideale, come quel primo bene che vincola tra loro le soggettività, quand'esse, in esso, si amano: «questa *comunione* è ciò che lega le volontà, e che le unifica, volendo esse tutte quella comunione e solidarietà»¹⁴⁶. L'ideale, inoltre, in quanto esprime la comunione delle soggettività, comprova la propria terzietà nel contesto di qualsiasi relazione, la quale è sempre tra due enti, o due entità, e il *locus* terzo che permette, ma anche compie (poiché ne è il fine e il frutto), il loro incontro. Tuttavia, come suggerisce Rosmini nel precedente passaggio della *Teosofia*, finché l'ideale non è reale, e cioè finché il divino (impersonale) non è Dio (personale), il vincolo morale non raggiunge la sua ultima perfezione¹⁴⁷.

2.2. *Moralità e interpersonalità*

L'indagine sinora svolta ha cercato di illuminare la nozione di essere morale, tentando di mostrarne la rilevanza per la dimensione intersoggettiva. Ora, giunti a questo punto della trattazione, potremmo dunque domandare sotto quali profili la terza forma dell'essere ha (o non ha) coinvolto tale dimensione.

1. In primo luogo, si deve osservare che, quando il morale assume il suo significato teologico, esso esprime la *koinonia* del Padre col Figlio e del Figlio col Padre. In questa sede, il morale esprime esattamente la reciprocità interpersonale delle persone

¹⁴⁵ *Ivi*, n. 1001.

¹⁴⁶ FD, v. 28, n. 37. Queste pagine, secondo quanto annota lo stesso Rosmini, dipendono anche dagli scritti politici, e soprattutto da *La Società e il suo fine*.

¹⁴⁷ A quanto mi consta, Rosmini esprime chiaramente questo passaggio – della relazione come terzo non solo impersonale, ma personale – quando riflette sull'unione coniugale e sulla cosiddetta società teocratica (la Chiesa). Sull'unione coniugale, cfr. *infra*, cap. IV, 6.2. Per la società teocratica, cfr. A. BAGGIO, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2016, in particolare capp. 5-6.

divine, la loro *pericorese*. Di più ancora, questa stessa reciprocità è la persona assoluta, lo Spirito Santo, che ha come propria missione l'unità, nella distinzione, delle altre due persone assolute.

2. Sul piano ontologico, Rosmini descrive la forma morale come il vincolo di reale e ideale, ossia come l'espressione del perpetuo comunicare di una forma con l'altra. Così posta, la terza forma non sembra coinvolgere il movimento di una soggettività verso un'altra soggettività. Di concerto, tuttavia, e sostanzialmente nei medesimi contesti, egli afferma che l'essere morale è l'unione di un reale con se stesso o con altro, mediato dall'ideale. Da questa seconda angolatura, che accompagna diffusamente la precedente, la forma morale esprime la circolarità e la relazione della soggettività a se stessa, e segnala un evento intrapersonale, ma, quando dice una relazione con altro da sé, allora essa diventa un evento interpersonale, nel senso che la soggettività esce da sé per incontrare un altro, veduto nell'oggetto ideale. Si noti, peraltro, che, in questa declinazione del morale, l'evento è interpersonale, ma non esprime ancora la *reciprocità* interpersonale, perché nulla dice del movimento dell'altro soggetto, il quale, a sua volta, esce da sé per incontrare quell'uno che per primo aveva condotto se stesso presso di lui¹⁴⁸. Occorre segnalare, però, che quest'ultima affermazione non sempre è vera. Difatti, quando il vincolo morale tra i due reali riguarda Dio e l'uomo, allora Rosmini non esita a dire che all'incontro dell'uomo con Dio risponde anche un incontro di Dio con l'uomo. In tal senso, quindi, si dischiude nuovamente una forma di reciprocità interpersonale, la quale coinvolge il reale uomo e il reale Dio¹⁴⁹, proiettando l'uomo nell'intimo di Dio e Dio nell'intimo dell'uomo, in un rapporto di vicendevole inabitazione.

¹⁴⁸ In ogni caso, vedremo che Rosmini riflette e articola – nelle pagine dedicate all'inoggettivazione – una forma di reciprocità che non contempla la risposta dell'altro, ma piuttosto riguarda la soggettività che in quest'altro inabita. Secondo il pensatore trentino, quindi, v'è una forma di reciprocità nell'essere, anche nell'assenza della risposta dell'altro (cfr. *infra*, cap. IV, 5.2.).

¹⁴⁹ Come in parte abbiamo già visto nel primo capitolo, e come più oltre vedremo, tale reciprocità giunge al suo culmine nell'essere *in Cristo*, ossia nella mediazione dell'uomo-Dio.

E, tuttavia, v'è di più. Infatti, anche se non sembra che una simile operazione sia rinvenibile nelle pagine della *Teosofia*, Rosmini annuncia una realizzazione del vincolo morale anche quando questo si instaura nella reciprocità interpersonale, mediata dalla terzietà ideale (o da Dio stesso, quando il vincolo morale è perfetto), tra due o più soggetti che uniscono consapevolmente le loro libertà verso un medesimo fine (pensiamo, in particolare, alle riflessioni – sulle quali torneremo, cfr. *infra*, cap. IV, 6.2. – contenute nella *Filosofia del diritto*).

3. Se dal piano ontologico ci si sposta, poi, verso quello antropologico (in parte già toccato parlando dell'essere-persona), allora la reciprocità interpersonale – intesa come la relazione vicendevole tra due o più soggetti intelligenti finiti – assume un'ulteriore sfumatura. Essa, infatti, è la condizione di possibilità della scoperta della dimensione ideale: senza l'incontro con l'altro, come avremo modo di mostrare ulteriormente, l'essere umano non è in grado di sviluppare quella riflessività che gli permette di “elevarsi” dal mondo meramente reale, per scoprirsi fondato in quell'essere che è anche il suo bene più prezioso e, in chiave morale, la norma del suo agire, ossia la *via* che permette la trascendenza di sé, verticale e orizzontale. La soggettività, affinché possa incontrare se stessa e l'a/Altro, necessita di passare dalla *via* ideale, la quale si scopre in una relazione di reciprocità interpersonale.

Rileggendo i tre punti sopra elencati, si viene a riassumere – *de facto* – la riflessione rosminiana, fin qui condotta, sull'essere morale. L'ipotesi di partenza era quella di mostrare una certa rilevanza dell'istanza intersoggettiva nella nozione di essere morale, inteso come vincolo, legame, relazione non solo di ideale e reale, bensì anche di reali/soggetti, mediati dall'ideale. A ben vedere, al termine di questo capitolo, si deve concludere che tale istanza non solo è viva e presente, ma che i testi rosminiani sono percorsi, sostanzialmente ovunque e da cima a fondo, dalla tensione ad un compimento del discorso morale verso una reciprocità interpersonale, aperta all'ingresso di Dio nella storia. Alcuni passaggi della *Teosofia*, a tal proposito, sono illuminanti, poiché

specificano che l'originario sintesi del essere riguarda la natura di tutte le cose, considerate non solo singolarmente, ma anche nella loro relazione reciproca:

«tutte le nature delle cose sono connesse, e fra loro inanellate, l'una chiama l'altra, l'una all'altra si continua e si appoggia, e reciprocamente si sorreggono: quindi la mirabile unità del tutto senza alcuna confusione delle parti, quindi ancora l'armonia e la consonanza di queste che dagli stessi intimi visceri dell'essere esce e risuona: la base altissima delle quali necessarie attinenze ed essenziali relazioni degli enti giace nell'originario sintesi delle tre forme categoriche, nelle quali l'essere uno, è medesimamente ancora trino»¹⁵⁰.

Nelle pagine conclusive dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, quando Rosmini riflette sul nesso tra il bene morale e la felicità, egli osserva che, per comprendere al meglio come la ricerca del bene non sia contraria alla vita felice, occorre guardare alla reciprocità delle intelligenze, unite nella ricerca del bene:

«tutti gli esseri intelligenti, che sono gli esseri che hanno ragion di fini, e ne' quali e fra' quali nasce il bene morale, sono ordinati a stimarsi per quel che sono scambievolmente ed amarsi, e colla cognizione e coll'amore comunicare se stessi altrui mutuamente: e in questa comunicazione delle intelligenze fra loro, e in questo amore universale sta

¹⁵⁰ T, n. 2188. Il passo è inserito appena prima di entrare nella discussione di una sentenza di Giordano Bruno, secondo cui «ogni cosa [è] legata più col tutto che colla forma propria» (*ivi*, n. 2190). Rosmini è convinto che una tale affermazione sia «nobilissima» (*ibid.*), sebbene debba essere correttamente intesa. Almeno in ragione di due motivi, infatti, non è necessario leggerla in senso panteistico (come vorrebbe Bruno): poiché «in prima ciò che è legato è distinto; il legame suppone pluralità di cose. In secondo luogo basta chiarire in che consista quel legame strettissimo, acciocché appaia che per esso gli enti non si confondono in uno» (*ibid.*). Ebbene, dopo alcuni ragionamenti, Rosmini spiega le «il primo inizio dell'ente stesso» è la sua possibilità, «laddove la forma e la materia sono componenti che alla possibilità succedono» (*ibid.*). Infatti, benché nell'ente possibilità e forma coincidano, si può dire che «la necessità della possibilità è anteriore» alla forma, perché la forma è sempre una forma possibile. Così, «poiché la possibilità nel primo suo fonte è l'essere universale che contiene il tutto; perciò non è alieno dal vero il dire che le cose sieno più legate col tutto che colla propria forma» (*ibid.*). Di passaggio, si noti anche che proprio «il legame ontologico delle cose tra loro è quello che rende la teosofia una scienza sola e non la lascia partire in più» (*ivi*, n. 2191). L'ontologica ed essenziale relazione reciproca delle cose tra loro è anche a fondamento dell'unità del sapere: si veda, in proposito, il recente lavoro di L. CATUOGNO, *Restaurare l'unità del sapere. L'istanza transdisciplinare negli scritti di Antonio Rosmini*, Tesi di dottorato discussa presso l'Istituto Universitario Sophia (FI) nel 2017; cfr. anche P. PAGANI, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. BELLELLI – G. GABBI, *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 123-177; e P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, cit.

l'esser felice; che non è altro che un godere di tutta la pienezza dell'essere, pienezza che ha sede e consumazione nella prima intelligenza, nell'intelligenza infinita, in Dio»¹⁵¹.

Nelle pagine della *Filosofia del diritto* e in *La Società ed il suo fine*, Rosmini non manca di sottolineare la tensione all'unità dell'intero genere umano, implicata dallo stesso dinamismo dell'essere morale, il quale, inteso proprio come vincolo societario, tende a non escludere e, anzi, ad aprirsi a tutti gli enti intelligenti, fino a diventare la «città comune degli Dei e degli uomini»¹⁵². Laddove tale affermazione, che Rosmini prende in prestito da Cicerone¹⁵³, viene ricompresa cristianamente, ossia trinitariamente, poiché, nella logica sintesistica, in una tale moralità sociale tutti sono uno, ma essendo ciascuno se stesso.

Anche alla luce di queste ultime riflessioni, potremmo chiederci se è davvero possibile pensare l'essere morale senza tenere debito conto della sua dimensione interpersonale. Essa, a ben vedere, non è un elemento aggiuntivo e discrezionale, bensì costitutivo e, per alcuni aspetti, determinante. Certo, Rosmini – in fondo – non è così esplicito sulla questione, la quale, per di più, non sembra esattamente al centro dei suoi interessi teoretici, i quali dipendono da un contesto storico e da un'esperienza esistenziale che non sono le nostre. Tuttavia, tale dimensione è fortemente presente e, come continueremo a mostrare, svolge un ruolo assai significativo nella riflessione morale,

¹⁵¹ ASSM, n. 894. Dove si prosegue, ricordando che il virtuoso (come la figura del sapiente), in quanto è tale, vive in comunione con tutto ciò che è: «Il virtuoso adunque contribuisce, quant'è da sé, all'unione e alla comunicazione intima degli esseri fra loro, ed alla felicità di tutti. Egli è dunque giusto e conveniente, ch'egli partecipi da parte sua della beatitudine e della perfezione del tutto, di cui si fa autore, ricambiato dal tutto, a cui egli così aderisce, di amore, di comunione, di gaudio» (*ibid.*). Infine, Rosmini conclude: «Per questo atto [della libertà] l'uomo *merita*: egli si unisce di proprio moto a tutti gli enti, al fonte degli enti, gli ama tutti, e da tutti riscuote amore, trasfonde in tutti se stesso, e tutti si trasfondono in lui: rallarga allora i proprj suoi limiti, completa la sua natura angusta e deficiente: non fruisce più solo di sé, minima particella dell'essere, ma fruisce di tutte l'entità, e nel mare dell'essere essenziale trova e riceve la propria felicità, una felicità morale che non può più disvolere, un bene che non può perdere: questo è il fine dell'uomo, l'altissimo fine della *persona*, e conseguentemente della natura umana: e questa comunicazione, questa società mutua degli enti coll'ente e tra sé, è il fine dell'universo» (*ivi*, n. 906).

¹⁵² *Soc. fin.*, p. 139.

¹⁵³ Cfr. CICERONE, *De legibus libri tres*, lib. I, cap. VII, par. 23: «Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum exstimanda est».

permettendole una organicità e una sistematicità complessive, le quali, in assenza della dovuta considerazione della tensione interpersonale, risultano – alla fine – difficilmente riscontrabili, o almeno non perfettamente giustificate¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Si veda, in proposito, quanto sosterremo *infra*, cap. IV, 5.2.

CAPITOLO III

TRA TRADIZIONE E MODERNITÀ

1. *L'itinerario*

La ricerca sulle fonti del pensiero di Rosmini vanta un considerevole numero di studi, i quali, soprattutto da un punto di vista complessivo, hanno messo in luce le diverse correnti filosofiche ed il vastissimo numero di autori che intervengono nella formazione del suo pensiero¹. L'obiettivo del presente capitolo non è quindi quello di

¹ Cfr., anzitutto, il seguente numero della «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), il quale contiene alcuni preziosi saggi: B. SALMONA, *La Sacra Scrittura come fonte di Rosmini*, pp. 301-371; M. BETTETINI – A. PERATONER, *Linee per uno studio delle fonti patristiche nelle opere di Rosmini*, pp. 483-519; P. GOMARASCA, *Le fonti illuministiche francesi nel pensiero di Rosmini*, pp. 521-569. A partire da quel volume della Rivista Rosminiana, altri saggi sono andati a comporre le seguenti monografie: G. MESSINA, *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999; C.M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016. Con particolare riferimento alla filosofia antica, e soprattutto a Platone, cfr., tra le numerosissime ricerche, i già citati BERTI, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di Rosmini*, cit., e TADINI, *Il Platone di Rosmini*, cit. Si veda, inoltre, G. GOGGI, *Il «Timeo» nella interpretazione di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», C (1/2006), pp. 17-45; ID., *Aristotele, Rosmini e la struttura del νοῦς*, Cafoscarina, Venezia 2006; R. LI VOLSI, *Sull'Uno e la Diade. La seconda ipotesi del Parmenide di Platone nel «Saggio storico-critico sulle categorie»*, in «Rivista rosminiana», (1/2005), pp. 41-71; ID., *L'iperuranio platonico nel «Del divino nella natura» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», C (3/2006), pp. 271-284; ID., *L'idea platonica del Bene nell'«Introduzione alla filosofia» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», CIX (1-2/2015), pp. 55-72; ID., *L'idea platonica del Bene nell'«Introduzione alla filosofia» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», CX (1-2/2016), pp. 61-78; M.A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996; M.F. SCIACCA, *Problemi di filosofia*, Perrella, Roma 1941; G. REALE, *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele in «Aristotele esposto ed esaminato» di Antonio Rosmini*, in U. MURATORE (a cura di), *Rosmini e la domanda di Dio tra ragione e religione*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998, pp. 173-189. Con particolare riferimento alle fonti patristiche e medievali, cfr. QUACQUARELLI, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, cit.; ID., *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991; M.F. SCIACCA, *Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949; F. BELLELLI (a cura di), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, «Divus Thomas», CXIV (2011), ESD, Bologna 2011 (numero monografico, i cui saggi ruotano intorno al rapporto tra Tommaso e Rosmini); F. PERCIALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003; ID., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, cit.; S. MUSCOLINO, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Renzo e Rean Mazzoni Editori, Palermo 2003; SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit.; G. BONAFEDE, *Rosmini e la scolastica*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963. La bibliografia rosminiana contiene un'innomerevole quantità di ricerche anche sul pensiero moderno (per quanto riguarda l'idealismo, si dirà più oltre): per una visione d'insieme, cfr. i saggi contenuti in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997; G. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini e l'Illuminismo*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1988; ID. (a cura di), *Rosmini e la cultura*

portare alla luce la totalità degli autori che, in generale, hanno contribuito a riflettere sulla forma morale dell'essere; piuttosto, senza pretesa di esaustività, esso consiste nella ricerca di quei confronti che – tra gli altri – paiono dare le coordinate principali per leggere adeguatamente l'essere morale in relazione alla sua dimensione interpersonale. I “filtri” che hanno guidato l'andamento della nostra ricerca sono, pertanto, due: i riferimenti rosminiani che riguardano (1) l'ambito del morale, e – più precisamente – (2) quelli che rinviano, in vario modo, alla sua declinazione in chiave interpersonale. Come testi principali, è sembrato particolarmente opportuno prendere come punto di partenza i *Principi della scienza morale* e la *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (senza per questo non attingere, quando necessario, ad altre opere rosminiane)², in quanto luoghi privilegiati – soprattutto il secondo – di un confronto storico-critico col passato, messo in atto dallo stesso Rosmini negli anni Trenta dell'Ottocento³. Per quanto riguarda Fichte, invece, è parso opportuno – dato che il confronto con lui raggiunge piena maturazione più avanti – avere come riferimenti principali il *Saggio storico-critico sulle categorie* e la *Teosofia*.

della Rivoluzione francese, Edizioni Rosminiane, Stresa 1990; M.F. SCIACCA, *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano 1964.

² Per una prima e autorevole interpretazione di questo testo, si veda M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999⁷, in particolare pp. 163-174: «La *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, tra le opere morali, dopo i *Principi [della morale]*, è la più significativa del Rosmini per sistematicità e vigore speculativo» (ivi, p. 163).

³ Di passaggio, si consideri che la *Storia comparativa e critica* ricorre, senza tener conto della letteratura critica, a circa un'ottantina di pensatori della storia della filosofia, dall'antichità fino all'Ottocento. Non è di poco conto, inoltre, tener presente che Rosmini si lascia ispirare anche da alcune opere tedesche, che via via utilizza: «L'Allemagna – egli afferma – ricca in ogni genere di opere filosofiche possiede anco non poche storie o sposizioni de' sistemi morali. [...] Dopo l'Allemagna, l'Inghilterra è quella che più abbonda in questa parte di storie della filosofia» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 232). Rosmini cita e mostra di essere a conoscenza di C. GARVE, *Ueber der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, Breslau 1798; G. DREVES, *Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit*, 2 voll., Leipzig 1798; J.G.C. KIESEWETTER, *Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie*, Berlin 1790; G. HEINRICH, *Kritik Versuch über den ersten Grundsatz der Sittenlehre*, Leipzig 1799; S. MUTSCHELLE, *Ueber das Sittliche Gut*, München 1788; C.G. FÜRSTENAU, *Beurtheilung der neuesten Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität und Sittenlehre*, Bremen 1795; K.C.E. SCHMID, *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1802⁴. Per quanto riguarda il pensiero stoico, oltre a Garve, assume una certa importanza un testo di PEDRO DE VALENCIA, *Academia, sive de iudicio erga verum, ex ipsis primis fontibus, apud Viduam et Joannem Moretum*, 1596.

Prima di procedere oltre, è utile rilevare ancora qualche elemento che aiuti a comprendere meglio l'iniziativa di Rosmini. Il suo approccio, infatti, non pare avere l'immediato interesse all'accuratezza e alla precisione dal punto di vista storico-filosofico. Gli autori vengono presentati, valutati e criticati alla luce della propria posizione filosofica, la quale non di rado viene anche contrapposta a quella degli altri pensatori: si tratta di un confronto eminentemente teoretico, non storico-filosofico. Un ulteriore aspetto da tenere in considerazione riguarda l'atteggiamento polemico, e talvolta aspro, della discussione: da un lato, esso rientra nello stile tipico dell'epoca; dall'altro, tuttavia, non si deve dimenticare che i filosofi con cui dialoga Rosmini, talvolta, non erano visti di buon occhio, per usare un eufemismo, dalle gerarchie cattoliche (non si dimentichi che Kant, ad esempio, era stato inserito nell'*Index Librorum Prohibitorum* e anche due opere rosminiane, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*, ricevono la stessa condanna nel 1849). Questo fatto poteva non essere del tutto indifferente al filosofo e sacerdote Rosmini, che in qualche modo poteva essere portato a marcare con maggior decisione la propria distanza, comunque oggettiva, da certi pensatori, specie quelli di area tedesca⁴.

2. *Il pensiero antico e tardo-antico*

Tra i filosofi dell'antichità, meritano un primo approfondimento, per il gran numero di occorrenze, Platone, Aristotele e la scuola stoica. Il paragrafo, successivamente, prosegue con Cicerone, per poi dedicarsi, per quanto riguarda il periodo tardo-antico, ad Agostino e ad alcuni altri autori dell'età patristica (Clemente di Alessandria, Basilio Magno, Girolamo e Gregorio Magno). Non è sempre semplice separare la trattazione rosminiana dedicata a questi autori, perché Rosmini ama intrecciare le posizioni

⁴ Le espressioni di stima utilizzate da Rosmini verso i filosofi tedeschi irritavano non poco diversi neotomisti dell'Ottocento. Cfr. G.M. CORNOLDI, *Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Libri tre, Roma 1881, pp. 339-340. Su Cornoldi e sul neotomismo ottocentesco, cfr. L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., IPL, Milano 1986-1989.

dell'uno e dell'altro, per mostrane continuità e discontinuità, così come punti di forza o di debolezza.

2.1. Platone, alla ricerca dell'oggetto per sé

Già commentando *Dell'idea di Sapienza*, avevamo mostrato l'apprezzamento di Rosmini per la filosofia antica, quand'essa è capace di mantenere legate insieme la dimensione etica e quella teoretica. Di concerto, tuttavia, si è visto che Rosmini lamentava una certa mancanza di precisione nella distinzione dei due ambiti. Così, anche nella *Storia comparativa e critica*, uno dei primi riferimenti a Platone è da leggersi in senso critico, poiché il fondatore dell'Accademia, a parere di Rosmini, avrebbe concesso eccessivo valore alla filosofia, intesa appunto come attività teoretica. Richiamando i libri VI e, forse, VII della *Repubblica*, Rosmini sembra concordare con Platone quando pone il principio della felicità «nella perfezione della natura umana»⁵, ma poi lo critica quand'egli identifica quest'ultima proprio con la filosofia, letta «come il termine dell'umana destinazione»⁶. Il libro VI della *Repubblica*, in effetti, parla della filosofia come della più alta delle scienze, quella generatrice delle virtù e della più alta condotta di vita⁷. Ma è altrettanto vero che il pensiero platonico è sempre strettamente connesso alla dimensione politica e sociale della *polis*. Rosmini, come vedremo nelle righe successive, mostra di tenerne conto, e tuttavia ritiene che la filosofia platonica pecchi, perlomeno da questa angolatura, di equivocità e imprecisione⁸.

Successivamente, però, egli richiama il *Fedone* per lodare le parole platoniche messe sulla bocca di Socrate, laddove si sottolinea la somma importanza dello sguardo

⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 199.

⁶ *Ivi*, p. 193.

⁷ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI, 485b-486c. Cfr. anche *ivi*, VII, 521a.

⁸ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 193.

teoretico e di come esso debba esser «puro dalle passioni corporee»⁹, se intende conoscere il vero e «gustare le divine cose»¹⁰. Proprio all'interno di questo discorso, Rosmini cita un celebre passo della *Lettera VII*, nel quale si afferma che la verità scaturisce improvvisamente nell'anima, come lo scoccare di una scintilla (ἐξαφθέν φῶς), dopo un'assidua frequentazione dei problemi e uno sforzo costante di comporre la propria vita «alla forma di Dio medesimo»¹¹. Il passo platonico pone l'accento non solo sull'attività teoretica, bensì sulla vita, sulla prassi necessaria affinché possa manifestarsi la conoscenza, la quale – quindi – involge con sé, esercitandosi nella comunità filosofica, anche un atto della libertà che ama quanto desidera conoscere. Secondo Rosmini, tale dottrina «fu costantissimamente mantenuta e insegnata dalle scuole platoniche di tutti i tempi»¹², fino a divenire un insegnamento che è confluito nelle scuole cristiane e «che i Padri della Chiesa come cosa propria assai sovente [...] ripetono»¹³. I platonici (Rosmini vi include anche Plotino¹⁴), dunque, hanno raggiunto una «verità fecondissima»¹⁵: esiste, cioè, «un conoscimento della verità, nel quale la volontà ha una grandissima influenza, veggendo noi più e meglio quello che più noi amiamo»¹⁶. Per Rosmini, si tratta di un traguardo fondamentale, poiché si coinvolge la dinamica della libertà nell'atto conoscitivo. Il fatto, a ben vedere, non è di poco conto, poiché il morale – nel pensiero rosminiano – si instaura proprio quando nel soggetto scaturisce il relazionarsi, atto della libertà, con l'oggetto. Pertanto, il risultato dei platonici è di gran

⁹ *Ivi*, p. 408. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 64a-69e.

¹⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 408.

¹¹ *Ibid.* Cfr. PLATONE, *Lettera VII*, 341c-d.

¹² *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 408.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, I, IX, c. III.

¹⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 409.

¹⁶ *Ibid.*

momento. Nel medesimo tempo, tuttavia, pur lodando l'impresa di questi filosofi, Rosmini auspicava una maggiore chiarezza:

«Gli antichi filosofi adunque, benché or vedessero, or travedessero entrare qualche grado della libertà nella cognizione stessa, cioè in certi atti dell'intendimento, pe' quali esso giudica, assente, approva o riprova, ed ai quali tengon poi dietro delle appetizioni o delle azioni; tuttavia non mai s'accorsero distintamente, che in quel primo atto di volontaria intelligenza è la generazione della morale»¹⁷.

Merito dei platonici, oltre all'aver intuito lo stretto legame tra conoscenza e libertà/amore, è quello di aver compreso che non vi è vera morale senza un riferimento oggettivo realmente altro dal soggettivo. Dice Rosmini: «Platone vide soltanto di volo, che la virtù dovea salire a qualche cosa che fosse bene per sè»¹⁸. Secondo lui, insomma, solo la scuola platonica sarebbe arrivata a questa vetta speculativa, mentre gli stessi stoici e gli aristotelici non avrebbero colto la presenza di tale verità nella dottrina platonica. Ed è interessante rilevare, peraltro, che la fondazione oggettiva del discorso morale sia anche garanzia della bontà delle relazioni intersoggettive. Come vedremo, infatti, Rosmini intende svincolarsi da una concezione esclusivamente orizzontale della morale. Si tratta, in effetti, di un aspetto su cui egli insiste con particolare forza e, tra i filosofi dell'antichità, solo i platonici e gli stoici paiono essergli di aiuto, seppur nella loro non completa limpidezza.

Perché Platone non riesce ad essere radicalmente fedele alla sua intuizione? Rosmini attribuisce la responsabilità dell'infedeltà platonica allo sfondo culturale nel quale essa è inserita. Il mondo precristiano, infatti, è segnato – per Rosmini – da una eccessiva valutazione della sfera politica, nella quale non viene posta nella giusta luce l'assoluta irripetibilità e singolarità di ogni persona. Manca l'individualità, che sarebbe

¹⁷ *Ivi*, p. 412.

¹⁸ *Ivi*, p. 436.

stata introdotta in modo pieno solo dopo l'avvento del cristianesimo. A parere di Rosmini, quindi, il pensiero di Platone tende a confondere la sfera della legalità con quella della moralità, concedendo eccessiva importanza all'adesione delle leggi della *polis*, come se esse potessero garantire la virtuosità degli uomini:

«[...] se si leggono i libri delle leggi di Platone si avrà una conferma chiarissima della nostra osservazione; perocché il concetto che in que' libri si dà dell'uomo virtuoso sta tutto in una fedelissima, o dirò meglio in una scrupolosa ed eccessiva osservanza delle leggi della patria»¹⁹.

Ciononostante, Rosmini non solo accetta, ma considera necessaria e lodevole l'importanza che viene data alla vita comunitaria, così come essa viene considerata in Platone e, con lui, in tutta la filosofia antica. Ciò che egli non trova corretto è la mancanza di una equilibrata distinzione tra l'«uomo virtuoso» e il «probo cittadino»²⁰.

2.2. Aristotele e la perfezione della natura umana

Se Socrate e Platone hanno il limite di aver considerato l'attività teoretica come un fatto anche morale, Aristotele ha il merito di aver criticato questa impostazione. Menzionando il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, Rosmini riconosce tale merito di Aristotele²¹ ed aggiunge, inoltre, che egli ha colto la necessità dell'accompagnamento di un qualche atto intellettuale perché si manifesti una virtù²². Ciò, tra l'altro, avrebbe aperto Aristotele alla lettura del morale come relazione tra il soggetto e l'oggetto. Eppure, così non avviene, poiché egli – sempre secondo la posizione rosminiana – rimprovera a Platone la ricerca del bene in sé, e «di questo Aristotele lo riprende quasi di

¹⁹ *Ivi*, p. 282.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 437.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 341.

²² Cfr. *ivi*, p. 342. Rosmini cita ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144b 27-28: «Non è solo la disposizione conforme alla retta ragione, ma quella che è congiunta con la retta ragione che è virtù».

una contraddizione»²³. La concezione morale del fondatore dell'Accademia, di un cammino di ascesi e di ritorno alla dimensione assoluta dell'unità, non appartiene ad Aristotele, il quale – tuttavia – avrebbe accolto il principio della virtù e della felicità di matrice platonica:

«Platone pone il principio della felicità ad un tempo e della virtù, nella *perfezione della natura umana*, cioè in questo, che l'uomo sia come deve essere, tanto rispetto a sé, quanto rispetto alla società. Aristotele non muta che le parole a questo concetto del suo maestro»²⁴.

Per di più, se si riconduce la morale alla perfezione della natura umana, e dunque alla perfezione delle sue potenze più nobili, occorre capire quale sia il riferimento di una tale perfezione, cioè ciò che rende perfetta la natura umana. Per Platone c'è un rimando all'idea del bene in sé, «ma in tutto ciò, dice Aristotele, non ha a che fare la questione di ciò che sia bene per sé; trattasi solo di ciò che è bene relativamente alle umane potenze»²⁵. Da qui, Rosmini conclude: «Aristotele non vide punto, che o l'uomo dovea esser capace di ciò che è bene per sé (bene assoluto), o la morale spogliavasi di ogni sua dignità, di ogni sua consistenza, e di un'assoluta autorità, che ad essa è proprio ed essenziale carattere»²⁶.

La perfezione morale, nella logica rosminiana, richiede un oggetto altro da ascoltare e da assumere come guida, che al soggetto si comunichi senza con lui confondersi: leggendo Platone, Rosmini individua nella sua idea di bene in sé l'oggetto che slancia autenticamente la soggettività al di là di sé, essendo autentica la fonte dell'obbligazione

²³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 436.

²⁴ *Ivi*, pp. 199-200.

²⁵ *Ivi*, p. 437. Rosmini, forse, sta pensando a ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 4, 5; I, 6, 1. O ad ARISTOTELE, *Magna moralia*, I, 1, 8; I, 33, 10.

²⁶ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 437.

morale. Aristotele, invece, discutendo della perfezione della natura umana senza il riferimento all'oggetto in sé²⁷, rischia di essere collocato, addirittura, tra i soggettivisti, come confida lo stesso Rosmini:

«Fra quelli che ridussero la morale alla perfezione di sé, avvi fra gli antichi Aristotele. E per quanto io legga i suoi libri morali, non posso rilevare chiaramente, se questo maestro della Scuola debbasi classificare fra i *soggettivisti*, che fanno un sinonimo di perfezione soggettiva e di perfezione morale; o fra quelli che non considerano la perfezione del soggetto se non come il *titolo* dell'obbligazione, riservando alla ragione tutto il diritto di manifestare questa obbligazione e di intimarla. Anzi propendo a credere che egli non abbia conosciuta direttamente ed espressamente l'obbligazione morale. [...] Tuttavia in alcuni luoghi Aristotele par che senta la vera applicazione ed imputazione degli atti morali; ne' quali luoghi però non è tanto il filosofo che parla, quanto l'uomo: sembrano confessioni della coscienza, anzi che speculazioni dell'intelletto»²⁸.

Alla fine, il merito che Rosmini riconosce ad Aristotele è quello di aver approfondito il concetto di perfezione umana, introducendo il criterio del giusto mezzo tra gli estremi²⁹, pensato appunto per definire l'*optimum* morale; tuttavia, esso viene considerato come un criterio che non è sufficiente a giudicare del bene e del male e, nondimeno, che giunge a conseguenze morali solo approssimative³⁰. Rosmini, inoltre, reclama che vi sono alcune virtù, come l'amore della verità, della giustizia e di Dio, che non si lasciano collocare nella logica del giusto mezzo, poiché non rischiano in alcun modo di essere eccessive e di cadere in una forma di vizio. Aristotele, quindi,

²⁷ Per Rosmini, nemmeno il riferimento alla felicità è sufficiente, poiché è sempre ritagliata sulla perfezione soggettiva, e non sul compimento relazionale di soggettività e oggettività.

²⁸ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 362.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 363-364, dove Rosmini richiama ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 2 e 6.

³⁰ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 364. Di passaggio, ricordo solo che era preciso intento di Aristotele quello di trattare la morale non come una scienza assoluta, ma come un laboratorio nel quale, data la natura dell'oggetto, occorre «mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa», poiché le sue questioni sono «solo per lo più costanti» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 3, 1094b 21-22).

«non si sollevò a queste virtù assolute, né poté quindi trovare un principio dell'etica, universale. E come potrebbe intendersi l'universalità del dovere da chi restringe la sua veduta al soggetto, e pone il sommo genere de' doveri nel perfezionamento della natura di questo e nell'acquisto della conseguente felicità? Il vero e il bene assoluto viene escluso da questo sistema, e reso egli medesimo relativo ad esso soggetto»³¹.

Non da ultimo, Rosmini contesta anche una mancanza di precisione nel termine greco di virtù (ἀρετή), poiché con esso non si intende solo il *bene morale*, ma ogni *habitus* perfezionatore di una potenza della natura umana. È vero, egli osserva, che Aristotele distingue tra virtù intellettuali e morali,

«ma le sole *virtù morali* di Aristotele rimanevano ancora una classe, che si stendeva a troppo più che al puro morale. Perocché non limitavasi la voce *morale* a significar quello che vogliam noi, il giusto; ma ogni abitudine volontaria che perfezionasse le potenze miste di cui componesi l'umana natura. Sicché nel filosofo di Stagira il giusto anche preso nella sua accettazione universale non è la virtù, ma solo una specie di virtù, mescolandosi con esso delle abilità utili all'uomo e perfettive delle sue potenze, ma non morali veramente per se stesse»³².

Da un punto di vista più direttamente interpersonale, se Rosmini sembra accogliere pienamente l'idea aristotelica dell'uomo come πολιτικὸν ζῷον³³ (anche se non si trova menzionata esplicitamente) e di stimare profondamente la meditazione dell'*Etica Nicomachea* sull'amicizia³⁴ (da cui attinge molto negli scritti giovanili), egli – nella *Storia comparativa e critica* – persevera nella critica, accomunando Aristotele a Platone per quanto riguarda l'eccessivo peso dato alla dimensione socio-politica, nella quale – in definitiva – sfuma il significato dell'individualità:

³¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 365.

³² *Ivi*, p. 366 (ma cfr. anche *ivi*, pp. 170 e 226). Qui, Rosmini cita ARISTOTELE, *Magna moralia*, I, 6, 2.

³³ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a.

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII-IX.

«Platone e Aristotele non distinguono l'uomo virtuoso dal *probo cittadino*; considerano le leggi pubbliche come documenti di morali virtù; e quando parlano dell'etica, non dimenticano mai di dichiarare, che essa forma una parte della politica. L'individuo nelle loro filosofie veramente non ha un prezzo per sé: ciò che vale per sé, è la società. [...] Questa dottrina non è solo di Platone e di Aristotele, ma di tutta l'antichità pagana»³⁵.

2.3. *Gli Stoici: ragione, virtù e felicità*

Nella sua *Introduzione a Rosmini*, Pietro Prini considera lo stoicismo come una componente decisiva per comprendere la morale di Rosmini³⁶. In effetti, paragonato a Platone e ad Aristotele, il trattamento riservato alla filosofia stoica risulta tendenzialmente più simpatetico³⁷. Per presentarne la posizione teorica, Rosmini si serve dello studio di Christian Garve³⁸, il quale – nella traduzione del pensatore trentino – afferma:

«Gli Stoici osservano esser nell'uomo, nello stato *primae naturae*, un istinto dell'amore di se stesso, della vita, e della conservazione e perfezionamento di essa. Appresso si sviluppa l'istinto sociale come una conseguenza: viene a manifestarsi oltracciò l'istinto della scienza: di più v'ha in ognuno il senso del bello e del convenevole; e il desiderio di questi oggetti. Tali istinti volendosi soddisfare, vengono talora tra sé a collisione; e qui trovasi l'uomo nello stato d'*elezione*. [...] L'uomo [...] nella collisione dee badare al loro diverso valore, [...] scegliendo secondo l'ordine suggerito da queste considerazioni. [...] Per trovare che sia virtù è uopo fare un passo più innanzi. La ragione

³⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 437. Per quanto riguarda Aristotele, questa valutazione non è del tutto vera: cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 4, 1276b46-1277a12. Le due virtù coincidono solo nella persona del buon governante e non in ogni cittadino. In questa tesi è dunque presente un elemento di distinzione tra etica e politica, che distingue appunto la posizione di Aristotele da quella di Platone (per il quale, invece, etica e politica coincidono integralmente).

³⁶ Cfr. P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100: l'atto morale concepito da Rosmini è attraversato da «una componente *rigoristica*, o stoica, e d[a] una componente *agapica*, o cristiana». Pur condividendo, con Prini, l'idea che vi sia un'influenza dello stoicismo, lungo il corso del presente lavoro mostriamo che, in realtà, la vera pietra di paragone di ogni dottrina morale è, per Rosmini, il Vangelo stesso (di cui si giustifica teoreticamente la veracità). In questo senso, la sua prospettiva morale non accetta due componenti, una stoica e l'altra cristiana, ma piuttosto ne ammette solo una, quella *agapica*, alla luce della quale egli discerne la bontà delle altre dottrine morali.

³⁷ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 232-235, 373-374, 428-431, 451-453.

³⁸ Cfr. GARVE, *Ueber der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, cit., pp. 54-89, in particolare pp. 66-70.

propone siccome regola della moralità e siccome legge di sapienza l'educamento delle facoltà naturali, e la stima degli oggetti secondo il vario loro merito»³⁹.

Rosmini mostra di apprezzare questo ragionamento degli Stoici, poiché essi – procedendo così – riescono ad ben individuare che la ragione è colei che ha l'autorità sulle altre facoltà umane. Nell'operare intellettuale, gli Stoici pongono sia la perfezione umana, sia la virtù morale, distinguendo questa operazione della ragione dalla "materia" che essa deve saggiamente accompagnare: «la qual materia sono le affezioni, le passioni, e i sentimenti d'ogni specie. La distinzione era ben fondata»⁴⁰. Ciò che manca alla riflessione stoica sarebbe una «importantissima ricerca»⁴¹, che le permetterebbe di affrancarsi definitivamente dalla sfera della soggettività⁴². La scuola fondata da Zenone, infatti, avrebbe dovuto domandarsi: «onde viene questa dignità della ragione?»⁴³. Se non si pone questa domanda e non si procede verso la sua risposta, la «navigazione sì ben cominciata»⁴⁴ naufraga, poiché l'uomo solo, che con l'uso della ragione governa e obbedisce a se stesso, rimane imbrigliato nel proprio *orgoglio*. Rosmini usa proprio questo termine, perché una ragione che si autoregola è, per definizione, una ragione orgogliosa, e «quest'orgoglio umano che è la massima ingiustizia, la somma immoralità, diventava in quel sistema l'essenza della giustizia, l'essenza della moralità»⁴⁵.

³⁹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 232.

⁴⁰ *Ivi*, p. 234.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *ibid.*: «Gli Stoici avevano assai bene stabilito, che la ragione ha una dignità propria indipendente dagli appetiti intorno a cui si esercita. Ma si erano fermati qui: e qui non siamo ancora usciti dalla ragione soggettiva».

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

Secondo Rosmini, gli Stoici avrebbero dovuto accorgersi che la ragione porta con sé una dualità, poiché essa «è una potenza dell'uomo; ma questa potenza non esiste, se non a condizione di avere un oggetto; *potenza ed oggetto*, ecco due elementi distinti della ragione»⁴⁶. La filosofia stoica si sarebbe accorta del primo elemento, indicandolo come lo specifico dell'essere umano, ma non si sarebbe avveduta del secondo, il quale è essenzialmente *altro* dall'uomo, pur essendo in lui presente: Rosmini descrive, è evidente, il suo essere ideale, lamentandone l'assenza negli antichi⁴⁷. Ma gli Stoici, a ben vedere, hanno colto nella ragione un elemento divino, e Rosmini, in effetti, lo annota e lo discute⁴⁸. Tuttavia, alla fine, egli conclude che essi cadono nello stesso errore di cui potrebbero essere accusati anche i platonici. L'elemento divino degli Stoici, così come quello dei platonici, è – in realtà, sempre a parere di Rosmini – Dio stesso: essi «dissero che la mente partecipava della divinità; e trapassando il sottile confine che parte e tien separate le nature comunicanti in fra loro, e queste confondendole per conseguente e mescendole in una, conchiusero che la mente stessa era una emanazione di Dio»⁴⁹. Con ciò, natura umana e natura divina tendono a fondersi in una cosa sola, per cui – ancora una volta – questo «non basta a togliere la *soggettività* dalla morale stoica»⁵⁰. Per Rosmini, invece, è centrale definire la natura *relazionale* del discorso morale, per cui risulta decisivo mettere a tema la distinzione tra la soggettività e l'oggettività.

A tal proposito, peraltro, sembra di grande interesse vedere un ulteriore terreno di confronto tra Rosmini e la corrente stoica: la questione del rapporto tra felicità e

⁴⁶ *Ivi*, pp. 234-235.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 235: «la ragione come potenza esiste per l'oggetto, e dalla dignità di questo partecipa la sua dignità: ché l'oggetto è universale, necessario, infinito; e solo l'*infinito* è fonte di ogni dignità».

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 290-291.

⁴⁹ *Ivi*, p. 290.

⁵⁰ *Ivi*, p. 235, nota 18.

virtù. In più luoghi, infatti, è possibile rinvenire – da diverse angolature – una conseguenza della precedente critica rosminiana. Se gli Stoici pongono nell’atto della ragione il bene morale più elevato, essi «in quest’ultimo solo atto riposero la *moralità*, la *sapienza* e la *felicità*»⁵¹. Reagendo giustamente e brillantemente alla dottrina epicurea, che leggeva il compimento della moralità nel piacere⁵², la scuola stoica si trova a dover pensare un bene morale alternativo. Nel procedere della loro ricerca, essi giungono ad individuare il bene supremo nella stessa adesione alla legge, o alla regola, proposta dalla ragione. Così facendo, però, essi affermano che il “bene” coincide con il “fare il bene” e, di fatto, introducono – continua Rosmini – un «salto antilogico»⁵³, che si potrebbe formulare nel modo seguente:

«Il modo avverbiale “farsi una cosa bene”, non dice altro se non “farsi una cosa secondo una regola buona”: significa la bontà del *modo* con cui si opera, non la bontà dell’*oggetto* dell’operazione. Il modo di operare è *buono*, l’oggetto è *bene*: l’operar bene è una *qualità* dell’operazione; ma il *bene* si è il termine, lo scopo dell’operazione. Gli stoici dunque dissero, che quella *qualità* dell’operare che si chiama *onestà*, dovea essere lo stesso *scopo* dell’operazione, lo stesso *bene*, inteso nell’operare»⁵⁴.

Una tale operazione, al di là del salto antilogico, è anzitutto lontanissima dall’esperienza umana, poiché significa esperire la somma felicità nell’ eseguire – verrebbe da dire, con Kant – il dovere per il dovere. Rosmini accusa questa visione di essere «astratta»⁵⁵ e, pertanto, non genuinamente umana. Oltretutto, si confermerebbe

⁵¹ *Ivi*, p. 233.

⁵² Nella modernità, Rosmini trova che Melchiorre Gioia, menzionato in più luoghi (cfr. PSM, pp. 40, 106; *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 164-166, 198, 206, 420; ma Rosmini polemizza con lui, più dettagliatamente, in *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia raccolta dalle sue opere*, pubblicato nel 1828), possa essere annoverato tra quei pensatori che, volente o nolente, ripropongono una nuova forma di epicureismo, in quanto Gioia avrebbe ridotto il principio morale alla sensazione esteriore, e quindi al calcolo dei piaceri.

⁵³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 430.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 430-431.

⁵⁵ *Ivi*, p. 431.

l'idea che la morale stoica, alla fine, non raggiunge l'oggetto, ma – seguendo il ragionamento rosminiano – rimane chiusa nella soggettività:

«Se noi consideriamo gli atti liberi per sé soli, e per conseguenza separati da' loro oggetti reali, non ci riman più la minima idea di felicità; questi atti sono per così dire de' celibi infecondi del mondo interiore»⁵⁶.

Non sfuggano le parole rosminiane: “celibi”, ossia soli, individuali; “infecondi”, ossia sterili, aridi; “del mondo interiore”, ossia relegati all'ambito soggettivo. Come a dire che la felicità resta una pura chimera senza l'incontro con la reale alterità. E, in effetti, proprio mentre prosegue questo ragionamento, Rosmini sente il bisogno di ricordare che la virtù non è una «qualche entità semplice al tutto, e segregata da ogni altra cosa»⁵⁷. Anzi, essa emerge esattamente quando l'essere umano si rende consapevole di essere inserito in un contesto intersoggettivo: «Qui si solleva, prima per naturale simpatia, poi anco per opera di riflessione, a conoscere essere *giusto* di far bene non a sé solo, ma all'umana natura, ovunque essa si trovi, però anco a tutti i suoi simili: la morale allora è già compartita»⁵⁸.

La felicità, dunque, non può esser rinchiusa nell'atto stesso della libertà, ma domanda l'incontro con un altro da sé. Ma tale altro, in definitiva, deve essere un bene assoluto; un bene, cioè, in grado di appagare la forza infinita insita nel desiderio umano (in linea con quanto dicevamo nel primo capitolo, rileggendo *Dell'idea di Sapienza*). È chiaro che un bene così concepito, assoluto e infinito, non può che essere Dio stesso⁵⁹. Quel che però è interessante osservare, per il nostro lavoro, è il fatto che Rosmini, inserendo la necessità di un incontro con l'alterità, accenna anche alla necessità di una *reciprocità* con l'alterità che si incontra. Se la felicità non viene da se stessi,

⁵⁶ *Ivi*, p. 451.

⁵⁷ *Ivi*, p. 432.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 453 e pp. 458-459.

allora è dall'altro che giunge il compimento della vita morale e della libertà. Rosmini, in fondo, avverte – tra le righe – questa necessità. E, in tal senso, è certamente curiosa la chiusura della *Storia comparativa e critica*. Qui, infatti, ancora in polemica con gli Stoici, e ripercorrendo le argomentazioni precedentemente riportate, ad un certo momento si trovano le seguenti parole:

«Ecco dunque condizione altissima che s'ha il problema dell'umana felicità. Esso non si può sciogliere, se non trovando una tal felicità, di cui tutto il bene si contenga dentro all'atto stesso della virtù, di maniera che l'uomo sia beato con quell'atto, col quale egli è virtuoso: allora solo questa mercede non avvili la virtù, né la toglie di sua dignitosa altezza»⁶⁰.

Una tale affermazione sembrerebbe avvicinare Rosmini proprio alla posizione stoica che prima egli condannava (ossia che la felicità si potesse rinvenire nello stesso atto morale). In realtà, inserita nel contesto più ampio, si capisce che l'autore intende dire che il termine dell'atto morale, essendo Dio stesso, ritrova ancora in se stesso il suo compimento, in quanto è Dio stesso a consegnarglielo. Certo, forse Rosmini avrebbe potuto essere più chiaro, esplicitando ulteriormente il tema della reciprocità, ma – in sua difesa – occorre ricordare che il discorso ontologico sulle tre forme dell'essere, negli anni della *Storia comparativa e critica*, è ancora in abbozzo. Come vedremo, infatti, nella *Teosofia* ritroveremo questa tematica, ma ulteriormente affinata sotto il profilo teoretico.

2.4. *Cicerone, tra morale stoica e principio sociale*

La presenza di Cicerone accompagna l'attività intellettuale rosminiana fin dalla giovane età. Nella *Storia comparativa e critica*, egli viene utilizzato sia per rafforzare

⁶⁰ *Ivi*, p. 459.

tesi rosminiane, sia per presentare una figura nella quale si provano ad armonizzare correnti di pensiero, come l'epicurea e la stoica, non immediatamente conciliabili.

Anzitutto, Rosmini annota che Cicerone concorderebbe con lui per quanto riguarda il senso della parola virtù. Già in precedenza, infatti, si era mostrato che la parola ἀρετή risultava, a parere del Roveretano, troppo vaga. In latino, analogamente, *virtus* «nella sua origine non significa che *forza*»⁶¹, mantenendo implicito l'aspetto *formale* della morale, poiché la *forza* rappresenta l'elemento *materiale*, ossia ciò che – in quanto tale – deve essere informato (appunto) dalla stima pratica della volontà, che è invece l'elemento *formale*. Ebbene, prosegue Rosmini, «Cicerone deduce la parola *virtus* da *vir*, di cui però dice esser propria la *fortezza*; e ne induce, che nel primitivo e proprio significato la parola virtù vale *fortezza*. Nel fondo è la stessa cosa che noi osservammo»⁶².

Un luogo più interessante, nel quale egli rimanda a Cicerone, si trova allorché Rosmini ragiona sulla necessaria presenza di due elementi, il *soggetto* e l'*oggetto*, affinché possa emergere il discorso morale. Non nasce morale, difatti, se non laddove v'è chi esercita un dovere (il soggetto) e l'altro verso cui questo dovere viene esercitato (l'oggetto)⁶³. Da qui, occorre proseguire l'indagine considerando la natura dell'oggetto, poiché quest'ultimo non si presenta immediatamente come l'altra persona, l'altro ente reale sussistente, bensì come l'idealità che presenta un'obbligazione potenziale, in quanto in essa si mostra l'essenza di ogni entità. L'obbligazione attuale,

⁶¹ *Ivi*, p. 226.

⁶² *Ibid.*, nota 13, dove Rosmini prosegue, indicando la sua fonte in CICERONE, *Tusculanae disputationes*, II, 18, 43: «Atqui vide ne, cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio».

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 401.

invece, emerge non appena si incontra realmente un altro ente reale sussistente⁶⁴. Ebbene, continua Rosmini, qualcuno potrebbe pensare che la necessaria presenza di un soggetto e di un oggetto possa mettere in ombra i doveri del soggetto verso se stesso (in quanto essi andrebbero sempre diretti verso l'oggetto). Ma, in realtà, occorre riflettere sul fatto che la soggettività non coglie se stessa immediatamente, ma sempre mediamente, tramite l'oggetto. Con ciò, conclude Rosmini, non vengono esclusi i doveri verso la propria soggettività. Anzi, poiché la prima soggettività che incontriamo è la nostra, il primo luogo nel quale esercitare attualmente l'obbligazione (e cioè il primo luogo nel quale troviamo l'oggetto realizzato verso cui dirigersi) è precisamente la propria soggettività. Si noti, però, che «quando noi percepiamo noi stessi, percepiamo questa umana natura realizzata e presente ugualmente come se percepiamo qualsivoglia altro individuo umano da noi diverso»⁶⁵. Per cui, come verrà ulteriormente esplicato nella *Teosofia*, l'autentico amore di sé consiste nell'amare sé come un altro. Ciò, peraltro, è garanzia che l'amore di sé non si trasformi in mero egoismo. Noi dobbiamo amare noi stessi non per il piacere o per la felicità che ne scaturisce, bensì poiché è corretto, è giusto che sia così, secondo quanto l'obbligazione potenziale indicava:

«io non rispetto e giovo me stesso se non per quella ragione, per la quale io gioverei ugualmente un altro individuo della mia specie: un tal amor mio stendesi dunque necessariamente a tutti i miei simili, a quanti uomini sono o posson essere; quindi all'infinito, poiché infinita e inesauribile è la natura umana»⁶⁶.

⁶⁴ *Ivi*, p. 402. A ben vedere, Rosmini – in queste pagine – mostra una certa oscillazione nella considerazione dell'oggetto. Talvolta, e più frequentemente, esso pare l'essere ideale *tout court*, talaltra indica un altro reale, conosciuto – per l'appunto – come oggetto. Non si può rinvenire già qui l'alternanza delle definizioni (incontrate nel capitolo precedente) dell'*essere morale*, che talvolta è definito, semplicemente, come la relazione di soggetto e oggetto, e talaltra come la relazione tra soggetti, mediati dall'oggetto?

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 403.

Rosmini inserisce qui un rimando al terzo libro del *De Officiis* di Cicerone. Esso, infatti, «merita molta attenzione sotto questo aspetto»⁶⁷, perché discute dell'opposizione vigente tra l'*utile* e l'*onesto*, laddove – nell'interpretazione rosminiana – l'utile rimanda al soggettivo e l'onesto all'oggettivo:

«Or Cicerone va tanto innanzi in questo libro, che non ammette che si faccia altrui il menomo danno, né anco per salvare la propria vita: *Detrahere autem alteri*, dice, *sui commodi causa, magis est contra naturam, quam MORS, quam DOLOR, quam caetera generis eiusdem*⁶⁸, sicché limita l'utile proprio a ciò che si può fare senza il minimo danno altrui»⁶⁹.

Rosmini trova appoggio in Cicerone perché «la voce della natura diceva all'oratore romano, che l'uomo dee portare di sé un giudizio imparziale, cioè giudicare e trattar se stesso come se trattassesi d'un terzo qual si voglia»⁷⁰. Fino ad affermare che ognuno deve preferire il proprio malessere, piuttosto che sottrarre del bene all'altro⁷¹. Cicerone, dunque, rappresenta anche una di quelle voci "laiche" che intravede la polarità correlativa tra il soggetto e l'oggetto e che aiuta a mostrare come la moralità si instauri nella relazionalità di soggetto e oggetto:

«La morale adunque ha per suo proprio carattere d'imporre all'uomo d'uscire co' suoi pensieri, e affetti ed operazioni, dagli angusti limiti di sé [...] quindi la necessità

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cfr. CICERONE, *De Officiis* III, 6, 24.

⁶⁹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 403, nota 13.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. CICERONE, *De Officiis* III, 6, 30: «Nam si quid ab homine ad nullam partem utili utilitatis tuae causa detraxeris, inhumane feceris contraque naturae legem, sin autem is tu sis, qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati, si in vita remaneas, adferre possis si quid ob eam causam alteri detraxeris, non sit reprehendendum. Sin autem id non sit eiusmodi, suum cuique incommodum ferendum est potius quam de alterius commodis detrahendum». Rosmini, dopo aver menzionato questo passo, chiosa: «Non è qui il luogo di esaminare queste sentenze: ma esse provano come il lume della ragione mostrò sempre, che i doveri morali verso di noi non procedono da noi, ma dalla natura umana, che con altri insieme anche noi partecipiamo» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 404, nota 13).

nella vita morale del sacrificio, della mortificazione e dell'annegazione [...] dove qualche cosa di divino par che insorga, e che trionfi nell'uomo»⁷².

È da leggere nella medesima direzione, peraltro, un successivo riferimento a Cicerone, sulla distinzione tra il *piacevole* e l'*onesto*. Rosmini, questa volta, per confutare la stessa posizione epicurea, si serve del I libro del *De Officiis*, mostrando l'affinità ciceroniana con alcune capitali tesi stoiche⁷³.

Non sempre, tuttavia, il tentativo di armonizzare epicureismo e stoicismo risulta efficace. Cicerone, infatti, alla fine cadrebbe nel medesimo errore di cui viene accusata la quasi totalità del pensiero antico. Rosmini, dopo aver criticato Platone e Aristotele, afferma che anche Cicerone «non vede pur egli altro principio di morale che la socialità; e a questo riduce il dovere morale anche allorquando toglie a professare la dottrina del Portico»⁷⁴. Ciò che è pregevole dello stoicismo, difatti, consiste nel pensare la virtù anzitutto come «essenzialmente individuale»⁷⁵, per cui «il principio della socialità

⁷² *Ivi*, p. 404. Cfr. anche *ivi*, p. 405, dove Rosmini specifica che l'opposizione di soggetto e oggetto, la quale comporta una «lotta morale», «non è per sé contrarietà o inimicizia» (o – aggiungiamo, anticipando un tema di un possibile confronto con Hegel – contraddizione), ma piuttosto rivela che «l'oggetto morale eccede i confini del soggetto, di che avviene che il soggetto dee rompere, a così dire, i propri limiti, se vuol seguirlo».

⁷³ Rosmini pensa (cfr. *ivi*, pp. 428-429) a CICERONE, *De Officiis* I, 2, 5-6: «Sed sunt non nullae disciplinae, quae propositis bonorum et malorum finibus officium omne pervertant. Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat cum virtute coniunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic, si sibi ipse consentiat et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit nec iustitiam nec liberalitatem; fortis vero dolorem summum malum iudicans aut temperans voluptatem summum bonum statuens esse certe nullo modo potest. Quae quamquam ita sint in promptu, ut res disputatione non egeat, tamen sunt a nobis alio loco disputata. Hae disciplinae igitur si sibi consentaneae velint esse, de officio nihil queant dicere».

⁷⁴ *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 437-438.

⁷⁵ *Ivi*, p. 438. Riferendosi al *Manuale* di Epitteto, Rosmini mostra di tenere particolarmente a questa qualità, che egli legge nello stoicismo: «nel sistema stoico l'amor della patria è sottomesso all'onestà, come una forma di virtù a quella anteriore, e più universale. Cicerone vede nell'uomo che non ha altro fine che l'incremento e la gloria della patria, il tipo della virtù. Epitteto vede nell'uomo occupato nelle cose pubbliche il rappresentante d'una scenica azione tale qual piace al direttor del teatro [...]: l'uomo vero, il personaggio reale e non iscenico è per Epitteto tutto privato e formato di virtù interna residente nell'animo, ragionevole in tutti i suoi movimenti, e costante» (*ivi*, p. 439. Cfr. EPITTETO, *Manuale*, cc. 23-24 e 27).

adunque, che appartiene all'Accademia ed al Peripato, fu malamente innestato da Cicerone sul sistema stoico»⁷⁶. Ma, d'altra parte, «Cicerone non era di quelli, che sentono molto profondamente la coerenza delle dottrine: indi professava l'*ecllettismo*, professava cioè di unire parti inconciliabili di diverse filosofie»⁷⁷.

2.5. *Agostino: il principio morale e la carità evangelica*

Che la presenza dei Padri della Chiesa, e di Agostino in particolare, rappresenti una componente decisiva per comprendere non solo una parte del, ma l'intero percorso intellettuale ed esistenziale di Rosmini, non è una novità (e già abbiamo avuto modo di segnalarlo nei precedenti capitoli). Seppur non molto citati esplicitamente, gli autori dell'età patristica sono profondamente radicati nell'interiorità del pensatore rovere-tano, il quale, fin dalla giovane età – anche grazie alla ricchissima biblioteca paterna – ha avuto la possibilità di formarsi sulle loro opere. Per dare un'idea della loro influenza anche nell'ambito morale, basti pensare a quella che hanno avuto nella definizione del discorso sapienziale, come lo stesso Rosmini – ad esempio, nell'*Antropologia soprannaturale*, ma anche in *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* – riconosce:

«i Padri insegnano che perfetto teologo [ma anche il perfetto filosofo, secondo quanto sostenuto in *Dell'idea di Sapienza*] non può esser mai di quelli, che non congiungano allo studio la santità della vita e l'esperienza de' veri eterni. Perocché privo di questa l'uomo non potrebbe intendere tutta questa parte, di cui parliamo, di secreta e sublimissima teologia. Un'altra scienza si potrà sapere senza la bontà della vita, quella delle cose soprannaturali e divine no; perocché di questa una grande, e la miglior parte nasce dall'esperimento che l'uomo ha di Dio, il quale non comunica se stesso a cui nol fa degno»⁷⁸.

⁷⁶ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 438.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ AS, pp. 231-232.

Venendo all'utilizzo di Agostino, nella *Storia comparativa e critica* troviamo diversi riferimenti, di cui uno dei primi si riferisce alla mancata distinzione tra *ragione oggettiva* (o essere ideale) e *ragione soggettiva* (o ragione). Secondo Rosmini, un buon numero di pensatori, a partire dal XVI secolo (e segnatamente, dopo la riforma protestante, ma il fatto riguarda anche i filosofi cattolici), ha ommesso quella distinzione, confondendo i due elementi l'uno con l'altro. È il caso, ad esempio, di Bonifacio Finetti (al secolo: Germano Federico)⁷⁹, di cui Rosmini menziona il *De Principiis iuris naturae et gentium*, al fine di mostrare dietro quali modelli argomentativi si assista alla mancata distinzione poc' anzi richiamata:

«Conciossiaché la ragione sia priva di autorità – afferma Finetti –, ella può invitarci bensì ad operare, ma non può obbligarci, non può limitare la libertà: il che può esser fatto unicamente dal superiore, come sembra per sé manifesto. Or chi dirà che la ragione sia superiore all'uomo, quando la libertà è una facoltà propria della ragione?»⁸⁰.

Ebbene, una tale affermazione conferma che questi filosofi «non distinsero la *ragione* dal *lume* della ragione, la facoltà dell'uomo, dall'eterna idea che l'illumina e donde procede veramente la promulgazione della legge»⁸¹. Finetti e gli altri non coglierebbero che v'è qualcosa che si comunica all'uomo senza, tuttavia, essere lui. L'idea è in lui, ma non è lui. L'essere ideale, in tal senso, si potrebbe spiegare come una forma

⁷⁹ Nato a Gorizia nel 1705 e morto a Farra d'Isonzo nel 1782. Entrò nell'ordine dei domenicani ed ebbe a polemizzare, in numerose opere, contro le dottrine di Pufendorf, di Hobbes, e specialmente di Vico e del vichiano Emanuele Duni. Pubblicò, sotto il nome di suo fratello Giovanni Francesco, solo il *De principiis iuris naturae et gentium* (1765) e la *Difesa dell'autorità della S. Scrittura contro G.B. Vico* (1764, 1777, 1781; nuova ed. a cura di B. Croce, 1936).

⁸⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 280, nota 9. Cfr. G.F. FINETTI, *De Principiis iuris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomassium, Wolfium et alios libri XII*, apud Th. Bettinelli, Venetiis 1777, t. II, l. X, c. VI, p. 110.

⁸¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 280, nota 9. Poco dopo, proprio in riferimento alla distinzione tra ragione oggettiva e soggettiva, Rosmini non manca di specificare meglio quanto sostenuto da Alfonso Maria De Liguori, definito «santissimo moralista de' nostri tempi», che usa parole corrette, ma «non al tutto scevre da qualche confusione ed oscurità» (*ibid.*). Cfr. A.M. DE LIGUORI, *Apologie e confutazioni*, 2 voll., L. Cordetta, Monza 1831-1832, *Appendice*, v. II, pp. 80-81, nn. 8-9. Ciò che rende comunque valida la posizione di De Liguori è, secondo Rosmini, il suo ancorarsi a S. Tommaso.

di trascendentale-trascendente, poiché dice un *a-priori* della facoltà umana, ma rivelandosi anche trascendente, poiché attiva la ragione, ad essa comunicandosi, pur rimanendone altro (Rosmini, com'è evidente, evita l'utilizzo del termine *trascendentale*, per non rischiare di confonderlo con quello di Kant)⁸². Ad ogni modo, ciò che preme sottolineare è che Agostino, secondo Rosmini, aveva già inteso che la *ragione oggettiva* è superiore all'uomo. Egli, infatti, «non temerà dire, che lo spirito umano *haeret veritati, NULLA INTERPOSITA CREATURA*»⁸³. Non distinguere chiaramente il lume della ragione dalla ragione, può portare la morale a due degenerazioni opposte: da un lato, chiudendola nel soggetto, le si fa mancare l'obbligazione oggettiva; dall'altro, consegnandola all'oggetto, si tende ad annullare la soggettività in un'autorità positiva (la legge o Dio stesso), senza accorgersi che dietro ogni obbligazione positiva giace un principio negativo⁸⁴.

Agostino viene ad assumere una certa rilevanza anche per quanto concerne la ricerca dell'esatta definizione di virtù. Se, da questo punto di vista, Tommaso d'Aquino appare il pensatore più significativo, Rosmini, dopo aver criticato il termine greco, individua in Agostino il pensatore che ha ben compreso un carattere proprio della virtù: «quello, che essa, a differenza di tutte le altre cose, non prestasi mai all'abuso che ne volessero far gli uomini»⁸⁵. «Questo – continua Rosmini – è trovato

⁸² Si capisce, così, come la morale rosminiana cerchi di aprire un varco tra una morale autonoma e quella eteronoma. Cfr., tra gli altri, J.F. FRANCK, *La morale rosminiana fra autonomia ed eteronomia. Kant critico di se stesso*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 343-358.

⁸³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 280, nota 9. Rosmini cita AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, L, 4.

⁸⁴ Si veda, inoltre, questa interessante annotazione rosminiana: «le *leggi positive* non adeguano mai pienamente le *leggi razionali*, che non le esprimono se non imperfettamente, perocché non abbracciano né possono abbracciare mai tutti i casi e tutte le circostanze possibili. Quest'ultima scoperta è delicata e importantissima [...] perocché la conseguenza che ne deriva si è, che come l'obbligazione di uniformarsi alla legge razionale non ammette eccezioni di sorta; così l'obbligazione di uniformarsi alla legge positiva ammette qualche eccezione. [...] Sebbene questa sia una verità irrepugnabile, tuttavia ella è una di quelle, la cui applicazione è difficile» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 282, nota 10).

⁸⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 366.

da s. Agostino, che nella celebre definizione da lui data della virtù [...] pose queste parole: *Virtus est bona qualitas mentis etc., qua nullus male utitur*⁸⁶.

Da un'altra angolatura, nella proposta morale rosminiana, la norma in ragione della quale le cose si devono valutare e stimare correttamente è l'essere stesso, «cioè a dire, tanto vale una cosa quanto è»⁸⁷. Nella formulazione del suo principio, infatti, Rosmini specifica che l'essere domanda riconoscimento secondo il suo grado. Egli intende inserirsi in quella corrente di pensiero che parte almeno da Platone⁸⁸, trovando una sua continuazione nel Boezio traduttore di Aristotele⁸⁹, per affermarsi poi nella scolastica⁹⁰. Tuttavia, è opinione di Rosmini che Agostino sia uno di quelli che meglio applicano quel principio:

«Sono frequenti i luoghi delle sue [di Agostino] opere, dove trovasi questa applicazione; fra' i quali a me basterà di recare il seguente: "Se l'uomo ama se stesso meno di quello che è, pecca, e il suo amore non è perfetto: tal sarebbe, se l'uomo amasse la propria mente tanto, e non più, quanto si dee amare il corpo; perocché ella è più che il corpo. All'incontro se l'uomo ama la propria mente più di quello che ella è, anche qui pecca troppo, e non ha un perfetto amore di sé: tal sarebbe se amasse la propria mente quanto vuol amarsi Dio, essendo quella incomparabilmente meno che non è Dio"»⁹¹.

Rosmini insiste frequentemente sulla necessità di amare l'essere *nel suo ordine*⁹² e, talora, questa insistenza può apparire, al lettore contemporaneo, financo eccessiva.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 366-367, nota 65. Qui, anche se non si ritrovano esattamente le stesse parole, Rosmini rimanda a AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, XIX; ID., *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae defensorem*, IV, III, nn. 17 ss.; ID., *Enarrationes in psalmos*, ps. CXVIII, sermo XXVI, *Feci iudicium*, vers. 121.

⁸⁷ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 416.

⁸⁸ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 518c-d, 526d-e.

⁸⁹ Forse, il testo a cui Rosmini pensa è BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*, PL 64, cc. 131 ss. Per le traduzioni di Aristotele, cfr. PL 64, cc. 159-1040.

⁹⁰ Cfr., ad esempio, *S.Th.* I, q. 5, aa. 1 e 3.

⁹¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 416. Rosmini cita *De Trin.*, IX, 4, 4.

⁹² Anche intorno alla nozione di *ordine* gioca un ruolo decisivo Agostino, menzionato nuovamente in *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 383 (qui, Rosmini rimanda – probabilmente – a *De Trin.*, VII, 7, 10; AGOSTINO, *De civitate Dei*, XV, 22) e 421. Nella modernità, una ripresa di questa tematica agostiniana si trova, secondo Rosmini, soprattutto, ma non solo, nell'opera del cardinale barnabita Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-

È quindi necessario comprenderla nel suo contesto – che riceve gli influssi non solo di Agostino, ma anche di autori contemporanei come Gerdil – e nella sua essenza. La preoccupazione di Rosmini, infatti, non è quella di generare un essere umano asettico, come se fosse una sorta di “calcolatore di essere”. Piuttosto, e più radicalmente, egli intende richiamare l’attenzione sul fatto che l’alterità che di volta in volta si presenta dinanzi al soggetto domanda di essere riconosciuta per ciò/chi essa precisamente è, e quindi di essere rispettata nella sua differenza. L’esperienza quotidiana mostra quanto, talvolta, non sia semplice riconoscere l’altro per quello che è e non per quello che non è, senza cioè che lui non sia sovraccaricato o impoverito da aspirazioni, idee, desideri che sono meramente del soggetto⁹³. Laddove questi elementi sviano e non bene-dicono l’alterità: anzi, al contrario, la male-dicono. E la dicono male perché male, ossia per quello che non è, la riconoscono:

«Di che apparisce come ogni peccato si riduca ad una menzogna, non significata esternamente con parole o segni, ma detta interiormente a noi stessi; e però quanto sia sapiente il linguaggio delle Scritture, che tutti i vizi generalmente chiama *menzogna*, tutte le virtù *verità*»⁹⁴.

All’interno della citazione, Rosmini richiama le «Scritture», e non si tratta certamente di un caso. La presenza degli autori patristici e medievali, come continueremo ad evidenziare, si presta a mettere in luce anche le fonti scritturistiche, che occupano – come abbiamo solo accennato – un ruolo di primaria importanza.

1802), di cui viene discusso (cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 386-389) il suo *Dissertazioni sopra l’origine del senso morale e sopra l’esistenza di Dio*, diss. I, *Della origine del senso morale: Opere scelte*, Milano 1836, v. III, pp. 7 ss.

⁹³ La morale rosminiana, in tal senso, è un grande invito alla *semplicità*, intesa nel senso più positivo del termine. Poiché quanto più il soggetto si contorce e si perde in pensieri astrusi e arzigogolati, tanto più egli è portato a misconoscere la verità dell’alterità che gli sta di fronte. Cfr. FD, v. 27, p. 127: «A giudicare dunque con rettitudine è sola necessaria la *semplicità*; la quale, scevra di prevenzioni, abbandonasi alla verità che viene per così dire incontro all’uomo. A giudicare poi tortamente, ci è del tutto necessario di contrariare alla natura, d’inventare un’*astuzia*, di fare una violenza. Ad esser buoni, noi non abbiamo quasi a far altro che esser passivi al vero, e seguitar la natura; ad esser cattivi ci convien dispiegare un’infelice attività, ed andare contro al vero che sta pure in noi».

⁹⁴ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 415. Anche qui, Rosmini rinvia ad *De Trin.*, XV, 11, 20.

Un'altra precisa caratteristica che Rosmini assegna all'azione morale è quella secondo cui quest'ultima non può definirsi tale senza muovere da e terminare in un essere intelligente⁹⁵. Anche qui, a ben vedere, sembra già trovarsi, a livello embrionale, quello che sul piano ontologico viene definito l'essere morale come unione di reali mediati dall'ideale, perché l'azione morale – stando alla *Storia comparativa e critica* – si definisce compiuta, appunto, quando scaturisce da un'intelligenza (essere reale) e termina in un'altra intelligenza (essere reale), mediata dal principio negativo (essere ideale). Ebbene, intorno a questa caratteristica, Rosmini ravvisa in Agostino il Padre della Chiesa che «avea posto ogni diligenza»⁹⁶ nella descrizione dell'azione e dei suoi fini, individuando il termine ultimo nell'intelligenza di Dio⁹⁷. Tuttavia, immediatamente dopo, Rosmini annuncia di voler inserire una digressione nel suo percorso, sviluppando il suo dialogo con Agostino:

«siami qui permesso di fare qualche osservazione sul comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, al quale il Maestro divino ridusse tutti gli altri precetti [cfr. Mt 22, 37-39]; il che [...] dammi occasione di aggiungere qualche chiarezza maggiore alla mente di Agostino»⁹⁸.

La parola «amore», che accompagna il precetto della carità evangelica, ha, secondo Rosmini, una peculiarità. Essa, infatti, tiene insieme due dimensioni della morale: il riconoscimento (o la stima pratica) e l'opera/azione esterna. L'amore «s'attacca quasi direi con una mano alla stima e coll'altra all'opera, e così forma di tre una cosa sola»⁹⁹. A partire da questa osservazione, Rosmini nota che Agostino ha buon gioco a

⁹⁵ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 420.

⁹⁶ *Ivi*, p. 421.

⁹⁷ Rosmini, a tal proposito, continua a citare *De Trin.*, X, 10, 13.

⁹⁸ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 421.

⁹⁹ *Ivi*, p. 422.

definire la carità evangelica come la «vera dilezione, che noi inerendo alla verità giustamente viviamo»¹⁰⁰. Poiché, così facendo, egli unisce proprio gli elementi individuati dal pensatore roveretano:

«Dice [Agostino], che la vera dilezione esige che noi *aderiamo* alla verità. Ora si aderisce alla verità coll'intelletto; ecco il primo elemento, la *ricognizione volontaria*. Dice, che in conseguenza di questa adesione al vero conviene che viviam giustamente; ecco il terzo elemento, l'*opera esterna*. Dice finalmente, che queste due cose insieme hanno la *dilezione*; ecco il secondo elemento, il mezzo che unisce gli estremi»¹⁰¹.

Secondo quanto esposto, dunque, quando Agostino intende la virtù «nell'ordine dell'amore»¹⁰², egli coglie correttamente il principio della morale, in quanto v'è sempre «un principio intellettuale regolatore delle umane operazioni»¹⁰³. Rosmini privilegia l'orizzonte intellettuale per significare che la morale comincia come una risposta all'essere che l'uomo trova ricevuto, dato (donato?) in sé. La morale inizia laddove accade il riconoscimento dell'essere, ossia laddove avviene che il soggetto benedice l'alterità presente a se stesso, terminandosi in lei. La vera virtù, infatti, non comanda un amore generico, «non si contentò di dire vagamente “Fate del bene”»¹⁰⁴, ma termina – come dicevamo – in un'altra intelligenza reale. Per questo, Cristo «comprese tutto l'ambito della morale dicendo espressamente: “Amate Iddio e il prossimo”»¹⁰⁵. In questo senso, Rosmini interpreta Agostino senza forzarlo, ma mostrando che le virtualità insite nel suo pensiero procedono verso quanto lui sostiene.

¹⁰⁰ *Ibid.* La citazione presa da *De Trin.*, VIII, 7, 10: «Haec autem vera dilectio, ut INHAERENTES VERITATI IUSTE VIVAMUS» (il maiuscolo è di Rosmini).

¹⁰¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 422.

¹⁰² Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XV, 22; ID., *De moribus ecclesiae*, I, XV, 25.

¹⁰³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 423.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

2.6. *Altri autori patristici: dall'essenza della virtù all'amore che «in alterum tendit»*

Tra gli altri autori dell'età patristica, segnaliamo soltanto quelli che paiono svolgere un ruolo significativo: Clemente di Alessandria, Basilio Magno, S. Girolamo e Gregorio Magno.

Il primo viene chiamato in causa quando Rosmini sostiene che le antiche scuole filosofiche hanno conosciuto – più o meno consapevolmente – che l'essenza della moralità è unica, e che dunque ogni atto virtuoso partecipa di tale unicità. Per raccogliere una testimonianza capace di esprimere i guadagni della sapienza pagana e di quella cristiana, Rosmini sceglie Clemente di Alessandria, proprio in quanto «d'una parte cristiano, dall'altra erudito nella gentilesca filosofia»¹⁰⁶. Egli cita, quindi, gli *Stromata*:

«Se consideriamo rettamente, [...] una sola è la virtù quanto alla sua potenza: ma egli accade, che trovandosi in queste cose dicasi *prudenza*, in quelle *temperanza*, in altre poi *grandezza d'animo* o *giustizia*. E allo stesso modo appunto essendo una sola la verità, pur nella geometria dicesi verità geometrica, nella musica verità musica, e nella retta filosofia suol dirsi verità greca. – Or le singolari virtù o le singolari verità convengono veramente nel nome comune; ma ciascuna ha un proprio ed unico effetto; e solo dalla congiunzione di tutte nasce la vita beata»¹⁰⁷.

L'utilizzo di Basilio Magno è legato, invece, alla conferma del fatto che sullo sfondo di qualsiasi atto morale giace una valutazione, un «interior giudizio»¹⁰⁸, intorno all'essere che si presenta al soggetto. Rosmini, sulla scia di un versetto dell'Ecclesiaste¹⁰⁹, afferma che i Padri della Chiesa sono d'accordo nel sostenere che ogni atto virtuoso porta con sé anche la verità dell'ente verso cui agisce. E Basilio è chiamato a testimoniare questa realtà conquistata dai Padri:

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 400.

¹⁰⁷ *Ibid.* Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, I, 20 (PG 8, cc. 814-815).

¹⁰⁸ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 423.

¹⁰⁹ Cfr. *Ecc.* 37, 20: «Ante omnia opera tua verbum verax praecedat te».

«Convieni dar opera [...] assai diligentemente, che dentro di noi, nel riposto foro de' nostri pensieri, portiamo retti giudizi delle cose, e abbiamo una mente simigliante al bilico della bilancia, che fuori di ogni inclinazione nostra pesi tutte le cose che son da fare, e dia la vittoria alla legge di Dio contro il peccato»¹¹⁰.

A proposito di un'altra questione, anche S. Girolamo svolge la funzione di riassumere una posizione che pare essere comune ai Padri della Chiesa. Già nei *Principi della scienza morale*, Rosmini afferma che la sua idea dell'essere deve essere interpretata sulla falsariga dei Padri:

«La tradizione della stessa verità dopo il Cristianesimo s'incontra, quasi direi, ad ogni pagina degli ecclesiastici scrittori. Bastano al mio uopo i due luoghi seguenti. "V'ha, dice san Girolamo, negli animi nostri una cotal santità naturale da Dio impressaci, la quale risiedendo nella più eccelsa parte dell'animo, vi esercita il giudizio del pravo e del retto"»¹¹¹.

Rosmini, nel passo citato, parla di due luoghi: il primo è appunto di Girolamo, il secondo è di Bonaventura, di cui si dirà. Ma Girolamo, oltre a tale contesto, svolge un ruolo quasi paradigmatico, in quanto è l'autore con il quale Rosmini sceglie di concludere la *Storia comparativa e critica*. Menzionato proprio nell'ultima pagina, il Roveretano si affida a Girolamo per confermare la bontà e l'universalità della morale, per come essa è stata concepita dal cristianesimo, che la dirige fino a Dio stesso, ma – così facendo – qualificando convenientemente le virtù da esercitarsi nell'ambito del finito:

«Finalmente concluderò colla sentenza di s. Girolamo sull'UNIVERSITÀ della morale cristiana. Se la morale non è universale, cioè non si eleva fino all'ente supremo, certo non è morale: anzi un gioco di diversi amore tutti egualmente limitati, perché amori di

¹¹⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 415. Cfr. BASILIO MAGNO, *Homilia in principium proverbiorum*, 10 (PG 31, c. 407A).

¹¹¹ PSM, pp. 58-59. Con la citazione di GIROLAMO, *Epistola ad Demetriadem*, IV (PL 30, c. 20B, dove si attribuisce la lettera non a Girolamo, ma a Pelagio): «Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas: quae par velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium».

cose limitate: “I filosofi del secolo sogliono cacciare un amor vecchio con un amor nuovo, quasi chiodo con chiodo: essi medicano un vizio con un vizio, un peccato con un peccato: ma noi superiamo i vizi coll’amore delle virtù”»¹¹².

Che il cristianesimo, e più precisamente la persona di Cristo, rappresenti il vero snodo teoretico del pensare rosminiano dovrebbe essere un dato, a questo punto, ormai consolidato. Comunque, è rimarchevole segnalare ancora una volta che in Rosmini preme costantemente l’esigenza di una giustificazione razionale di qualsiasi dato, compreso quest’ultimo.

In conclusione, rimane da segnalare l’interessante impiego di Gregorio Magno. Quando Rosmini considera da più vicino «l’indole vera della morale»¹¹³, egli osserva che «ogni morale suppone una relazione tra due esseri»¹¹⁴, senza specificare se intende immediatamente due persone reali o il legame tra soggetto e oggetto, dove quest’ultimo viene ad assumere il significato di principio negativo della morale, che attende di compiersi nell’incontro interpersonale. Ad ogni modo, continua Rosmini, tale concetto

«venne acconciamente espresso da un padre della Chiesa [Gregorio Magno], il quale ragionando intorno al precetto della carità, a cui furon ridotte dal Vangelo le virtù tutte e i doveri, osserva che “la carità” (e per conseguente la virtù) “non si può avere fra meno, che fra due persone; imperchiocché, dice assai sottilmente, non è propriamente detto, che s’abbia carità a se stesso [*nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur*]; ma la dilezione tende in un altro [*dilectio in alterum tendit*], acciocché possa essere carità”»¹¹⁵.

Qui, dietro l’impulso di Gregorio, Rosmini tende a leggere l’oggetto direttamente come l’alterità reale, anche se lascia intendere – tra le righe – che non viene a

¹¹² *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 459. Cfr. GIROLAMO, *Epistola ad Rusticum*, CXXV (PL 22, c. 1080).

¹¹³ *Ivi*, p. 400.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 400-401. Dove si cita GREGORIO MAGNO, *XL Homiliae in evangelia*, hom. XVII, 1 (PL 76, c. 1139): «minus quam inter duos charitas haberi non potest; nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur: sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit».

mancare la distinzione tra principio morale negativo (oggetto ideale) e principio morale positivo (oggetto-soggetto reale). Ciò che Rosmini accoglie e medita profondamente è il fatto che la *dilectio in alterum tendit*. L'amore, per sua stessa essenza, cerca il diverso: non cerca se stesso, bensì l'altro. Per questo si pone il problema dell'amore di sé¹¹⁶ e della sua soluzione nella formula «amare sé come un altro» (già in precedenza incontrata). Ad ogni buon conto, la questione tornerà di nuovo nella *Teosofia*, nelle pagine adiacenti a quelle dedicate all'inoggettivazione, poiché il “tendere in altro” è il vero e proprio architrave dell'ontologia rosminiana.

3. *Il pensiero medievale*

Anche per quanto riguarda i pensatori medievali vale quello che si diceva per gli autori dell'età patristica. Ad eccezione di Tommaso d'Aquino, infatti, nella *Storia comparativa e critica* non troviamo molte occorrenze che riguardano altri filosofi di questo periodo storico. Ciò, tuttavia, non significa che altri autori non operino ad uno stadio più profondo, poiché – nei fatti – Rosmini cerca, sostanzialmente, di dare ampio e rinnovato respiro all'intera tradizione del pensiero cristiano. Dunque, a partire dalla loro esplicita presenza, il paragrafo verrà suddiviso in due sezioni: la prima, dedicata a Tommaso d'Aquino; la seconda, alla scuola francescana (Alessandro di Hales e Bonaventura da Bagnoregio).

3.1. *Tommaso d'Aquino: bene, riconoscimento e virtù*

Il ricorso a Tommaso d'Aquino si può ricondurre a tre questioni distinte, ma comunque assai legate: (1) il rapporto tra bene ed essere; (2) la volontà come facoltà del riconoscimento; (3) la concezione della virtù.

¹¹⁶ Non sfugga il «dice assai sottilmente» di Rosmini, riferito all'acuta osservazione di Gregorio.

(1) Nel secondo capitolo dei *Principi della scienza morale*, Rosmini sviluppa il ragionamento secondo cui l'idea dell'essere rappresenta la regola aurea (il principio ideale-negativo) alla luce del quale giudicare del bene in universale. Il primo articolo della sezione si domanda anche che cosa sia il bene, e giunge alla conclusione che il bene coincide con l'essere stesso. Già con Agostino, in effetti, abbiamo visto che un qualsiasi ente è bene quanto più è, cioè quanto più partecipa dell'essere stesso. Al termine dell'articolo, Rosmini asserisce di voler confermare la sua dottrina «anche coll'autorità della ragione altrui»¹¹⁷. Lo fa, peraltro, senza riportare l'opinione di questo o quel filosofo, «ma la sentenza comune delle scuole cristiane: delle quali non [si può] avere più sicuro testimonio di san Tommaso»¹¹⁸. Si noti che Rosmini lascia intendere che la sua fonte potrebbe andare ben al di là del solo Tommaso. Quest'ultimo, però, nella *Summa Theologiae* «promise di raccontare, e di stringere in breve spazio le dottrine sparse ne' monumenti di tutta l'ecclesiastica tradizione»¹¹⁹ e, con largo consenso, vi riuscì:

«Così adunque parla egli al nostro uopo: “Il bene e l'ente sono il medesimo in quanto alla cosa, ma differiscono in quanto al concetto: poiché il concetto del bene consiste in questo, che la cosa sia appetibile: – ora egli è chiaro, che qualsiasi cosa è appetibile in quanto è perfetta: imperciocché tutte le cose appetiscono la propria perfezione. In tanto poi ogni cosa è perfetta, in quanto ha l'atto dell'essere. Laonde egli è manifesto, che in tanto una cosa è bene, in quanto ella è un ente: conciossiaché l'essere è l'attualità di ogni cosa”»¹²⁰.

Proprio intorno alla questione del rapporto tra bene ed essere, la citazione tommasiana accenna anche al discorso sul legame tra perfezione e bene. Nelle pagine successive, in effetti, Rosmini torna sul problema e specifica che ogni ente ha anzitutto

¹¹⁷ PSM, p. 83.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.* Cfr. *S.Th.* I, q. 5, a. 1. Cfr. anche *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 416.

un bene di esistenza, che coincide con l'atto d'essere per il quale esiste, e un bene di perfezione, che – seppur accidentale – si aggiunge al bene di esistenza ed ha, appunto, il compito di perfezionare l'ente. Il bene di perfezione è oggetto del desiderio del soggetto, il quale vi tende con tutte le sue forze per compiere ed ultimare se stesso. Anche in questo caso, Rosmini conferma questa prospettiva tramite Tommaso, di cui menziona un altro momento del già citato articolo della *Summa*:

«Bene si dice qualche cosa per rispetto alla perfezione, che è l'oggetto dell'appetito; e per conseguente il bene ha in se stesso il concetto di ultimo” (cioè di ultimo termine dell'appetito, o anche di ultimo finimento della cosa). “Il perché ciò che è ultimamente perfetto, si suol chiamare bene semplicemente e puramente: laddove ciò che non ha l'ultima perfezione che aver dovrebbe, non si suole chiamar perfetto semplicemente, né bene, eziandioché s'abbia una qualche perfezione, qual è quella di esistere; ma ove dicasi bene, si dice tale secondo un particolar rispetto. Laonde quanto all'esser primo, o sia all'essere sostanziale, una cosa appellasi *ente* semplicemente, e *bene* rispettivamente, cioè solo in questo rispetto, che è: in quanto poi all'ultimo atto dell'essere stesso, cioè alla perfezione, una cosa dicesi *ente* rispettivamente, e *bene* semplicemente»¹²¹.

(2) Affinché nasca il bene morale, ovviamente, Rosmini richiede che intervenga l'opera della volontà: «è con questa potenza che [il soggetto] diventa l'autore delle sue azioni [...]; l'uomo non opera se non quando opera la sua volontà»¹²². Ma la volontà soggettiva, secondo quanto detto, tende nel bene che è l'essere stesso, in linea – secondo Rosmini – con l'insegnamento di Tommaso:

«L'oggetto della volontà, dice s. Tommaso, muove determinando l'atto di quella potenza in quel modo che opera un principio formale”, cioè attivo essenzialmente, che dà il moto, e prescrive la maniera di questo moto. Ora quale è il principio formale che muove la volontà, secondo il dottore d'Aquino? È l'*essere*, quell'essere che è pure l'oggetto

¹²¹ PSM, p. 91. Cfr. *S.Th.* I, q. 5, a. 1 ad 1.

¹²² PSM, p. 108.

dell'intelletto. Udiamolo da lui medesimo, che tosto soggiunge: *Primum autem principium formale est ENS et verum universale, quod est obiectum intellectus: et ideo, conchiude, isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum*»¹²³.

L'uomo agisce, dunque, seguendo delle ragioni che la mente gli propone. Con ciò, è chiaro che la volontà non potrebbe operare senza avere prima di sé la cognizione dell'essere: *voluntas non fertur in incognitum*, afferma Rosmini¹²⁴, richiamando forse Tommaso¹²⁵. Non si concluda, tuttavia, col dire che Rosmini è intellettualista, analogamente a quanto alcuni hanno erroneamente sostenuto anche per Tommaso. Il già evidenziato legame *pericoretico* che si istituisce tra verità e carità (cfr. *infra*, cap. I, 1) rinvia a quello tra intelletto e volontà, tra conoscere e volere:

«non è già, che fra il *conoscere* semplicemente una cosa, e il *volerla*, si trovi tanta diversità ed opposizione. Che possa dimostrarsi, queste due operazioni dover essere necessariamente successive, e non poter essere contemporanee; ma egli è certo però, che il più delle volte sono successive manifestamente [...] sicché l'uomo non può volere se non ciò che conosce»¹²⁶.

¹²³ *Ibid.* Cfr. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1. L'oggetto presente alla mente, nella prospettiva di Rosmini, è innato. Questa tesi, a tutta prima, pare scontrarsi con l'insegnamento di Tommaso, il quale evita di parlare di idee innate. Si badi, tuttavia, ad un'osservazione rosminiana contenuta già in NS, n. 263, nota 32: «Leggendo attentamente s. Tommaso, si trova, che ov'egli nega le idee innate, non intende mai di parlare che d'idee o specie determinate: *Anima intellectiva*, egli dice, *est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad DETERMINATAS SPECIES rerum* [cfr. *S.Th.* I, q. 79, art. 4 ad 4]. E questa è appunto la nostra dottrina: noi neghiamo che l'anima umana abbia in nascendo idee o specie determinate: gliene concediamo sol'una perfettamente indeterminata, che è ciò che s. Tommaso chiama non idea, ma *luce*, e che la rende *actu immaterialem*». Da qui, procedono almeno due conseguenze: (1) da un punto di vista interpretativo, l'essere ideale rosminiano deve essere letto in continuità con l'intelletto agente aristotelico-tommasiano, come quella luce nella e per la quale ogni entità si fa presente; (2) l'adagio scolastico, secondo cui *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* è valido tanto in Tommaso quanto in Rosmini (cfr. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, cit., p. 45), poiché l'essere ideale è sì innato, ma è anche indeterminato, per cui ogni determinatezza è acquisita solo in quanto la soggettività è in relazione con le altre soggettività.

¹²⁴ PSM, p. 120.

¹²⁵ Cfr. *S.Th.* I, q. 80, a. 2.

¹²⁶ PSM, p. 120.

Ma quando si vuole quello che si conosce, allora si ri-conosce, cioè si torna riflessivamente sull'oggetto ricevuto dall'intelligenza: «[n]oi *conosciamo* le cose: questa è la cognizione diretta e necessaria: noi le *riconosciamo*: questa è la cognizione riflessa e volontaria»¹²⁷. Il principio morale rosminiano è il riconoscimento inteso come risposta adeguata, cioè responsabile, all'essere che si presenta alla soggettività. L'esperienza antropologica della risposta all'altro è l'inizio della vita morale. Laddove un riconoscimento buono o cattivo dipende dall'azione stessa del soggetto, che è ragionevole quando con-sente all'oggetto, mentre è irragionevole quando non agisce così, poiché non bene-dice l'alterità, ma piuttosto le impone parzialità o arbitrarietà. Quest'ultimo fatto, spiega Rosmini, «viene espresso con quel motto comune: *stat pro ratione voluntas*»¹²⁸. Laonde l'errore è tutto individuale, è tutta produzione nostra»¹²⁹. Poi, con fine sensibilità psicologica, egli prosegue così:

«ed è per questo, che nell'errore l'orgoglio dell'uomo tanto si compiace, perché sente in produrlo, che è opera sua, ch'egli mette fuori un'energia maggiore in formar l'errore che in riconoscere semplicemente la verità: questo maggior uso che fa l'uomo nell'errore della propria potenza, è quel titolo infelice, al quale tanti cercano una gloria tristissima, e tanti la danno»¹³⁰.

¹²⁷ *Ivi*, p. 135.

¹²⁸ Il riferimento potrebbe essere *S.Th.* I, q. 80, a. 2.

¹²⁹ PSM, p. 135.

¹³⁰ *Ibid.* Più avanti, sempre con l'ausilio di Tommaso, Rosmini conferma che l'origine di tutti peccati si trova proprio nell'amore scorretto di sé, quando cioè il soggetto non è capace di trascendersi autenticamente, amandosi come un altro: cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 405, e in particolare la nota 15, dove si menziona *S.Th.* I-II, q. 77, a. 4: «*Manifestum est, quod INNATUS AMOR SUI EST CAUSA OMNIS PECCATI*». Sempre con Tommaso, Rosmini distingue tra la dimensione del peccato e quella della colpa: cfr. PSM, pp. 148-149, dove si cita *S. Th.* I-II, q. 21, a. 2: «*Sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet. – Unde relinquitur, quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae: in quibus idem est malum, peccatum et culpa*».

Proprio nel processo del riconoscimento, Rosmini mostra – con Tommaso – come dietro ogni atto morale si nasconda un giudizio conoscitivo, per cui dietro al vivere male/bene c'è un conoscere male/bene, così come dietro al conoscere male/bene c'è un vivere male/bene: «anche s. Tommaso, dice, che *in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis*»¹³¹.

È interessante segnalare, inoltre, che Rosmini intenda anche la *fede* come una forma peculiare di riconoscimento: con quest'ultimo, infatti, si intende l'inizio della morale in generale, mentre con la seconda si indica quel riconoscimento che consente l'origine della morale soprannaturale. E pensa così, nota Rosmini, «pure s. Tommaso: *Crederè est ACTUS INTELLECTUS assentientis veritati divinae EX IMPERIO VOLUNTATIS*»¹³².

(3) Per quanto riguarda la nozione di virtù, in precedenza già incontrata, Tommaso rappresenta un autore significativo e, per diversi aspetti, decisivo. Se per i greci il termine rimaneva troppo vago, è grazie ai pensatori cristiani che la parola virtù viene ristretta ad indicare il solo bene morale. Rosmini richiama Agostino, come abbiamo visto, ma pare considerare ancor di più Tommaso. Quest'ultimo riconosce – anzitutto – che la virtù è certamente un abito, ma solamente della volontà¹³³. Inoltre, egli ritiene di dover distinguere, tra gli atti della volontà, quelli finalizzati a determinare un'azione e quelli atti a perfezionare il *modo di agire*:

«Odasi questa distinzione dichiarata da s. Tommaso: “La virtù, dice, è un abito, di cui altri usa bene. Ora un abito influisce alla bontà dell'atto in due modi. L'uno, in quanto per quell'abito s'acquista dall'uomo la *potenza* di porre quell'atto buono. – L'altro, in quanto l'abito non pure dà la potenza di bene operare, ma fa altresì che altri usi bene di

¹³¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 415, nota 48. Cfr. *S.Th.* II-II, q. 54, a. 1 ad 2.

¹³² *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 413, nota 38. Cfr. *S.Th.* II-II, q. 2, a. 9.

¹³³ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 366. Dove si cita, alla nota 63, *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3: «*Subiectum – habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi VOLUNTAS, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate: cuius ratio est, quia – quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem*».

tal potenza: siccome è la giustizia, che non solo rende l'uomo di volontà pronta ad operar giustamente, ma ella fa altresì che giustamente operi»¹³⁴.

Come a dire che non basta avere una virtù: occorre svilupparla virtuosamente, perché la vera virtù è *la virtù della virtù*. Non basta l'atto buono esterno, poiché deve essere buono il *modo* di quel medesimo atto. Affinché ciò avvenga, Rosmini suggerisce di cambiare il punto di vista: esso non può essere quello soggettivo, bensì quello eterno e oggettivo, «da noi percepito parte col lume della ragione naturale, parte per una manifestazione positiva di Dio medesimo, e per grazia»¹³⁵. Rinviando ancora a Tommaso¹³⁶, Rosmini invita a concepire la vera virtù come quel riconoscimento capace di stimare gli oggetti per come Dio stesso, dall'eternità, li vede.

3.2. *La scuola francescana: «apex mentis» e non contraddizione*

Tra i pensatori riconducibili alla scuola francescana, meritano particolare riguardo, come abbiamo accennato, Alessandro di Hales e Bonaventura.

Evocando il primo, anzitutto, occorre subito chiarire che, laddove Rosmini è convinto di citare Alessandro di Hales, egli menziona, in realtà, Alessandro di Alessandria (1270 circa – 1314, anch'egli francescano) e il suo *Commento alla Metafisica*¹³⁷. Nei *Principi della scienza morale*, Alessandro viene descritto come «uno scrittore acutissimo»¹³⁸, poiché – tra i pensatori del passato – sarebbe quello che meglio ha

¹³⁴ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 366, nota 64. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3.

¹³⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 367.

¹³⁶ *Ibid.*, nota 66. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 19, aa. 1-10.

¹³⁷ Cfr. PSM, pp. 60-61, nota 11; e *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 302. Rosmini nomina un certo «Alessandro di Ales», leggendo «Ales» come «Hales», e non come l'abbreviazione di «Alessandria». Non era raro, ad ogni modo, che Alessandro di Alessandria venisse scambiato con il maestro di Bonaventura da Bagnoregio (cfr., su ciò, SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit., pp. 17-18). Sul *Commento alla Metafisica* di Alessandro di Alessandria, cfr. F. AMERINI, *Alessandro di Alessandria su natura e oggetto della metafisica*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 477-493. Più in generale, cfr. L. VEUTHEY, *Alessandro di Alessandria maestro dell'Università di Parigi e Ministro Generale dei frati minori*, in ID., *Opera Omnia*, 20 voll., Miscellanea francescana, Roma 2005, v. 8.

¹³⁸ PSM, p. 60, nota 11.

capito l'antiorità dell'idea dell'essere rispetto non solo alle altre idee, ma anche ai principi stessi del ragionamento, e in particolare del principio di non contraddizione. Secondo il suo *Commento alla Metafisica*, infatti, occorre distinguere due operazioni dell'intelletto: una è quella del *percepire*, l'altra è quella dello *scomporre* e del *dividere*. Ognuna delle due operazioni si rapporta a due diversi termini primi: per il percepire è *l'essere* (o l'ente), per lo scomporre è il *principio di non contraddizione*. L'essere, dunque, è primo nella prima operazione dell'intelletto, in quanto nulla è concepibile senza prima avere, sul piano ontologico, la notizia dell'essere. Il principio di non contraddizione, invece, è primo nella seconda operazione, poiché – afferma Rosmini, seguendo Alessandro – esso «si fonda sopra l'ente»¹³⁹.

Il fatto che il principio di non contraddizione si fondi sopra l'ente lascia intendere che esso supponga qualcosa prima di sé, che appunto gli sia da fondamento. Con ciò, conclude Rosmini, «l'idea dell'ente è, assolutamente parlando, la prima intelligenza della mente»¹⁴⁰. Ed è davvero straordinario, per Rosmini, che Alessandro giunga a tali

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 61, nota 11. Pur non potendo approfondire la questione, mi sia concessa un'osservazione. Difatti, a partire da queste riflessioni di Rosmini, messe opportunamente a confronto con le sue numerose pagine dedicate all'argomento, si potrebbe forse approfondire quanto sostenuto da Soliani sulla trascendentalità del principio di non contraddizione (cfr. G.P. SOLIANI, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in BELLELLI – PILI, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 151-168, in particolare p. 152, nota 7), nella direzione di una maggiore considerazione della ricerca portata avanti, ad esempio, da Giovanni Ventimiglia (cfr. G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, ETS, Pisa 2002, in particolare il capitolo III (pp. 69-105), intitolato «Se Dio sia contraddittorio»), il quale – pur tenendo ferma la trascendentalità del principio – parte da una provocatoria domanda che, ad oggi, mi pare ancora inevasa: «Se la Trinità è veramente Dio non dovrebbe essere, oltre a ciò in forza di cui esiste il mondo, anche in forza di cui noi pensiamo? Perché votarsi ad un altro santo, anzi ad un altro dio, il *principium firmissimum*, quando si tratta di pensare?» (*ivi*, p. 90). Ventimiglia, nel suo percorso, giunge a sostenere che nulla si sottrae alla giurisdizione del principio di non contraddizione, «tranne ciò che ne costituisce il fondamento; tranne ciò che, tolto, toglie il principio stesso» (*ivi*, p. 103). Con ciò, non si intende «ritagliare alla Trinità e poi anche a tutto l'essere uno spazio, una zona franca, non sottoposta al principio. Il fondamento del principio è infatti analiticamente presente nel principio stesso come condizione di possibilità logica-ontologica. Come dire che se c'è qualcosa che non ha bisogno di dimostrare di essere illuminato, questo è il sole. Nulla vieta, in seconda battuta, che il principio possa esercitarsi anche sul fondamento, dal momento che il sole non rinnega la luce o, per uscire di metafora, dal momento che la Trinità, proprio Lei, l'uni-diversità originaria, rende possibile il principio [...]. È chiaro però che in questa prospettiva chi è davvero Dio: non il *principium firmissimum* ma la Trinità» (*ivi*, pp. 103-104). In Rosmini, secondo quanto riportato, il fondamento del principio è l'ente stesso (il quale, come sappiamo, è uno in tre forme). Almeno in una certa misura, quindi, le posizioni di Rosmini e di Ventimiglia non sono in rapporto di esclusione (su Rosmini, si veda anche DONÀ, *L'uno, i molti*, cit., in particolare pp. 34-41, 75-112). Mi rendo conto, tuttavia, di

affermazioni: «confesso che mi ha fatto meravigliare questo passo, nel quale il posto dell'ente fra le idee è trovato e definito con tanta chiarezza»¹⁴¹.

Insieme ad Alessandro, anche Bonaventura da Bagnoregio riceve un elogio importante, che aiuta a comprendere quant'egli, a discapito delle poche citazioni esplicite, abbia ispirato in positivo la riflessione rosminiana. Nel suo *Itinerarium mentis in Deum*, il teologo francescano afferma che alle sei tappe che conducono a Dio corrispondono le sei facoltà dell'anima, grazie alle quali si procede dalle realtà temporali a

restare sul piano della suggestione, per cui mi limito a riportare la bibliografia essenziale a proposito del dibattito evocato: cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (e le relative recensioni, firmate da Carmelo Vigna, in «Verifiche», (3-4/1998), pp. 349-355, ed Enrico Berti, in «Studia Patavina», 45 (2/1998), pp. 497-502). Questo lavoro e il già citato *Se Dio sia Uno* sono maturati in dialogo anche con M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008²; P. CODA, *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino, Tommaso, Hegel*, «Lateranum», 66 (3/2000), pp. 509-528; D. SACCHI, *Evidenza e interpretazione. Argomento per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1988; S. GALVAN, *Non contraddizione e Terzo Escluso. Le regole della negazione nella logica classica intuizionistica e minimale*, Franco Angeli, Milano 1997, in particolare pp. 109-156 (al quale ha risposto P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, in particolare pp. 485-498).

¹⁴¹ PSM, p. 61, nota 11. Per completezza, riporto il passo indicato e chiosato da Rosmini: «*Quaeret quis: utrum sit verum quod dicit Philosophus, quod hoc principium (di contraddizione) sit radix omnium principiorum, et omnium propositionum*. A questa domanda risponde di sí: ma immediatamente aggiunge la spiegazione seguente: *Notandum est, quod duplex operatio intellectus. Prima est qua intelligit ipsum quod quid est* (con questa formola, *quod quid est*, si esprimeva l'essenza, l'idea della cosa), *et haec operatio vocatur simplicium intelligentia. Alia est operatio intellectus qua componit et dividit* (la sintesi e l'analisi). *Et in utraque operatione est aliquod primum, quod scilicet cadit sub prima apprehensione intellectus. Illud quod est primum in prima operatione, est ENS; nihil enim potest concipi simpliciter intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quia entitas se profundat infra omnes conceptus. Primum autem in secunda operatione intellectus est hoc principium: de quolibet affirmatio vel negatio* (con questa formola si esprimeva il principio di contraddizione), *et hoc quia hoc principium est fundatum super ens. Unde sicut ENS est primum in prima operatione; ita hoc principium in secunda. In secunda enim operatione intellectus nihil potest intelligi, nisi intellecto, hoc principio. Sicut enim totum et pars non potest intelligi nisi intellecto ente; ita hoc principium: omne totum est maius sua parte, non potest intelligi nisi intellecto hoc principio firmissimo. Et sic sicut omnes conceptus simplices resolvuntur ad ENS; ita omnes conceptus compositi resolvuntur ad hoc principium* (Alex. de Ales., *In XII Aristotel. metaph. libros dilucidissima explanation*, lib. IV, text. 9)» (*ibid.*). Secondo Umberto Muratore, che ha curato l'edizione critica della *Storia comparativa e critica*, si deve considerare come un riferimento ad Alessandro di Hales un ulteriore passo rosminiano: cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 302, nota 39. Qui, in effetti, Rosmini associa un «Alessandro» a quegli «antichi» (*ivi*, p. 302) che avrebbero confuso l'essere ideale con Dio. Secondo la dottrina rosminiana, infatti, l'essere ideale è certamente qualcosa di divino, ma altrettanto certamente non si tratta dello stesso Dio. Egli, come appunta Muratore, rimanda al testo di T. RAYNAUD, *Theologia naturalis sive Entis increati et creati intra supremam abstractionem ex naturae lumine investigatio*, Sump. Claudii Landri, Lugduni 1622, *prologo*; ma non è da escludere che Rosmini confonda quell'«Alessandro», che probabilmente è Alessandro di Afrodisia, con Alessandro di Hales. Ecco la citazione di Rosmini: «Theologiam, id est, interprete Alexandro (I Metaph. c. II), scientiam DE DEO ac DIVINIS REBUS [...]».

quelle eterne. La facoltà più elevata viene definita «apex mentis seu synderesis scintilla»¹⁴². Ebbene, Rosmini trova che questo modo d'esprimersi «conviene a capello»¹⁴³ con la propria dottrina dell'essere ideale, inteso come principio della moralità:

«Imperciocché qual altra parte più eccelsa e più munita dello spirito può avervi di questa, ove siede la luce dell'essere, cioè ove sta la sorgente della vita intellettuale, il principio semplicissimo di tutti i giudizi, il lume in fine della ragione? Il perché acconciamente da' cristiani maestri, e in fra questi da Bonaventura, quel luogo altissimo e munitissimo dello spirito nostro, dove non entra errore, e dove è la prima norma de' *pensieri* non meno che delle *azioni*, viene anche appellato la punta o sia l'*apice dell'anima*»¹⁴⁴.

È proprio nella punta dell'anima, infatti, che si riceve quella luce «da cui – come annota Letterio Mauro, commentando Bonaventura – appunto apprendiamo ciò che bisogna fare e ciò che bisogna evitare, perché la nostra azione sia rettamente indirizzata al suo fine»¹⁴⁵. Nella sostanza, Rosmini la pensa esattamente così, ma occorrerebbe uno studio più articolato per capire adeguatamente il debito rosminiano nei confronti del maestro francescano, che – tra i *Principi della scienza morale* e la *Storia comparativa e critica* – risulta menzionato solo in questa occasione¹⁴⁶. Ad ogni modo, è significativo – come la critica rosminiana ha già notato da tempo – sottolineare l'incontro che Rosmini, di fatto, intende istaurare tra l'*intellectus agens* di matrice aristotelico-tommasiana e il *lumen* intellettuale della tradizione neoplatonica-agostiniana¹⁴⁷.

¹⁴² BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 6.

¹⁴³ PSM, p. 59.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ L. MAURO, *Note al testo*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, Bompiani, Milano 2010², p. 150.

¹⁴⁶ Tra i luoghi nei quali si affronta il pensiero bonaventuriano, cfr. NS, nn. 483-485; AS, p. 280. Tra i francescani, oltre a Bonaventura, nella *Storia comparativa e critica* troviamo un riferimento – trascurabile ai fini di questo lavoro – anche a Duns Scoto e ad Ockham: cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 396, nota 6 (sulla nozione di essere ideale-iniziale, sulla sua univocità e sull'influsso dello scotismo, cfr. il già citato SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit.).

¹⁴⁷ Cfr., ad esempio, NS, n. 467.

L'essere ideale, oltretutto, viene anche indicato con l'immagine del *radius*, molto presente nell'*Itinerarium* bonaventuriano (e, più in generale, nella tradizione neoplatonica), per esprimere la sua qualità di *medium* tra Dio e l'umanità (l'idea dell'essere è il *divino* nell'uomo, dice Rosmini). Si tenga presente, però, che – stando alla logica sapienziale esposta nel primo capitolo – i molteplici raggi divergenti, i quali, relazionandosi con ogni sentimento, vengono a costituire gli esseri umani, ogni qual volta vengono percorsi nella via del “ritorno” a Dio, tendono ad avvicinarsi l'un l'altro. Ciò significa che, nella misura in cui l'uomo vive moralmente, egli rafforza il suo legame con gli altri, poiché il proprio raggio, da divergente, adesso converge con gli altri verso il sole. Quanto più l'uomo si colloca nel morale, che poi è la forma dell'essere-relazione, tanto più è in comunione con l'intero creato. Da questa angolatura, che esprime tutto l'afflato, insito nella morale rosminiana, per l'amore universale¹⁴⁸, Sciacca ha giustamente sottolineato come Rosmini rinnovi, in piena modernità, «la voce di Francesco d'Assisi»¹⁴⁹, propiziando l'idea – secondo un'efficace espressione di Baggio – di una «*fraternità ontologica*»¹⁵⁰.

4. *Il pensiero moderno*

Ai fini di questo lavoro, non presenteremo esaustivamente, poiché sarebbero davvero moltissime, le fonti moderne, ma ci limiteremo – come abbiamo già annunciato all'inizio del capitolo – ad affrontare quelle che ci interessano più direttamente: per l'area inglese (legata all'empirismo di John Locke e David Hume), Jeremy Bentham, Adam Smith e James Mackintosh; per l'area francese, Victor Cousin; per l'area

¹⁴⁸ PSM, p. 107: «la formola della morale è l'*amore universale*, l'amore di tutti gli esseri, di tutti i beni, l'amore che tanto si stende quanto si stende la cognizione, cioè a dire all'infinito».

¹⁴⁹ SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 188.

¹⁵⁰ A. BAGGIO, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2016, p. 336.

italiana, Gian Domenico Romagnosi ed Ermenegildo Pini; per l'area tedesca, alla quale è dedicato il paragrafo successivo, Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte.

4.1. Bentham e l'utile nelle relazioni umane

I riferimenti a Bentham hanno una natura sostanzialmente critica, e tuttavia acquisiscono una non piccola rilevanza per una migliore comprensione della concezione rosminiana della *socialità*.

Bentham viene presentato come il «più celebre»¹⁵¹ degli utilitaristi e viene inserito all'interno di quelle correnti di pensiero che hanno confuso l'oggetto col soggetto, in quanto la ricerca morale indaga i doveri oggettivi dell'uomo, laddove il piacere o l'interesse, «inteso come si voglia, ha sempre riguardo in ultimo al soggetto: mentre il dovere, l'obbligazione è sempre verso un oggetto che si considera in se medesimo colla intelligenza»¹⁵². Rosmini, in questo senso, non lascia solo Bentham, ma lo associa ad altri pensatori, come Claude-Adrien Helvétius, Melchiorre Gioia, Romagnosi ed altri.

Pensando, probabilmente, al di lui *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (stampato nel 1780, ma pubblicato nel 1789), Rosmini considera Bentham e, più in generale, il movimento utilitarista, come la riedizione di un principio morale che ha la sua matrice nella società pagana e, comunque, precristiana¹⁵³. Ma di quale

¹⁵¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 203.

¹⁵² PSM, p. 106.

¹⁵³ Lo sostiene anche a partire dal volume di P. COSTA, *Del modo di comporre le idee e di contrassegnarle con vocaboli precisi, per poter scomporle regolarmente a fine di ben ragionare, e delle forze e dei limiti dell'umano intelletto*, Firenze 1837, c. 38, par. 1, p. 232: «Il principio dell'utile [...] non fu inventato dal Bentham, come tutti sanno, ma fu riconosciuto per vero dai moralisti e dai legislatori antichi e dai moderni; e il detto delle dodici tavole, *Salus populi suprema lex esto*, ne fa testimonianza». Rosmini commenta così: «Il *salus populi suprema lex esto* è veramente la formola più breve, che esprime lo stato della morale e della società pagana. A quella formola la morale e la società cristiana contrappone quest'altra: *Pereat mundus, et fiat iustitia*. La giustizia in quest'ultima è signora del mondo; nella prima il mondo è signore della giustizia. La giustizia tostoché è assudditata è perita; il mondo tostoché è assudditato alla giustizia è salvato» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 438). Il ricorso al testo di Paolo Costa è strategico, poiché Rosmini considera quest'ultimo come uno di quelli che «pure mette il piede sulle vestigia di Bentham» (*ivi*, p. 407), nonostante i buoni propositi.

principio morale si tratta? Com'è noto, e come Rosmini sottolinea¹⁵⁴, Bentham propone di calcolare la moralità di un'azione in ordine alla sua utilità, definita come ciò che rende massimi il piacere e la felicità, e minimi il dolore e l'infelicità. Rosmini, da parte sua, non sconfessa integralmente questa dottrina: secondo lui, infatti, è vero che «ogni sistema morale, trattandosi di relazioni umane»¹⁵⁵, deve tener conto che il piacere e il dolore, «nel senso più generale di quest[e] parol[e]»¹⁵⁶, entrano come «termine e scopo delle morali operazioni»¹⁵⁷. Con ciò, Rosmini intende dire che la morale, trattando di relazioni intersoggettive, deve interrogarsi sul bene (questo è il senso con cui si intende, in questo caso, la parola “piacere”) che ognuno persegue per l'altro (e vicendevolmente), cercando di ridurre al minimo il dolore/male.

Quello che gli utilitaristi mancherebbero di sviluppare è la seguente domanda: che cosa è il bene per l'uomo¹⁵⁸? Senza la risposta a tale questione, il loro principio morale rimane assai poco ponderato. Infatti, prosegue Rosmini, dall'analisi di che cosa sono il piacere e il dolore, ben presto si distinguono due relazioni che ne mostrano tutta l'interna differenza. Egli argomenta che il piacere e il dolore possono essere considerati in relazione a chi li provoca o a chi li subisce, evidenziando che chi provoca e chi subisce si trova in una posizione reciprocamente diversa e opposta a quella dell'altro, «perocché il primo dà, l'altro riceve: il primo non gusta egli medesimo il piacere, ma il fa gustare altrui: il primo in una parola è attivo e il secondo passivo»¹⁵⁹. Ebbene, da questa considerazione procede la distinzione tra due scienze: da un lato, quella morale, che si occupa di chi dà, ossia di chi *dona* e *si dona* per gli altri; dall'altro, quella dell'eudemonologia, che si occupa di chi *riceve* (si veda come, già in queste pagine, si

¹⁵⁴ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 406.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 405.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

concepisca la felicità non come qualcosa di autoprodotta, ma di ricevuto e donato dall'altro). Rosmini, dunque, domanda e conclude:

«E in vero, chi è mai al mondo, che stimi esser cosa meritoria il provar piacere? All'incontro ognuno stimerà esser meritorio e degno di stima e di approvazione il far provare piacere a' suoi simili [...]. Ora gli utilitari non poser mente a questa doppia relazione che ha il piacere e il dolore a quelli che lo producono, e a quelli che lo ricevono. E così proposerò, senza più, la sequela del piacere e la fuga dal dolore, come buon principio della morale»¹⁶⁰.

Da qui, Rosmini prosegue la sua critica all'utilitarismo, il quale crederebbe di perfezionarsi spostando dal singolo individuo alla società intera la ricerca del massimo piacere possibile: «laonde il sistema dell'interesse privato si allargò fino a trasformarsi in un principio sociale»¹⁶¹. L'ingresso del principio sociale, in effetti, ampliando la ricerca dell'utile dal singolo al collettivo, risulta essere più accettabile, e tuttavia resta falso nella sua essenza: «facendo entrare la società nella morale, troppo facile è, che si credano miranti a buon segno»¹⁶². Ed è “troppo facile” perché la ricerca del bene collettivo, pur essendo certamente lodevole, continua a mancare della ricerca dell'essenza di ciò che è morale: «il bene degli uomini tutti, per sé cosa morale, in questi sistemi si spegne col veleno, quando lo si costringe a non esser più che un servitorello del ben soggettivo»¹⁶³. Nella misura in cui il bene, anche qualora fosse il bene di tutti, venisse ricercato non per se stesso, bensì per la sua ricaduta soggettiva, allora «non sarà virtù giammai, ma sempre egoismo, eziandioché questo egoismo imiti esteriormente i modi e le fattezze della virtù»¹⁶⁴.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 406.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ivi*, p. 407.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 406.

Così, rinunciando alla ricerca della dimensione oggettiva della morale, Bentham e i suoi seguaci propongono una morale «parziale e non universale»¹⁶⁵, poiché si limitano a considerare l'orizzontalità delle relazioni umane, dimenticandosi «quel ramo maestro dell'albero de' doveri, che riguarda le relazioni dell'uomo con Dio: troncato il qual ramo, l'albero non pur si priva della sua parte migliore, ma ben anco interamente isterilisce»¹⁶⁶.

Già con l'analisi dell'utilitarismo, quindi, emerge come – in Rosmini – la relazione verticale soggetto-oggetto (che poi, in definitiva, rinvia alla relazione uomo-Dio) svolga un ruolo liberante della relazione intersoggettiva, poiché essa, potremmo dire, coltiva la gratuità, estendendo all'infinito (poiché l'oggetto è infinito) la capacità di donazione del soggetto, il quale non «isterilisce» perché non risulta necessariamente schiavo della dinamica per cui ogni azione morale debba ricercare, in qualche forma, un ritorno soggettivo. Di concerto, la medesima relazione libera anche l'altro, giacché egli non è costretto – magari anche solo nascostamente – a contraccambiare il dono ricevuto, ma – pur da quest'ultimo pro-vocato – può liberamente scegliere se entrare nella reciprocità, la quale non può essere tale, e cioè libera, senza la gratuità. In questo senso, la relazione verticale è garanzia sia della gratuità, sia della reciprocità, affinché le due non siano semplicemente in contrapposizione o in rapporto di vicendevolmente esclusione, ma anzi, vivano della *koinonia* instaurata dal sintesi ontologico (come si desume dalla *Teosofia*).

4.2. *Smith e Mackintosh: il conflitto degli interessi e la simpatia*

Il ricorso a Smith (1723-1790) non è così frequente, eppure risulta interessante per almeno un paio ragioni: una relativa al rapporto tra bene privato e bene pubblico, l'altra riguardante la questione della simpatia. Mackintosh (1765-1832), suo allievo, è

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 359.

¹⁶⁶ *Ibid.*

invece maggiormente menzionato e, nel complesso, è un autore che, nonostante sia riconducibile al mondo degli utilitaristi, riceve da Rosmini un trattamento migliore rispetto a quello riservato alla sua scuola di provenienza¹⁶⁷.

Il problema del rapporto tra virtù e felicità, dapprima inquadrato attraverso la riflessione degli Stoici, conduce Rosmini a riflettere sul rapporto tra bene pubblico e bene privato. Il motivo è dovuto al fatto che, nel momento in cui si rinuncia a cercare il bene in sé e per sé, e dunque si ripiega sulla ricerca del bene soggettivo, occorre capire come tenere insieme la tendenza egoistica personale (bene privato, felicità) con la necessità della vita in società e del suo mantenimento (bene pubblico, virtù). Come abbiamo visto con Bentham, infatti, Rosmini considera positivamente la ricerca del bene della comunità, ma non può non rilevare che esso – nell'impostazione *lato sensu* individualista/utilitarista – si trova in un rapporto conflittuale con il bene privato.

Si pone il problema, quindi, di come leggere il rapporto tra il bene del singolo e quello della società. Rosmini, a tal proposito, discute la proposta di Smith¹⁶⁸, il quale intende dimostrare «che l'interesse privato è quello che forma il bene pubblico»¹⁶⁹. Nella celebre immagine della *mano invisibile*, in effetti, il filosofo ed economista inglese teorizzava che gli individui, avendo di mira il proprio interesse, perseguono – senza accorgersene – l'interesse della società nel suo complesso. Rosmini ammette che

¹⁶⁷ Rosmini lo loda, pur con qualche riserva, in diverse occasioni: cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 182, 203-204, 216-219; in senso più critico: cfr. *ivi*, pp. 232, 237, 311. Cfr. C. HOEVEL, *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano-Udine 2016 (con numerosi riferimenti agli autori che si affrontano qui e di seguito).

¹⁶⁸ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 444-445. Prima di Smith, Rosmini riflette anche sulla tesi di Richard Cumberland (1631 – 1718), di cui cita *De legibus naturae disquisitio philosophica*, Lübeck 1683, c. I, par. XII-XIII. Qui, questo filosofo e vescovo anglicano propone la benevolenza universale come fondamento della morale, indicando il bene pubblico come sempre coincidente con il bene privato. Rosmini, in astratto, considera positivamente questa impostazione, e tuttavia ne scorge il limite di essere essenzialmente utopica e non attenta alla realtà sociale «com'ella è di fatto l'umana, soggetta alle sventure, e composta di buoni e malvagi» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 444).

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 444. Cfr. A. SMITH, *Ricerche sulla natura, e le cagioni della ricchezza delle nazioni*, 5 voll., G.P. Merande, Napoli 1790-1791.

tale teoria ha «un elemento vero. [E] Smith avrà sempre lode per aver condotta l'attenzione ad un fatto non osservato bastevolmente prima di lui»¹⁷⁰. È dunque vero, per Rosmini, che esiste una tendenza per la quale la ricerca del bene individuale implica un maggiore benessere collettivo. Ciò che egli critica, e che continua ad attribuire a Smith, è l'assolutizzazione di questa prospettiva. «Questo è il falso della dottrina di Smith»¹⁷¹, il quale rimarrebbe legato ad una visione troppo astratta e generica della società. Il caso che metterebbe in seria difficoltà l'impostazione smithiana, difatti, è quello del sacrificio, sul quale Rosmini ritorna a più riprese:

«In questa società¹⁷² non è raro il caso, che l'interesse pubblico esiga il sacrificio di sé, delle sostanze, della salute corporale, della vita. L'individuo, perduta la vita, ha perduto ogni cosa nell'ordine della natura: vi ha dunque un vero squilibrio in questo caso fra l'interesse pubblico e l'individuo che perisce [...]. In somma, fino a tanto che trattasi di interessi, non si avrà mai la via di provare che il privato e il pubblico bene non vengano in collisione assai volte»¹⁷³.

È altresì significativo che Rosmini non chiuda qui la questione, ma tenga conto di possibili obiezioni che potrebbero sorgere da autori come il già citato Costa, Romagnosi e lo stesso Mackintosh, i quali – comunque – continuano a non giustificare efficacemente il caso del sacrificio di sé. Si pensi, ad esempio, ad Attilio Regolo, il quale sceglie di sacrificare se stesso per la patria¹⁷⁴. Secondo Mackintosh, da Rosmini citato, l'immolarsi di Regolo può essere interpretato come un suo preciso interesse:

¹⁷⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 444.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Con l'espressione “questa società”, Rosmini intende ribadire che si deve parlare della società concreta e reale, non di quella astratta e idealizzata.

¹⁷³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 444.

¹⁷⁴ Marco Attilio Regolo (299 a.C. – 246 a.C.), politico e militare romano, fu console nel 267 e nel 256. Tra le sue imprese, spicca la vittoria, nella prima guerra punica, contro i Cartaginesi a Ecnomo, in una delle più imponenti battaglie navali dell'antichità. Vinse i Cartaginesi anche ad Adys, ma poi perse contro un esercito più grande, e fu fatto prigioniero. Fedele a Roma, sconsigliò alla sua città la sconveniente proposta di uno scambio di prigionieri (che avrebbe coinvolto lui stesso). Pertanto, secondo una (dubbia) tradizione, Regolo venne ucciso dai Cartaginesi tra atroci sofferenze.

«malgrado l'impossibilità di provare che l'atto d'una virtù eroica sia utile all'eroe, tuttavia il suo più grande interesse evidentemente è quello d'avere un'anima incapace d'arretrarsi d'innanzi a sí terribile dovere, anzi presta d'abbracciarlo con giubilante coraggio»¹⁷⁵.

Ora, a ben vedere, la questione che soggiace alla polemica tra Rosmini e Mackintosh è quella della *gratuità*, che potremmo declinare nella domanda seguente: davvero l'essere umano agisce sempre per un proprio interesse, per un tornaconto personale? Rosmini risponde di no, e afferma che la lettura di Mackintosh è poco credibile. In fondo, essa si avvicina molto al ruolo che svolge Satana nel libro di Giobbe: sarà che Giobbe ama Dio per nulla (cfr. *Gb* 1, 9)¹⁷⁶? Oppure, adattando la domanda: sarà che Regolo si sacrifica solo per amore della patria? Se si risponde negativamente, come fa Mackintosh, l'orizzonte della morale è, conclude Rosmini, totalmente scavalcato, poiché quella di Regolo cesserebbe di essere una virtù, e sarebbe solo «una semplicità»¹⁷⁷, quando non una vera e propria leggerezza¹⁷⁸. Si condannerebbe, inoltre, l'approvazione che gli uomini normalmente attribuiscono a tale virtù, che a questo punto sarebbe una non-virtù. Insomma, a parere di Rosmini si ribalterebbe completamente la realtà delle cose¹⁷⁹.

¹⁷⁵ J. MACKINTOSH, *Historie de la philosophie morale, particulièrement aux dix-septième et aux dix-huitième siècles, traduit de l'Anglais par M.H. Poret*, Levrault, Paris 1834, pp. 417-418 (citato in *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 448).

¹⁷⁶ Cfr., in proposito, il recente saggio di L. BRUNI, *La sventura di un uomo giusto. Una rilettura del libro di Giobbe*, ESD, Bologna 2016.

¹⁷⁷ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 449.

¹⁷⁸ Perché, nota Rosmini, se Regolo si fosse domandato: «non debbo io [...] ricordarmi, che il giovare è buono solamente nel caso, che s'accordi colla mia propria utilità»; non avrebbe operato più saviamente?» (*ivi*, pp. 448-449).

¹⁷⁹ Non possiamo non segnalare, tuttavia, una certa ambiguità in Rosmini, che in un altro contesto (il confronto con Victor Cousin) ammette non essere «così facile verificare, se la loro mente [di chi si sacrifica per la patria] fu veramente del tutto disinteressata» (*ivi*, p. 327; cfr. anche pp. 328-329). Qui, indirettamente, Rosmini sembra consentire, almeno ad un livello più superficiale, con Mackintosh. Piuttosto, sempre nel medesimo contesto, è interessante segnalare che Rosmini intende l'azione disinteressata come non escludente la speranza della felicità futura: in altri termini, la speranza della reciprocità non esclude necessariamente il disinteresse della gratuità (cfr. *ivi*, p. 330).

Accanto al tema del conflitto tra bene pubblico e bene privato, Rosmini considera la teoria smithiana della simpatia, principalmente esposta – ma mai abbandonata – in *Theory of Moral Sentiments* (London 1759). Con questa dottrina, Smith rielabora un’idea, già rinvenibile in Hume (anche se assumeva sfumature differenti), secondo la quale ogni essere umano ha la capacità di interessarsi, di simpatizzare, con e per gli altri. Non si tratta di qualcosa che è qualificabile moralmente (non è né egoismo, né altruismo), ma appunto della capacità dell’essere umano di intercettare e riconoscere i sentimenti altrui. Rosmini mostra di essere interessato al fenomeno della simpatia¹⁸⁰, e tuttavia lo critica nella misura in cui vuole definirsi come principio morale. Infatti, come era in Hume, e così – pur nella sua rielaborazione – anche in Smith, la simpatia è il sentimento tramite cui l’umanità, nel reciproco incontro, ricava e, potremmo dire, costruisce le norme dell’agire: «Adamo Smith si è fermato a considerare esclusivamente la tendenza simpatica di un uomo verso l’altro»¹⁸¹. Beninteso: anche qui troviamo un aspetto positivo. Rosmini è convinto, infatti, che la simpatia aiuti a tener conto dell’uomo «nel suo complesso»¹⁸², ossia a non ridurlo a mera razionalità: questi filosofi «alla mente aggiunsero il cuore, all’intelletto unirono la volontà»¹⁸³. E tuttavia «non uscirono dal soggetto; trattandosi sempre di venire alla soddisfazione delle tendenze umane; e questo non giunge ancora all’ordine morale, perocché l’ordine morale, trapassando il soggetto, perviene all’oggetto»¹⁸⁴.

Nella medesima prospettiva, Mackintosh presenta un miglioramento di questa teoria. Anche lui, pur restando nella logica del *self-interest*¹⁸⁵, fonda il discorso morale sulla simpatia, ma lo approfondisce, esplicitando che l’amore personale viene mitigato

¹⁸⁰ Cfr., ad esempio, PS, n. 710 o ASSM, n. 489.

¹⁸¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 197. Cfr. anche *ivi*, p. 360.

¹⁸² *Ivi*, p. 197.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 230: «Il desiderio della felicità è da lui chiamato *amore di se stesso*».

proprio dalla simpatia, la quale permette all'uomo una certa uscita da sé: «di maniera che niente v'ha più d'isolato, ma tutto diviene sociale»¹⁸⁶. Inoltre, ed è qui che Rosmini individua la novità, Mackintosh si accorge che ad «ogni affezione sociale corrisponde un atto della volontà, una volizione»¹⁸⁷. Cioè: a seguito della simpatia, che in sé è un'affezione, nasce la volontà che è causa delle azioni morali. Ne viene che Mackintosh, secondo Rosmini, non solo non si accontenta della ricerca del piacere personale (come Bentham e l'utilitarismo), non solo cerca di mitigare quest'ultimo con l'apertura agli altri configurata dai “sentimenti simpatici” (Smith), bensì sente la necessità di passare dalla simpatia alla volontà: egli «sentì il bisogno di aggiungere una *forma* alla *materia* morale; e così salì dai *sentimenti* de' suoi predecessori alle *volizioni*»¹⁸⁸.

Si tratta di capire, allora, se Mackintosh ha una buona comprensione della volontà. Rosmini, in definitiva, risponde negativamente, perché – come già in Smith – non viene adeguatamente pensato il ruolo dell'intelletto. Affinché si dia simpatia, infatti, non basta l'intervento dell'affetto (o dell'appetito sensitivo, direbbero i medievali), bensì occorre anche che l'altro verso sui si esercita simpatia sia visto intellettivamente di fronte a sé: pertanto, è «mediante la facoltà dell'*immaginazione intellettuale* [che si] trasporta alla propria sensibilità i mali ed i beni degli altri uomini»¹⁸⁹. Nella simpatia, insomma, anche l'intelletto svolge un suo ruolo. Dunque, quando Mackintosh passa dalla simpatia alla volontà, non si accorgerebbe che essa presuppone l'intelletto, il quale a sua volta chiama in causa la nozione dell'essere ideale: «Mancò adunque a Mackintosh una sufficiente analisi della simpatia, e una sufficiente analisi della volizione; e queste analisi a lui mancarono, perché la scuola sensista d'Ideologia, onde uscì, era impotente di analizzare il pensiero»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 231.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 197.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 231.

4.3. Romagnosi: incivilimento, moralità e felicità

Pur avendo una storia ben diversa, che molto si è nutrita della tradizione italiana della filosofia “civile” (da Ludovico Antonio Muratori ad Antonio Genovesi)¹⁹¹, Romagnosi (1761-1835), a parere di Rosmini, resta un autore in qualche modo legato al mondo inglese. Per i nostri obiettivi, comunque, è uno dei riferimenti italiani più interessanti. Egli viene collocato nella corrente utilitarista¹⁹², e tuttavia – da subito – Rosmini specifica che non si tratta di quella di Gioia, che si concentrerebbe sulla morale come «somma delle sensazioni aggradevoli»¹⁹³, ma di quella che si occupa dell’«incivilimento sociale»¹⁹⁴ e della «soddisfacente convivenza»¹⁹⁵ o, nei termini muratoriani, della *pubblica felicità*¹⁹⁶. Ora, come avveniva – in fondo – anche nella critica agli aristotelici, Rosmini trova che la ricerca «[del]la più felice conservazione della specie umana»¹⁹⁷ non possa considerarsi come il fine della morale, perché «la felicità in parte è conseguenza della morale, ma non suo scopo: la morale è assoluta e indipendente dalle sue conseguenze»¹⁹⁸. Così, Rosmini pare accogliere diversi aspetti della lezione kantiana, e distingue la scienza morale da quella dell’eudemonologia. Dunque, se Romagnosi può essere criticato per non aver individuato il principio morale, egli ha nondimeno «un pregio»¹⁹⁹, poiché con la sua ricerca sull’incivilimento sociale, intesa

¹⁹¹ Cfr. L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.

¹⁹² Talvolta, l’interpretazione di Rosmini si avvale, oltre che della conoscenza diretta dei testi, dello studio di G. FERRARI, *La mente di G.D. Romagnosi*, Imperiale Regia Stamperia, Milano 1835.

¹⁹³ *Ivi*, p. 165.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 165-166. Sulla nozione di *incivilimento* nel pensiero rosminiano, cfr. l’ampio e documentato volume di BAGGIO, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit. (per il confronto con Romagnosi, portato avanti in numerose opere rosminiane, cfr. *ivi*, pp. 165-184).

¹⁹⁵ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 265.

¹⁹⁶ Cfr. L.A. MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto de’ buoni principi*, Lucca 1749.

¹⁹⁷ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 370, nota 70.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

come la ricerca della «più felice conservazione dell'uomo»²⁰⁰, coglie l'obiettivo dell'eudemonologia, che «è la teoria dell'interesse ben inteso»²⁰¹, ossia del bene soggettivo.

Cercando di studiare il benessere o la felicità comuni, Romagnosi si sarebbe dunque interessato della felicità dei soggetti, ma non avrebbe colto che la scienza morale richiede di approdare all'oggetto. Rosmini, pertanto, ritiene che Romagnosi abbia confuso, quando parla di morale, il soggetto con l'oggetto:

si veda «la definizione che dà Romagnosi della legge. “La legge, dice, nel senso suo universale altro non è che quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale si presume dover sempre nascere un dato fatto”²⁰². Ora un'azione può ben dipendere da una legge; ma non sarà mai legge [...]. L'azione è sempre particolare, e appartiene al mondo della realtà [della soggettività]; le leggi sono sempre universali, e appartengono al mondo delle idee [dell'oggettività]»²⁰³.

L'indagine sul benessere collettivo, senza una solida comprensione della scienza morale, porta Rosmini a sostenere che «Romagnosi tutto riduce alla società»²⁰⁴; egli tende, cioè, a leggere la dinamica relazionale solo in senso orizzontale, tralasciando la dimensione verticale che la persona vive in se stessa, in quanto essa è già in sé relazione di soggetto e oggetto. «Né io nego – continua Rosmini – che il principio della socialità abbia il suo luogo relativamente alle leggi civili; ma dico, essere un errore sommo quel di ridurre alle leggi civili la morale»²⁰⁵. Infatti, eseguendo una tale operazione, che Rosmini ravvisa non solo in Romagnosi (ma anche in altri, come nel già

²⁰⁰ *Ibid.* Cfr. G.D. ROMAGNOSI, *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, Milano 1820, pp. 7 e 90.

²⁰¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 370, nota 70.

²⁰² Cfr. G.D. ROMAGNOSI, *Degli enti morali*, in ID., *Opere*, Perelli e Mariani, Milano 1842, v. III, par. 445, pp. 702-703 (Rosmini cita dall'edizione Ranieri Fanfani, Milano 1836).

²⁰³ *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 392-393.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 406.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 440.

citato Costa), non si coltiva altro che una morale di *schiavitù* e non di *libertà*. Questa conclusione è dovuta al fatto che, laddove Romagnosi intenderebbe limitare l'interesse privato allargandolo ad interesse collettivo ed individuando qui il principio morale, egli condannerebbe l'azione morale ad essere schiava, appunto, del bene pubblico, quand'essa – al contrario – deve essere ricercata per se stessa, perché è un bene in sé, oggettivo. Le filosofie alle quali Romagnosi è legato

«nascondono un'orribile servitù nel midollo. Non si dà libertà di sorta per l'uomo, ove si consideri solo in relazione con sé, e co' suoi simili, e si faccia astrazione dalla sua relazione con Dio: poiché la libertà non consiste in nuina forma di governo, o di tutti, o di più, o di uno; ché un solo, e i più, e tutti possono ugualmente violare l'individuo, sacrificarlo»²⁰⁶.

Allo stesso modo,

«ripugnerà sempre il sentir dire che l'uomo dee “acquistare più tosto un'abitudine morale che un'altra” unicamente pel bene pubblico: e non per se stessa; e per la dignità ch'egli n'acquista. In un tale sistema la virtù non ha prezzo per sé, ma per la società; da quell'ora non è più virtù: l'uomo, spoglio di valore intrinseco, è naturalmente schiavo»²⁰⁷.

Se dunque l'uomo cerca l'essere morale (che poi, secondo quanto esposto nel precedente capitolo, è la libertà) nella ricerca della felicità soggettiva, egli sarà inevitabilmente condannato alla schiavitù dell'io o del noi. Il morale e la libertà, invece, si concepiscono solo in relazione all'oggetto, che è il termine e la sede dell'atto soggettivo, il quale – a sua volta – ritrova se stesso solo in quanto restituito a sé dall'oggetto (è questa la formula rosminiana della *Teosofia*). La felicità, potremmo dire, è questo

²⁰⁶ *Ivi*, p. 441.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 441, nota 79.

riceversi del soggetto dall'oggetto (l'eudemonologia si occupa, dicevamo, del *ricevere*)²⁰⁸.

Per esemplificare, ma anche per ricalibrare il dialogo con la tradizione della filosofia civile, si potrebbe provare ad immaginare l'interpretazione rosminiana di una nota testimonianza di Primo Levi:

«Ad Auschwitz ho notato spesso un fenomeno curioso: il bisogno del “lavoro ben fatto” è talmente radicato da spingere a far bene anche il lavoro imposto, schiavistico. Il muratore italiano che mi ha salvato la vita, portandomi cibo di nascosto per sei mesi, detestava i tedeschi, il loro cibo, la loro lingua, la loro guerra; ma quando lo mettevano a tirar su muri, li faceva dritti e solidi, non per obbedienza ma per dignità professionale»²⁰⁹.

L'impareggiabile cura con cui l'uomo ricordato da Levi lavora non è dovuta né all'obbligo dei nazisti, né all'utilità che il muro, una volta costruito, avrà per sé o per qualcuno; il muratore, piuttosto, ritiene giusto, ritiene un bene in sé, tirar su muri dritti e solidi. Il soggetto, direbbe Rosmini, dimentico di sé dirige il proprio atto in altro, oltre se stesso, perché arriva all'essere, all'oggetto. Dona tutta la propria soggettività, la quale viene restituita dall'oggetto, che gli partecipa la sua assoluta dignità.

Ora, a difesa della tradizione civile italiana, andrebbe riconosciuto che anche l'etica delle virtù di matrice aristotelico-tommasiana – alla quale essa si riannoda – non avrebbe difficoltà a riconoscere la moralità del muratore di Levi. Quel che Rosmini rimprovera a questa tradizione, però, è di non essersi del tutto affrancata dall'empirismo di Locke e Hume, e di averlo solo mitigato con la pur lodevole apertura intersoggettiva, in vista della felicità pubblica. Tuttavia, secondo Rosmini, non basta pas-

²⁰⁸ Nel sistema rosminiano, quindi, «è vero che la virtù e la felicità si compiono nel momento medesimo [...]; ma ciò non toglie la distinzione de' due atti, coll'uno de' quali si *ricosce* o apprezza praticamente l'essere, coll'altro lo si *fruisce*» (*ivi*, p. 454).

²⁰⁹ Il brano è tratto da un'intervista di Levi con Philip Roth, contenuta in M. BELPOLITI (a cura di), *Primo Levi: Conversazioni e interviste*, Einaudi, Torino 1997, pp. 84-94.

sare dal soggetto ai soggetti: occorre pensare, recuperando anche un certo neoplatonismo cristiano, la relazione tra soggetti come sempre mediata da un “terzo”, l’oggetto. È proprio questo terzo a garantire la libertà personale (quella del muratore che, pur essendo schiavo, si dimostra totalmente libero) e l’autenticità del legame del soggetto con il mondo e con gli altri²¹⁰. Nel cristianesimo, infine, avviene il passaggio alla morale perfetta, poiché quell’oggetto diviene ad essere l’Assoluto, ossia Dio stesso: ne consegue, dunque, che

«Iddio nella teoria cristiana è egli stesso e solo l’oggetto della virtù, e l’oggetto della felicità: prima di quella, e poi di questa. Iddio è l’essere: in lui e per lui solo, nella morale perfetta si debbono apprezzare tutti gli enti creati. Il riconoscimento pieno adunque di Dio è tutta la morale cristiana: lo stesso amore del prossimo si riduce in questa morale all’amor di Dio; perocché il prossimo si ama in Dio e per Iddio»²¹¹.

4.4. *Cousin: interiorità ed esteriorità, sacrificio, nozione di Dio*

Considerato uno dei fondatori dello spiritualismo francese, ma anche dell’eclittismo come metodo storico-filosofico, Cousin (1792-1867) sviluppa il suo pensiero sotto l’influsso di diversi e celebri pensatori, quali Maine de Biran e gli idealisti tedeschi (soprattutto Schelling e Hegel). Rosmini si rapporta con questo contemporaneo con il suo solito atteggiamento critico, ma anche con un certo garbo, di cui non sempre

²¹⁰ L’esempio riportato, oltre a quanto detto, ci permette di tornare a considerare la nozione di *essere morale*, così come verrà enunciata in sede ontologica. Infatti, se essa consistesse semplicemente nella formula «morale = rapporto tra reale e ideale», allora avremmo, nel caso indicato, il muratore (reale) che aderisce all’idea-del-muro-benfatto (ideale), ma non andremmo oltre. Se invece adottassimo l’altra formula, per la quale «morale = rapporto tra reali mediati dall’ideale», allora avremmo il muratore (reale) che aderisce all’idea-del-muro-benfatto (ideale), e che dunque costruisce il muro (reale) che sta di fronte a lui. Nella prima versione il morale si innesta, nella seconda – che è perfetta – riceve un primo compimento (cfr., in ogni caso, *infra*, cap. II, 2.2). Si noti, peraltro, come la funzione dell’oggetto sia duplice: da un lato, presenta l’ordine ideale degli enti; dall’altro, squilibra (direbbe Sciacca) il soggetto verso gli enti stessi.

²¹¹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 453. Tenendo sempre a mente, però, la concezione rosminiana del cristianesimo, che qui ribadiamo, secondo quanto già esposto nel primo capitolo, con le parole di BAGGIO, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., pp. 335-336: «per Rosmini Cristo è ontologicamente ‘piantato’ nell’umanità prima della sua venuta; l’uomo è costitutivamente cristiano per quella intuizione dell’essere ideale che è il suo *proprium*».

si serve nel confrontarsi con i filosofi. L'analisi del pensiero di Cousin si basa, essenzialmente, sul di lui *Cours de philosophie*, pubblicato nel 1836²¹², ma l'«eloquente professor di Parigi»²¹³ viene lodato sia per le sue traduzioni francesi di Platone²¹⁴, sia per il suo metodo dialettico²¹⁵. Nel misurarsi con la «nobiltà»²¹⁶ delle sue riflessioni, Rosmini ammette di non trovare errori gravi e sostanziali, e pertanto procede con osservazioni che riguardano solo la «forma filosofica»²¹⁷, ossia il modo di esporre le dottrine, che talora può generare confusioni ed equivocità, talaltra può essere impreciso o incompleto. In particolare, dei nove aspetti sui quali Rosmini ritiene di dover intervenire, ne consideriamo solo alcuni di quelli che più ci interessano.

Anzitutto, la principale critica rosminiana verte su un passaggio del *Cours de philosophie*, nel quale si afferma: «ogni azione che ha per fine di realizzare la verità morale è un'azione buona»²¹⁸. L'espressione «realizzare la verità», nota Rosmini, è presa dal mondo tedesco e porta con sé delle ambiguità, rinvenibili nell'utilizzo sia del verbo «realizzare», sia del sostantivo «verità». Quel verbo, infatti, lascia pensare immediatamente all'azione esteriore, quando – in realtà, continua Rosmini – prima di realizzare la verità occorre credere in lei, e quindi assentire a lei, riconoscerla: ora, questo riconoscimento non è un evento esteriore, ma «un atto interno e al tutto spirituale»²¹⁹. Di conseguenza, dal momento che la verità è riconosciuta, essa non è solo

²¹² Cfr. V. COUSIN, *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, par M.V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien; publié avec son autorisation et d'après les meilleures redactions de ce cours, par M.A. Garnier, maître de conférences à l'École Normale*, Librairie classique et élémentaire de L. Hachette, Paris 1836.

²¹³ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 321.

²¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 292.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 219.

²¹⁶ *Ivi*, p. 321.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Rosmini (cfr. *ibid.*) sta citando COUSIN, *Cours de philosophie*, cit., p. 325.

²¹⁹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 322.

contemplata intellettivamente, bensì è anche liberamente amata: con ciò, la verità riconosciuta acquisisce il nome di bene, ed è il bene che deve essere realizzato (non, *stricto sensu*, la verità)²²⁰. Rosmini, a ben vedere, in questa come in molte delle occasioni precedentemente incontrate, continua ad essere animato dall'esigenza di distinguere attentamente interiorità ed exteriorità, per poi ricongiungerle nuovamente. Il principio morale è tutto nell'interiorità, ma si realizza nell'esteriorità (analogamente, l'essere morale si innesta nell'intra-personalità, ma si compie nell'inter-personalità): si potrebbe dire che la verità dell'interiorità è l'esteriorità e, per converso, che la verità dell'esteriorità è l'interiorità. Il reciproco rimando, peraltro, è dovuto alla natura dell'oggetto/alterità presente alla mente, poiché non appena il soggetto aderisce all'alterità che lo abita, da subito viene gettato fuori di sé verso un'altra soggettività (se stesso – in quanto è il primo *altro* che incontra –, gli altri soggetti e Dio), così che la verità di quell'atto interiore si compie nell'esteriorità. Allo stesso modo, se l'esteriorità non avesse corrispondenza in una adesione interiore al bene, allora – nella logica di Rosmini – si perderebbe la gratuità e il disinteresse che dovrebbe informare l'azione esterna: dunque, anche l'esteriorità ha la sua verità nell'interiorità. Ma si potrebbe ancora aggiungere che la reciproca coappartenenza di interiorità ed exteriorità rinvia alla reciproca coappartenenza dei due comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo (lo si è accennato nel dialogo con Romagnosi): la verità del rapporto interiore con Dio è nel rapporto esteriore col prossimo, così come la verità del rapporto esteriore col prossimo è nel rapporto interiore con Dio.

Un secondo luogo d'interesse è rinvenibile in un altro passaggio di Cousin, sul quale Rosmini si sofferma:

²²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 322-324. Anche se Rosmini non lo menziona, si potrebbe notare che, in queste pagine, egli sembra affinare teoreticamente quanto afferma Agostino in *De Trin.*, VIII, 7, 10: «Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus». In proposito, cfr. P. CODA, «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est*». *L'ontologia trinitaria nel Libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Firenze 2015, pp. 105-141.

«in questo mondo, egli [Cousin] dice, vedesi la libertà senza posa combattuta dalla causalità esteriore: la felicità è in contraddizione con la virtù; questa sconcordia è necessaria: la virtù non esiste, che a condizione del sacrificio. Vi avrebbe un solo mezzo di toglier via il male fisico; e questo mezzo sarebbe distruggere la virtù»²²¹.

Rosmini risponde argomentando che, in effetti, «ciò che ci colpisce nelle opere esterne della virtù, certo è il sacrificio»²²²; e tuttavia – egli aggiunge – ciò non significa che esso sia «un elemento essenziale della virtù»²²³. Secondo quanto da lui sostenuto, infatti, si dovrebbe distinguere l'*uniformità* della volontà alla legge dallo *sforzo* necessario per determinare tale uniformità. Lo sforzo, cui «appartiene ciò che in senso stretto si dice *merito*»²²⁴, non esaurisce in sé tutta la virtù morale, poiché l'adesione al bene può avvenire anche nella più piena gioia: «Havvi dunque ordine morale, bene, perfezione, rettitudine, e in senso largo virtù, anche senza sacrificio, o sforzo di sorte alcuna»²²⁵.

A fronte di queste riflessioni, crediamo però utile proporre qualche osservazione critica. Anzitutto, Rosmini – nella sua sintetica spiegazione – non si addentra nella nozione di “contraddizione”, la quale – tra l'altro – in Cousin sembra essere sinonimo di “sacrificio” e “male fisico”. Anche Rosmini, non discutendola, pare ammettere tacitamente tale sinonimia. Ma non solo: egli aggiunge a quei termini la nozione di “sforzo”. Crediamo sia utile, pertanto, spendere qualche parola in più, e tentare una lettura di questi dati che provi a tener conto di quanto Rosmini svilupperà dopo gli anni Trenta e che miri ad una migliore comprensione dei termini della questione.

²²¹ Rosmini (cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 325) sta citando COUSIN, *Cours de philosophie*, cit., p. 386.

²²² *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 325.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ivi*, p. 326.

²²⁵ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 326. Non sfugga: si può chiamare virtù, ma «in senso largo», perché Rosmini rimane comunque convinto – in questo d'accordo con Cousin – che vivere moralmente comporti una negazione di sé. Nondimeno, egli insisterà moltissimo su questa dimensione e, dunque, anche su quella del sacrificio.

Il rapporto tra soggetto e oggetto non è un'opposizione di per sé contraddittoria, ma correlativa (lo si accennava già nel confronto con Cicerone, cfr. *infra*, 2.4): nondimeno, Rosmini suggerisce che il desiderio soggettivo sia da sempre sbilanciato in oggetto, e cioè che tenda sempre in altro, proprio perché il soggetto non è sé senza l'altro; tuttavia, è vero che il soggetto è anche portato – per una forza meno originaria della precedente – a concentrarsi su di sé. Ora, quand'è che il soggetto può percepire come contraddittoria, cioè come mera e assoluta negazione di sé, l'opposizione all'oggetto e alle sue esigenze? La risposta è presto detta: quand'esso asseconda la forza che lo spinge su di sé; quand'egli pensa e agisce, cioè, come se potesse esser sé senza l'altro, contraddicendo (ora sì) non solo l'oggetto, bensì anche la sua natura di soggetto. Al contrario, la morale rosminiana invita a esser sé lasciando essere l'altro²²⁶: l'uno è sé se e solo se è anche l'altro.

Giunti a questo punto, si potrebbe domandare: ma allora che ne è della dimensione del “sacrificio” o della negazione e dell'abbandono di sé²²⁷? A differenza di quanto affermato nel dialogo con Cousin, Rosmini – normalmente – risponde che l'abbandono di sé è necessario²²⁸. Ciò che non è necessario, invece, è lo “sforzo” o il “male fisico”, o più generalmente il dolore e il male. Per capirlo, basta ripensare alle pagine nelle quali Rosmini parla della *semplicità* come di una delle qualità del virtuoso (lo si è fatto in precedenza, parlando di Agostino). La negazione di sé per l'altro non è necessariamente fatica, sforzo o via del dolore (può esserlo, ma non lo è necessariamente). Quanto più il soggetto è *semplice*, tanto più è docile e lieto alla chiamata

²²⁶ Nelle pagine della *Teosofia* dedicate all'inoggettivazione, tale formula potrebbe svilupparsi in quest'altra: “esser sé, essendo l'altro”.

²²⁷ Cfr. T, n. 1037. Avremo modo di tornare sulla forza di questo termine (cfr. *infra*, cap. IV, 5.1).

²²⁸ Si potrebbe notare che Rosmini, nell'osservazione a Cousin, dice che la virtù non è cancellata dall'assenza del sacrificio, ma specifica che stiamo parlando della virtù «in senso largo»: questo potrebbe portare a pensare che, «in senso stretto», il sacrificio sia necessario (tendenzialmente, lo ribadiamo, la risposta di Rosmini è questa).

dell'altro. Egli vive la negazione di sé per quello che è, ossia: l'affermazione di sé. Perché, appunto, la più autentica promozione di sé è la promozione dell'altro.

Rosmini, forse, avrebbe potuto approfondire maggiormente questa critica a Cousin. La forma in cui essa è riportata, infatti, lascia spazio – a nostro modo di vedere – ad alcune ambiguità nella terminologia utilizzata: la lettura proposta, invece, sembra chiarire Rosmini, utilizzando lo stesso Rosmini.

Un ultimo punto sul quale soffermarsi riguarda la nozione che Cousin ha di Dio. La questione emerge laddove il filosofo francese pensa di ridurre i doveri morali a se stesso e agli altri, ritenendo in essi inclusi anche quelli verso Dio²²⁹. Questa opzione, dice Rosmini, contiene delle «inesattezze»²³⁰ sotto il profilo argomentativo, specialmente intorno alla nozione di Dio. Com'è possibile, infatti, pensare che l'essere umano non debba rapportarsi direttamente con Dio perché lo farebbe già nei doveri verso se stesso e verso gli altri? Si può pensare, risponde Rosmini, se e solo se si è convinti che Dio non sia altro che una regola morale, una oggettività impersonale, la quale funge da idea regolativa delle azioni, ma nulla di più²³¹. In realtà, la ragione già sa che Dio «è un soggetto reale; e se egli è un soggetto reale distinto dall'uomo e distinto dalle mere idee, perché non si daranno dei doveri speciali verso di lui?»²³². Rosmini, dunque, vede il rischio – in Cousin – di ridurre la relazionalità dell'interiorità con quella dell'esteriorità, mentre lui intende leggere sintesisticamente (come si evince dalla *Teosofia*) il rapporto tra le due. Vi sono, pertanto, degli specifici atti che configurano il rapporto intimo con Dio, e Rosmini li individua nelle cosiddette virtù teologali: la fede, la speranza e la carità (cfr. *I Cor*, 13, 13). La fede, che è quella speciale forma di

²²⁹ *Ivi*, p. 332: «Il professor Cousin rescinde dalla sua morale i doveri speciali verso Dio, e li rifonde nei doveri verso se stesso e verso gli altri». Cfr. COUSIN, *Cours de philosophie*, cit., p. 335.

²³⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 332.

²³¹ Cfr. *ivi*, p. 333: «Se fosse vero che la natura divina non consistesse in altro, se non nelle idee, che sono luce alla nostra mente e regola alle nostre azioni; in tal caso sarebbe vero che non si darebbero dei doveri speciali verso Dio; perocché Iddio sarebbe una *regola logica*».

²³² *Ivi*, p. 335.

riconoscimento di cui abbiamo già scritto; la speranza, che proietta verso l'«ultimo bene e perfezione nostra»²³³; l'amore, considerato come «bene in se stesso e perciò appunto bene anche nostro»²³⁴.

Resta da dire, ad ogni buon conto, che in questo caso Cousin non la pensava troppo diversamente da Rosmini: anche per lui, infatti, Dio è una soggettività assoluta e creatrice, di cui peraltro si dimostra l'esistenza in una maniera assai simile a quella rosminiana²³⁵. E, in effetti, è significativo sottolineare che Rosmini, ad un dato momento, se ne accorga: «Veramente io trovo, che il signor Cousin in altri luoghi pienamente conviene, che il concetto di Dio non si riduce mica ad una semplice idea»²³⁶. In questo senso, è vero che Cousin sia oggetto di osservazioni critiche, ma esse restano sempre accompagnate da un tono benevolo e rispettoso.

4.5. Pini: la perfezione morale come vita trinitaria

Il padre barnabita Ermenegildo Pini (1739-1825) fu un brillante intellettuale – matematico, architetto, filosofo e teologo – che ebbe diversi e rilevanti incarichi presso l'Impero asburgico e, successivamente, nell'ambito della Repubblica Cisalpina. Il suo scritto filosofico-teologico più influente è probabilmente la *Protologia*²³⁷, testo che, tra l'altro, ispirò il titolo della *Protologia* di Gioberti²³⁸, ma che soprattutto rappresenta il riferimento costante delle riflessioni rosminiane. Nel contesto della lettera-

²³³ *Ivi*, p. 336.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Cfr. COUSIN, *Cours de philosophie*, cit., p. 385.

²³⁶ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 333.

²³⁷ Cfr. E. PINI, *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam*, 3 voll, apud Iustum Ferrarium, Milano 1803.

²³⁸ Cfr. V. GIOBERTI, *Della protologia*, 2 voll., G. MASSARI (a cura di), Botta, Torino 1859-1860. Ciò nonostante, l'opera di Pini viene accusata da Gioberti di non aver colto i fondamenti della scienza esaminata, in quanto contaminati da tematiche teologiche (cfr. *ivi*, v. I, p. 36).

tura critica, non sembra che il confronto con Pini sia mai stato valutato adeguatamente²³⁹. Eppure, a giudicare dalla collocazione che Rosmini gli riserba, Pini è considerato tra i migliori pensatori che hanno indagato che cosa sia «l'intima essenza della perfezione morale»²⁴⁰. Non è un fatto di poco conto. Il suo sistema, nonostante sia «poco conosciuto, non pure fra l'altre nazioni, ma ben anco fra noi Italiani»²⁴¹, merita di essere studiato proprio perché, da questa angolatura, è «dotto» e «sottilissim[o]»²⁴².

Dopo aver riassunto le tesi principali della di lui *Protologia*, Rosmini si avvicina criticamente a Pini, rilevando – come argomento di fondo – che se egli si è soffermato essenzialmente sulla ricerca della perfezione morale, di certo non ha approfondito abbastanza la ricerca del principio morale (ed è questo che, nella *Storia comparativa e critica*, sta a cuore a Rosmini), tendendo semmai a confondere i due piani del discorso. Pini nota che

«il compimento della esistenza divina consiste nelle operazioni vicendevoli delle tre divine persone, le quali costituiscono l'ordine essenzialmente morale. Egli trova che l'amore è unico costume nelle persone divine che costituiscono la generazione (il primo nell'ordine de' costumi): e in questo pone la moralità sussistente»²⁴³.

Il Barnabita viene dunque a proporre di imitare l'amore che Dio vive in se stesso, indicandolo come «il principio della moralità: la quale viene ad attribuirsi all'uomo per analogia colla moralità sussistente»²⁴⁴. Rosmini, oltre a sviscerare i vari motivi per cui non si può sovrapporre la perfezione morale con il principio morale²⁴⁵, muove – ancora più radicalmente – una critica al motivo per cui il principio morale non può

²³⁹ Fa eccezione, a nostra conoscenza, il già citato saggio (che sposiamo pienamente nella nostra linea interpretativa) di BAGGIO, «L'origine ontologia di ogni etica», cit., pp. 127-134.

²⁴⁰ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 357.

²⁴¹ *Ivi*, p. 353.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ivi*, p. 354.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 354-357.

identificarsi con Dio stesso. Seguendo la tradizione della teologia apofatica, Rosmini segnala che «tutto ciò che noi conosciamo di Dio, non è Dio: Dio sta al di là di tutta la natural cognizione che crediamo aver di lui»²⁴⁶. Di lui, al massimo, possiamo dimostrare l'esistenza, ma non come egli sia in se stesso (argomento che ritroviamo, come abbiamo visto, per leggere il rapporto tra filosofia e teologia). Ne segue, quindi, che è assurdo proporre all'uomo di seguire qualcosa che gli sfugge completamente, quando il principio morale dovrebbe essere a disposizione di chiunque. La critica, a ben vedere, coinvolge l'ambito metodologico del pensiero di Pini, il quale riflette poco sul fatto che Dio «abita una luce inaccessibile. L'imitazione adunque di Dio non ha in questa forma un'espressione rigorosamente vera; una tal formola comanda l'impossibile: non v'è altri che possa imitare Iddio, se non Dio stesso»²⁴⁷. In sintesi: se è impossibile l'accesso a Dio, allora è altrettanto impossibile proporre come principio morale l'imitazione di Dio, perché sarebbe dare all'essere umano un'impossibilità morale.

Inizia qui, tuttavia, la virata del ragionamento rosminiano. Si può concepire, infatti, una imitabilità di Dio solo nella misura in cui lui stesso si relaziona a noi: «Quello adunque, che può essere da noi imitato, si è solo la maniera del suo operare rispetto a noi»²⁴⁸. Come a dire che Dio può essere imitato se e solo se lui si manifesta, si rende visibile, si rivela, all'essere umano, poiché l'azione del suo darsi – per quanto misteriosa, cioè sempre meglio comprensibile – si comunica e si mostra, rendendo possibile per grazia ciò che all'uomo è impossibile per natura. Ora, prosegue Rosmini, il primo agire con cui Dio, *in primis*, si fa conoscere è la creazione, pertanto «il principio [...] dell'imitazione di Dio non ha luogo, ma sí quello dell'imitazione del nostro *creatore* e del nostro *padre*»²⁴⁹. Il fatto, però, è che – introducendo una tale imitazione come

²⁴⁶ *Ivi*, p. 352.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

principio – non si ottiene «il primo nell'ordine naturale e scientifico»²⁵⁰, che viene da Rosmini riassunto in diverse formule, delle quali la più comune è *ricosci l'essere nel suo ordine*. Pini, però, non solo non si limita ad introdurre una eventuale imitazione del Padre (che comunque non è il primo principio della morale), bensì chiede di imitare ciò che Dio vive in se stesso. Con ciò, egli «si trovò di slancio in un ordine tutto soprannaturale, e fu costretto d'ammettere la necessità di un precetto positivo di Dio»²⁵¹.

Rosmini ritiene che il procedimento di Pini sia frettoloso e non abbastanza attento alla distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale, e tuttavia egli pare apprezzare, e non poco, la sua idea di perfezione morale. È possibile accorgersene, crediamo, se si tiene conto delle riflessioni contenute nella *Teosofia*. Qui, in effetti, il criterio secondo cui Dio è conoscibile e imitabile solo nella misura in cui egli si rivela, riceve un nuovo e consistente impulso. Come abbiamo visto, infatti, si deve osservare che la tradizione cristiana, nell'evento della Rivelazione, apre una nuova prospettiva sul *quid est* di Dio, per cui è del tutto irragionevole – per chiunque, credenti e non – continuare a pensare come se questa non ci fosse stata. Dunque, se Dio può essere imitato in ragione della relazione che lui instaura con l'uomo, allora – seppur in forma ideale-negativa – anche la Rivelazione esprime un di più rispetto alla sola creazione. In quest'ultima, Dio si rivela come Padre e creatore; nella Rivelazione, invece, egli si presenta come Padre, Figlio e Spirito Santo.

È il caso di riprendere, allora, un passaggio già richiamato nel capitolo precedente, ma non citato per intero:

«La *carità* che appartiene all'essenza divina (in quanto però questa stessa identica carità procede dal Padre e dal Figlio è la persona dello Spirito Santo) considerata nel Padre prende forma di *beneficenza*, perché il Padre dà tutta la propria natura all'altre due persone, e da lui come da principio vengono tutte le cose che sono: nel Padre dunque si

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ivi*, p. 357.

ravvisa la prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza* [...]. Nel Figlio la carità prende *forma di riconoscenza* e di gratitudine. Il Figlio riconosce sí fattamente tutto dal Padre e a lui riferisce tutto, che la stessa spirazione dello Spirito Santo come ricevuta dal Padre la riconosce, e a lui la riferisce. Questa riconoscenza è la prima, infinita, assoluta riconoscenza, che possa essere concepita. [...] Nello Spirito Santo la carità essenziale prende forma d'*unione*. Trattasi d'unione del subietto infinito intelligente col subietto stesso infinito inteso per via d'infinito compiacimento che è l'unione stessa amorosa nell'ultimo atto [...]. Alla beneficenza, alla riconoscenza, all'unione amorosa del beneficiato e del riconoscente si riducono le tre categorie delle virtù che si manifestano in qualsivoglia ente finito [!]: quindi l'origine ontologica d'ogni etica»²⁵².

Qui, Rosmini afferma che «qualsivoglia ente finito», allorché agisce moralmente, ripete – analogamente – una delle forme di carità di cui vive la Trinità: non imita, cioè, l'operazione di Dio *ad extra*, bensì *ad intra*. E questo, ossia il replicare la vita trinitaria nella creazione, «è il bene ridotto all'ultimo suo ideale, il bene per sé perfettissimo»²⁵³. Pini e Rosmini, a ben vedere, in una tale prospettiva non sono poi così lontani. La loro distanza si misura tutta sul piano epistemologico, laddove Pini – nella ricezione rosminiana – tende semplicemente ad identificare principio e perfezione morale, mentre Rosmini le distingue, per poi unirle nuovamente. A parere di quest'ultimo, quando si pensa a prescindere dalla Rivelazione (pensiero *regressivo*) il principio morale si dice come *riconoscimento dell'essere*; quando si pensa nella Rivelazione (pensiero *progressivo*), quel medesimo riconoscimento diventa la prima esperienza dell'essere figlio nel Figlio. Ma il pensiero *progressivo*, ossia la *Teosofia*, non è una prerogativa di chi professa esplicitamente la fede cristiana (si veda, in proposito, il primo capitolo). Anche per questo motivo, l'impronta trinitaria dell'etica rosminiana non riceve, propriamente, una fondazione teologica, ma appunto una fondazione ontologico-trinitaria, secondo quanto egli stesso afferma («l'origine ontologica d'ogni

²⁵² T, n. 1034.

²⁵³ *Ibid.*

etica»). Si potrebbe dire che *la Trinità*, così come implicitamente la intende Rosmini, è “*laica*”, ossia del popolo, poiché chiunque agisce moralmente viene incorporato (cfr. *1 Cor* 12, 13.27) e ricapitolato (cfr. *Ef* 1, 10) in quell’essere ideale che è il *crepuscolo* del Verbo: con ciò, almeno implicitamente, chiunque vive moralmente, ossia chiunque vive amando tutto²⁵⁴, è per ciò stesso proiettato *in sinu Patris*, nella *koinonia* trinitaria. Certo, chi conosce il ritmo trinitario dell’essere avrà maggiore consapevolezza di quanto sperimenta, e tuttavia a nessuno, se ama, è esclusa questa promessa di vita. Rimane da capire, e sarà compito del capitolo successivo, “se” e “in che misura” tale dimensione trinitaria del morale sia da Rosmini pensata in senso interpersonale.

5. *Il mondo tedesco: Kant e Fichte*

Nel contesto del pensiero moderno, il rapporto di Rosmini con la filosofia tedesca, e in particolare – per il nostro lavoro – con Kant e Fichte, merita un precipuo approfondimento²⁵⁵. L’interesse rosminiano per questo mondo culturale emerge già in giovane età e si sviluppa costantemente con l’avanzare degli anni. La stessa collocazione geo-politica e la vita culturale della città di Rovereto aiutano a comprendere i molteplici stimoli che hanno influenzato e informato la personalità del filosofo italiano. Rovereto, in effetti, è una terra di frontiera: sul piano politico è sotto l’impero asburgico, mentre sul piano ecclesiastico è sotto l’italiana diocesi di Trento. La città assume l’identità di un vero e proprio «crocevia culturale»²⁵⁶ che, in modo particolare a partire

²⁵⁴ Cfr. PSM, p. 107: l’uomo «che segue col suo amore il lume della ragione [...] ama il bene per se stesso, nella sua propria natura di bene, come glielo mostra appunto l’intelligenza, e quindi lo ama *ovunque* glielo mostra: ama perciò *tutti* i beni».

²⁵⁵ Il rapporto con Schelling si sviluppa su tematiche che ci porterebbero troppo lontano dai modesti obiettivi del nostro lavoro. Il rapporto con Hegel, invece, pur fondamentale, per quanto riguarda l’aspetto morale che stiamo studiando dovrebbe muoversi ad un livello implicito di riferimenti, poiché la critica rosminiana, almeno ad un primo sguardo, si muove su un altro livello. Ci ripromettiamo, ad ogni modo, di riprendere la questione in futuro: tra l’altro, gli studi in proposito, come signaleremo più oltre, non mancano, per cui – per adesso – abbiamo ritenuto più urgente sviluppare il confronto con Fichte.

²⁵⁶ F. DE GIORGI, *Il giovane Rosmini e la sua attenzione per la cultura tedesca e per Kant*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 115.

dalla seconda metà del XVIII secolo, conosce una ricca e vivace fioritura, tra lo studio della tradizione classica e il progressivo affermarsi del sensismo, del criticismo di Kant, fino ai sistemi dell'idealismo tedesco. Rosmini, in tale cornice, apprenderà la lingua tedesca discretamente bene, abbastanza per poter leggere gli autori in lingua originale e per apprezzarne le peculiarità e i pregi. Egli non smetterà mai di avere una elevata stima per l'ambiente filosofico tedesco, senza per questo accettare acriticamente le istanze da esso promosse²⁵⁷.

Gli studi che hanno affrontato il rapporto tra Rosmini e Kant sono in gran numero²⁵⁸; invece, per quanto riguarda il rapporto tra Rosmini e Fichte, la letteratura critica è esigua²⁵⁹ (anche in virtù di questo, l'analisi di questo confronto sarà più approfondita). Dal punto di vista delle fonti, pur avendo già elencato alcuni dei testi di cui

²⁵⁷ Cfr. F. PERCIVALE, *Rosmini e la Germania*, in KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 245-255, dove si ripercorrono diversi luoghi dell'Epistolario rosminiano nei quali si attesta «un vero e proprio coinvolgimento nell'ambiente culturale tedesco» (ivi, p. 245). L'atteggiamento di stima e, insieme, di presa di distanza, è ben espressa in un altro passaggio di una lettera ad Antonio Sporer del luglio 1842, in EC, v. VIII, p. 210: «Oh se i tedeschi si mettessero per la retta via! Il corso degli ingegni umani sarebbe assicurato; non si potrebbe tornare più indietro».

²⁵⁸ Cfr., tra gli altri, SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., pp. 176-186; M.A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 123-145; U. MURATORE, *L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, in KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 173-192; F. RICKEN, *Libertà e legge. La critica di Rosmini alla filosofia morale di Kant*, in ivi, pp. 329-342; FRANCK, *La morale rosminiana fra autonomia ed eteronomia*, cit.; M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, pp. 422-432; ID., «Ama gli esseri tutti». *Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini*, «Rivista teologica di Lugano», 14 (2009), pp. 151-176. Vale lo stesso anche per gli studi su Hegel: cfr. l'imponente lavoro di R. ROSSI, *Hegel e Rosmini*, 2 voll., Edizioni rosminiane, Stresa 2015 (con relativa bibliografia); si veda anche M.A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, cit., pp. 79-102; X. TILLIETTE, *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco*, in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, cit., pp. 113-126; M. KRIENKE, *Menschenwürde als notwendig anerkannte Freiheit bei Hegel und Rosmini. Wie kann «intersubjektive Allgemeinheit» gedacht werden?*, in V. FIORILLO – M. KAHLO (a cura di), *Wege zur Menschenwürde. Ein deutsch-italienischer Dialog in memoriam Mario A. Cattaneo*, mentis Verlag, Münster 2015, pp. 223-245; DONÀ, *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, cit.; S. SPIRI, *La dialettica rosminiana e la dialettica hegeliana*, in KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 401-424; J. ROHLS, *Rosmini, Hegel e la metafisica*, in ivi, pp. 509-550; K. MÜLLER, *Qualcosa «...per gl'ingegni forti»*. *Riletture meta-critiche della critica di Rosmini a Hegel*, in ivi, pp. 551-567; M. SCHULZ, *«L'essere iniziale»*. *Il confronto di Antonio Rosmini con l'ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano*, in ivi, pp. 569-588; G. NOCERINO, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in ivi, pp. 589-618.

²⁵⁹ Cfr. i recenti lavori di M. IVALDO, *Rosmini e Fichte. Un confronto sull'Io*, in M. VETÖ (a cura di), *Philosophie, théologie, littérature. Hommages à Xavier Tilliette*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 2011, pp. 215-228; ID., *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in V. PARISI (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015, pp. 109-123. Si veda, poi, il saggio di H. SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione*,

Rosmini si serve (cfr. *infra*, cap. II, 1.1), è importante segnalare che il lavoro più completo è quello di Carlo Maria Fenu²⁶⁰. Grazie a questo ampio saggio è possibile rendersi conto, per quanto possibile, delle opere lette e/o possedute da Rosmini. Così, al fine di avere almeno una visione d'insieme, mi limito a riportare di seguito i testi acquisiti di Kant e di Fichte (conservati presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa), anche perché, non di rado, l'argomentare di Rosmini si intreccia con più di un filosofo e non è sempre semplice circoscrivere il confronto²⁶¹. Di Kant, egli ha a disposizione e si avvale molto della quinta edizione tedesca della *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Hartknoch 1799 (insieme alle traduzioni italiana e francese dell'opera, rispettivamente curate da Mantovani²⁶² e Tissot²⁶³), della traduzione latina delle opere (assai appuntata), curata da Born²⁶⁴, della traduzione italiana dello scritto *La forza dell'animo*²⁶⁵. Di Fichte, Rosmini cita varie opere, e quelle conservate nella sua biblio-

cit., pp. 359-382. In questo stesso volume curato da Krienke, rispetto al rapporto Rosmini-Fichte sono contenuti altri saggi interessanti: C.M. FENU, *La "ricezione critica" di Kant e dell'idealismo tedesco dalle opere giovanili fino ai primordi della «Teosofia»*, pp. 193-230; P.P. OTTONELLO, *Kant e l'idealismo tedesco nella «Teosofia» e nel «Saggio storico critico sulle categorie»*, pp. 231-244; W.G. JACOBS, *L'«Io» nella filosofia schellinghiana e nella recezione di Rosmini*, pp. 383-400. Inoltre, si veda anche C. CESA, *La première réception de Fichte et Schelling en Italie (1804-1862)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1 (1994), pp. 9-17, al quale ha esaurientemente risposto Fenu (cfr. nota successiva).

²⁶⁰ Cfr. C.M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), pp. 571-634. Poi confluito, aggiornato ed ampliato, in FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, cit.

²⁶¹ Il saggio di Fenu è particolarmente prezioso anche perché mette chiaramente in luce l'utilizzo di Schelling e di altri autori importanti, come – ad esempio – un Reinhold o un Jacobi.

²⁶² *Critica della ragione pura di Manuele Kant*, 8 voll., Bizzoni, Pavia 1820-1822.

²⁶³ *Critique de la raison pure*, 2 voll., Librairie De Ladrance, Paris 1835-1836.

²⁶⁴ *Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam*, 4 voll., Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, Lipsiae 1796-1798 (v. I: *Critica della ragion pura*; v. II: *Prolegomeni, Elementa metaphysica physices, Fondazione della metafisica dei costumi e Religione entro i limiti della sola ragione*; v. III: *Critica della ragion pratica e Critica del giudizio*; v. IV: *Metafisica dei costumi e sedici scritti minori*).

²⁶⁵ *La forza dell'animo che si richiede onde l'uomo col solo proponimento signoreggi le proprie sensazioni morbose. Lettera di Emanuele Kant al professore Hufeland*, Pirrotta, Milano 1828.

teca sono: *Sämmtliche Werke*, 11 voll., Berlino 1834-1846; *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena 1798; *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena 1794 (J.G. Cotta schen Buch Tubinga 1802)²⁶⁶.

Come risulta evidente anche solo ad un primo sguardo, Rosmini non si è accontentato dell'utilizzo dei manuali²⁶⁷, ma aveva accesso diretto alle opere dei pensatori tedeschi. Il confronto da lui intrapreso, quindi, non è fittizio, bensì reale, effettivo. Si tratta di un'operazione pionieristica che, pur nei suoi inevitabili limiti, rappresenta un vero e proprio *unicum* per l'Italia dell'epoca.

²⁶⁶ Per completezza, riporto anche i testi di Hegel e di Schelling conservati nella biblioteca rosminiana. Per Hegel, Rosmini si avvale di: *Werke*, 18 voll., Duncker und Humblot, Berlin 1832-1840; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2 voll., Bunker und Humblot, Berlino 1840; *Philosophie des Rechts*, Bunker und Humblot, Berlino 1833; *Wissenschaft der Logik*, 3 voll., Bunker und Humblot, Berlino 1833-1834. Per Schelling, I riferimenti sono: *Bruno*, tr. it. M. Florenzi Waddington, P.A. Molina, Milano 1844; *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*, Jena und Leipzig 1799; *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Landshut 1797; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Landschut 1809; *System des transzendentalen Idealismus*, Tubinga 1800.

²⁶⁷ Segnalo la letteratura secondaria utilizzata da Rosmini: D. DE TRACY, *Memoria inedita sulla Metafisica di Kant*, Bizzoni, Pavia 1822; J.A. ZALLINGER ZUM THURN, *Disquisitionum philosophiae kantianae libri duo*, 2 voll., Veith et Riegeriana, Augustae Vindelicorum 1799; M. KERATRY, *Examen philosophique des considerations sur le sentiment du sublime et du beau d'Emmanuel Kant*, Bossange Grères, Paris 1823; J.W. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, 12 voll., Hamburg 1829-1853; T.A. RIXNER, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach 1822, 1829²; ID., *Aphorismen Der Gesammten Philosophie*, 2. voll., Sulzbach 1818; J.A. WENDEL, *Grundzuge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's*, Coburg-Leipzig, Riemann 1839; H.M. CHALYBÄUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden 1837; F.A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Kupferberb, Mainz 1844; K.L. MICHELET, *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen*, Ducker und Humblot, Berlin 1832; P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche* (1838²); P. GALLUPPI, *Memoria sul sistema di Fichte diretta all'Istituto Reale di Francia*, Napoli 1841; W.T. KRUG, *Enzyklopädisch-philosophisches Lexikon*, 5 voll., Brockhaus, Leipzig 1827-1829; J.G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1797) (presso il Centro Internazionale sono conservate la traduzione francese, *Histoire de la philosophie moderne*, 7 voll., Fournier, Paris 1816; e la traduzione italiana, *Storia della filosofia moderna*, 12 voll., 1821-1825); W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 11 voll. (1798-1819) (presso il Centro Internazionale è conservata la traduzione italiana, *Manuale di storia della filosofia*, Milano 1836); L. BONELLI, *Della filosofia tedesca da Leibniz sino ad Hegel*, Salviucci, 1837; D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley*, 6 voll., Marburg 1790-1797; C.J. LÖWENSTEIN, *Versuch einer systematischen Beleuchtung der ersten Elemente einer christlichen Philosophie*, Frankfurt 1840 (Rosmini ne ha curato la traduzione italiana, con il titolo di *Primi elementi di un sistema di filosofia cristiana*, Novara 1847); S. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Paris 1846-1849, 4 voll.; J.-M. DE GÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, Henrichs 1804; F. ENGELS, *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Leipzig 1842 (tramite questa testo, Rosmini aveva notizia del progetto filosofico del cosiddetto "ultimo" Schelling).

5.1. Kant: l'autonomia morale e l'intersoggettività

A differenza di quanto si è sostenuto in passato, è ormai acclarato che l'influenza di Kant sul pensiero di Rosmini non assume un peso decisivo. Rimane vero, però, che soprattutto la prima parte della sua produzione si confronta con lui in maniera dettagliata. Dopo il *Nuovo saggio*, che ha come problema centrale quello della conoscenza, Rosmini discute le posizioni morali di Kant proprio nella *Storia critica e comparativa*, nella quale viene dedicata un'intera sezione al filosofo tedesco²⁶⁸. Successivamente, i riferimenti a Kant non verranno mai a mancare, ma saranno poco incisivi, e non di rado accompagneranno il confronto con l'idealismo tedesco. Per avere un'idea dell'approccio rosminiano a questo gigante della storia del pensiero, un passaggio della *Storia critica e comparativa* risulta paradigmatico:

«Kant ben sovente ci dice delle cose belle e giuste, quanto alla forma o espressione esterna; e questo è appunto ciò che seduce molti, i quali non giungono fino al midollo dei suoi ragionamenti. Quando si cerca l'intima sostanza di quel sistema, e la si trova in una perpetua illusione soggettiva, trascendentale, cioè al tutto insuperabile all'uomo; allora il cuore si agita in un'angoscia inespriabile: un serio e tristissimo sentimento opprime l'anima, e quelle maniere di dire, quelle forme di esprimersi così nobili, così vere, così profonde si cangiano in altrettanti ludibri dell'umana specie [...]. Ma dopo di ciò torno a dire: le forme sono talor belle, talor sublimi nel sistema morale di Kant, e come tali si possono ricevere sicuramente; solamente che a questo corpo conviene mutar l'anima»²⁶⁹.

Rosmini mostra un atteggiamento aperto all'involucro della filosofia kantiana, pur non essendo affatto convinto di ciò che esso contiene. Egli accetta, cioè, il principio secondo cui la persona deve essere considerata come fine e non come mezzo, così come l'idea che la legge morale debba prescrivere le norme delle azioni e non le azioni

²⁶⁸ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 240-271.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 272.

stesse, e lo stesso giudizio secondo cui bisogna ammettere una precisa distinzione tra la ricerca della virtù e la ricerca della felicità: egli rifiuta, però, lo sfondo sul quale si innestano queste pur pregevoli riflessioni. Umberto Muratore lo ha sottolineato: è come se Rosmini pensasse che Kant si sia impegnato «a incastonare stelle lucentissime su un cielo tutto nuvole, verità antiche e nuove in un sistema che fa acqua»²⁷⁰. Si tratta, dunque, di entrare in questo sistema e mostrarne le lacune. Rosmini lo fa attraverso una lunga trattazione, che talora appare convincente, talaltra meno. In questo paragrafo, ci concentriamo su una delle fondamentali critiche rosminiane: quella riguardante il rapporto tra la volontà e la legge. A ben vedere, nonostante le numerose suddivisioni di Rosmini, il centro della sua critica a Kant è da collocarsi proprio nella lettura di tale rapporto, e in particolare nell'affermazione secondo la quale sarebbe la volontà ad assegnarsi la legge morale, e che solo così essa potrebbe dirsi assolutamente libera e indipendente, ossia assoluta, non-dipendente da altro.

Com'è noto, Kant postula la presenza dell'imperativo categorico come un non dimostrabile «fatto della ragione» (*ein Faktum der Vernunft*) che comanda un'azione assolutamente necessaria per se stessa e fuori da ogni rapporto con altri fini. Proprio l'evitare la relazione a dei fini, a degli oggetti, permetterebbe di configurare un principio morale formale, scevro di contenuti materiali. Da qui, emerge l'intenzione di fondare una morale autonoma, cioè basata sull'attività soggettiva non condizionata da oggetti esterni, i quali distraggono il disinteresse che dovrebbe informare qualsiasi atto morale. V'è la necessità, pertanto, di un principio assolutamente formale che la stessa soggettività assegna a se stessa, prescrivendo il modo o la norma (non il contenuto-oggetto) dell'agire. Se così non fosse, saremmo di fronte a delle morali che – in defi-

²⁷⁰ MURATORE, *L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, cit., p. 182.

nitiva – si contaminano con determinazioni empiriche o con l’asservimento della morale ad altri fini, quali la felicità o la vita eterna²⁷¹. Ora, Rosmini – a partire dalla traduzione latina della *Fondazione della metafisica dei costumi* e non dalla *Critica della ragion pratica* – osserva che il discorso kantiano, quando intende distinguere la materia morale dalla sua forma, procede in maniera ineccepibile²⁷². Kant non ragionerebbe correttamente, tuttavia, quando crede di aver escluso, con tale operazione, qualsiasi riferimento oggettivo al principio morale. L’imperativo categorico, infatti, nel momento in cui ordina l’universalizzazione del nostro agire, coinvolgendo – inevitabilmente – il possibile comportamento degli altri soggetti, finisce per costituirsi come un principio oggettivo che orienta l’agire. Con ciò, annota Rosmini, viene a perdersi l’assoluta autonomia che Kant desiderava:

«convien dire adunque, che Kant non depurasse al tutto il concetto della volontà da ogni elemento straniero; ma che anzi col concetto della volontà associasse, senza accorgersi della conseguenza, un’altra idea limitante la volontà, un’idea generale, che impone il rispetto alla volontà altrui, e così limita la volontà propria di ciascuno»²⁷³.

Ma questo è dovuto, secondo Rosmini, ad una errata comprensione del rapporto tra volontà e legge. Come abbiamo visto, infatti, la volontà è un elemento interamente reale e soggettivo, mentre la legge è assolutamente ideale e oggettiva. La tendenza a confondere questa fondamentale differenza implica, a parere di Rosmini, l’errore di Kant e dei suoi successori. È impossibile che l’attività soggettiva si dia autonomamente un oggetto, poiché quest’ultimo è da essa scoperto come un altro da sé, opposto

²⁷¹ Su tutto ciò, cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in ID., *Scritti morali*, P. CHIODI (a cura di), UTET, Torino 1986, pp. 70-74 e 78-79.

²⁷² *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 241, nota 27: «Osserva acutamente [...] l’uom grande, che la legge morale (dell’universalità) prescrive la *norma* delle azioni, ma non prescrive le *azioni stesse*, cioè non comanda che si operi, o che si operi fin qua o colà, ma comanda che operando si seguiti quella *norma* e non si esca da quella».

²⁷³ *Ivi*, p. 242. Si noti che questa critica rosminiana, nella sostanza, è assai vicina a quelle formulate da Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Beneke, Herbart, Trendelenburg (cfr., in proposito, P. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, in ID., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando, Roma 1972, pp. 119-174).

a sé, ma che tuttavia informa il soggetto²⁷⁴. L'attività creativa della soggettività rosminiana non consiste nel darsi la legge, bensì nelle molteplici possibilità della sua applicazione. L'oggettività, come in Kant, è la formalità della soggettività, ma, a differenza di Kant, non è dato dalla soggettività stessa, perché è ricevuto. Come ha rilevato Sciacca, in Rosmini «la ragione umana non è legislatrice, ma promulgatrice della morale legislazione. Nella ragione legislatrice, questa dà a se stessa la legge morale; nella promulgatrice la legge le è data»²⁷⁵.

Kant, probabilmente, potrebbe ribattere dicendo che Rosmini ricade in una concezione eteronoma della morale, tipica della stagione pre-critica. Ma, in realtà, la proposta rosminiana non procede in questa direzione. Essa, nel negare l'autonomia e l'indipendenza²⁷⁶ della volontà kantiana, non vuole virare verso l'eteronomia; piuttosto, la legge, pur essendo distinta dalla volontà, non è ad essa estranea: «la ragione – afferma Sciacca – riceve la legge, ma ricevutala, è da essa costituita essenzialmente, senza che per questo la legge si identifichi con la ragione o sia una sua creazione»²⁷⁷. Così, la morale rosminiana cerca un varco, come abbiamo già notato, tra l'autonomia e l'eteronomia²⁷⁸.

²⁷⁴ Rosmini afferma: «[...] tanto è lungi che io obblighi me medesimo, che ho anzi la consapevolezza di un diverso da me che mi obbliga; ho la consapevolezza di un principio opposto a me, il quale mi lega» (*St. Sist. Prin. Mor.*, p. 246).

²⁷⁵ SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 178.

²⁷⁶ Cfr. *St. Sist. Prin. Mor.*, pp. 255-256.

²⁷⁷ SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 178.

²⁷⁸ Sciacca arriva a sostenere che «la morale di Rosmini è formale ed autonoma: la legge non è creata dalla volontà, ma, oggetto della ragione, ne costituisce l'essenza» (*ivi*, p. 179). La posizione di Sciacca, in questo punto, sembra leggermente forzata rispetto alle affermazioni rosminiane. In ogni caso, però, essa consente di mettere in rilievo un ulteriore elemento: è vero, infatti, che quanto più il soggetto matura moralmente, tanto più egli fa sua la legge che lo abita, per cui la volontà e la legge si scoprono sempre di più consumate in uno, pur nella reciproca distinzione: secondo la dinamica del sintesismo, l'una dice pienamente se stessa nell'altra, e viceversa. Ma questa è una morale autonoma o eteronoma? È, in realtà, altro, e cioè una morale relazionale o – come detto più propriamente in precedenza – trinitaria.

Legata a questa critica, che caratterizza sostanzialmente l'intero confronto con Kant, è rinvenibile anche qualche riferimento al problema della relazione con gli altri. In un passaggio alquanto provocatorio, Rosmini afferma:

«la *volontà* è essenzialmente *individuale*: essa non è che un'attività indipendente. Ora se questa appartiene all'individuo, tutta la moralità si chiuderebbe in ciascun individuo, si seppellirebbe nell'attività sua propria. Come adunque fate voi [Kant] uscire la legge morale fuori dai confini dell'individuo? come dite che un individuo dee rispettare la volontà altrui? questo rispetto alla volontà altrui è già un elemento diverso dalla volontà propria, è un elemento che limita la propria volontà: e pure sta qui tutto ciò che vi ha di morale ne' principi kantiani. Tanto adunque è lungi, che la moralità si trovi tutta nella volontà o attività individuale, che anzi ella sta nella *relazione* di un individuo all'altro, in un elemento *esterno* alla volontà di ciascuno; in un elemento che si mette in opposizione colla libertà, limitandola, dirigendola»²⁷⁹.

Riallacciandosi alla critica precedente, Rosmini mette in discussione – di nuovo, ma da un'altra angolatura – che la morale kantiana possa dirsi autenticamente autonoma. Ciò che in lei è sommamente morale, infatti, è il costituirsi nel legame con tutte le altre soggettività, delle quali qualsiasi azione deve tener conto. L'incontro intersoggettivo, che esprime una relazione esterna al soggetto, viene a limitare la volontà, e pertanto – a parere di Rosmini – rende vana la desiderata autonomia morale²⁸⁰. È quanto egli ribadirà più avanti:

²⁷⁹ *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 242.

²⁸⁰ Friedo Ricken pensa che anche «un breve sguardo al testo citato della *Metafisica dei costumi* mostra che l'interpretazione di Rosmini è insostenibile» (RICKEN, *La critica di Rosmini alla filosofia morale di Kant*, cit., p. 336), poiché Kant distingue la libertà in senso negativo (libertà da stimoli sensuali-empirici) da quella in senso positivo (determinata da cause oggettive), per cui è già egli stesso che individua delle ragioni oggettive (*ivi*, p. 337: «la pura ragion pratica è la facoltà dei *principi pratici*, i quali determinano l'arbitrio che è libero in senso positivo. L'arbitrio che è positivamente libero è determinato da una *causa*, che lo costringe a considerare la sua massima secondo la prospettiva intersoggettiva»). La lettura di Rosmini, in effetti, non tiene conto di questa distinzione kantiana. Tuttavia, a ben vedere, egli non sta criticando l'apertura intersoggettiva determinata da cause oggettive, quanto piuttosto il fatto che la volontà possa dirsi puramente autonoma anche con questo necessario (sia per Rosmini, sia per Kant) rimando oggettivo (cfr. anche *St. Sist. Prin. Mor.*, p. 259).

«non si trova punto il passaggio a dimostrare legittimamente ch'io debba rispettare lo stesso modo di agire negli altri uomini, senza introdurre nella morale un principio nuovo diverso da quello di Kant. Conciossiaché in primo luogo gli altri uomini diventano per me altrettanti oggetti, e quindi il principio non è più puro, cioè scevro di oggetti, come lo vuole Kant»²⁸¹.

Anche qualora si tenesse conto delle distinzioni kantiane²⁸², Rosmini non sarebbe soddisfatto, poiché è solo ammettendo l'essere ideale non solo come un *a-priori* trascendentale, ma anche trascendente, che il soggetto può affermare di incontrare veramente la realtà dell'altro, in quanto quest'ultimo è visto e conosciuto nella luce dell'essere che è la luce della verità²⁸³. La critica rosminiana, ad uno sguardo più attento, rimanda quindi alla teoria kantiana della conoscenza, per la quale l'accesso alla realtà per come essa è in sé è precluso dalla stessa struttura conoscitiva dell'essere umano, che – com'è noto – incontra solo il fenomeno, una rappresentazione (*Vorstellung*), e non il noumeno²⁸⁴. Pertanto, globalmente, il pensiero rosminiano vede in Kant una forma raffinata di soggettivismo, per il quale il rapporto con l'altro – sebbene si provi a recuperare, sul piano noumenico, in sede morale – non è sufficientemente fondato²⁸⁵.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Cfr. *infra*, cap. III, nota 280.

²⁸³ Si potrebbero ripercorrere, a tal proposito, numerose pagine del *Nuovo Saggio*: cfr., tra le altre (anche per il rapporto con Kant), NS, nn. 333, 462-466.

²⁸⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, C. ESPOSITO (a cura di), Bompiani, Milano 2004, parte I, sez. II, §8, p. 194: «Ciò che abbiamo voluto dire è dunque questo: ogni nostra intuizione [*Anschauung*] non è altro che la rappresentazione [*Vorstellung*] di un fenomeno [*Erscheinung*]; le cose che intuiamo non sono, in se stesse, come noi le intuiamo; né i loro rapporti sono costituiti, in se stessi, come appaiono a noi; e se noi eliminassimo il nostro soggetto, o anche soltanto la natura soggettiva dei sensi in generale, sparirebbero tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi sparirebbero persino lo spazio e il tempo, giacché – in quanto fenomeni – essi non possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi. Come stiano le cose riguardo agli oggetti in sé, del tutto separati dalla ricettività della nostra sensibilità, rimane a noi completamente ignoto [*gänzlich unbekannt*]».

²⁸⁵ Questo non significa che la lezione kantiana non possa ricevere ulteriori e significativi approfondimenti, che Rosmini – con tutta probabilità – non aveva interesse a mettere in luce. Da un lato, infatti, con accenti – in fondo – assai vicini a quelli rosminiani, Paolo Pagani osserva: «[...] senza l'effettiva alterità d'altri, l'imperativo kantiano sarebbe una struttura antifrastica. Eppure, nell'etica kantiana, altri non sembra essere mai realmente attinto, se non in forma schematica: ovvero, come prodotto dell'immaginazione trascendentale, sotto cui organizzare sperimentalmente un'alterità semplicemente empirica

5.2. Fichte: non c'è Io senza l'altro

Rosmini si interessa progressivamente allo studio della filosofia trascendentale. Così, fino al 1830 – anno di pubblicazione del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* – la presenza degli idealisti non è decisiva. Tra gli anni 1830 e 1845, invece, la lettura di tali filosofi si intensifica molto²⁸⁶, portando frutto nell'ultimo periodo nel quale Rosmini scrive. È dunque in opere come il *Saggio storico critico sulle categorie*, la *Psicologia* (1843-1846), la *Logica* (1850-1851) e la *Teosofia* che il confronto con l'idealismo giunge a piena maturazione. Per quanto riguarda Fichte, la cui presenza è inferiore solo a quella di Hegel, i testi rosminiani di riferimento sono il *Nuovo saggio*²⁸⁷, la

(e, come tale, non ancora dotata di “dignità”). In fondo, la distinzione kantiana tra *homo phänomenon* e *homo noumenon* corrisponde, anche in dimensione intersoggettiva, alla distinzione tra un materiale empirico e un ideale della ragione, che lo schema della comunità universale operante – l'idea pratica di “umanità” – deve accordare tra loro. A rigore, l'imperativo kantiano deve essere inteso così: tratta gli altri animali razionali (e te stesso, come uno tra loro) “come se” essi fossero (e tu fossi) persona, cioè *homo noumenon*. [...] Dunque, il soggetto morale kantiano, sebbene orientato all'alterità personale come ciò che dà senso alla sua appetizione, sembra condannato ad avere a che fare effettivamente solo con se stesso, usando l'altro da sé come semplice materiale attraverso cui ritornare sulla coerenza del proprio volere» (P. PAGANI, *Schematismo trascendentale. Etica e intersoggettività in Kant*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 305-371, qui: pp. 353-354). Dall'altro lato, sempre Pagani rileva che «non mancano affatto nel testo kantiano anche indicazioni di segno diverso» (ivi, p. 357). Infatti, proprio nella *Metafisica dei costumi* (commentata da Rosmini), in più di un'occasione «la persona e la relazione interpersonale vengono presentate come realtà effettivamente esistenti e incontrabili, e non come idee regolative; non solo, ma la persona viene indicata – almeno in un luogo – come “il soggetto che obbliga”» (ibid.). Si veda, in proposito, anche G. DOTTO, *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Antenore, Padova 1973, pp. 135-150.

²⁸⁶ Lo attesta anche l'Epistolario. Si veda, tra le altre, la lettera ad Emilio Belisy del 18 febbraio 1839: «I Tedeschi possiedono più ricchezze filosofiche di altre nazioni, ma si perdono tutti in una maniera di speculare sintetica senza luce di analisi, onde sono travolti a de' sistemi ingegnosi, arditissimi e pericolosissimi per li giovani d'ingegno [...] ma sono persuaso nel tempo stesso, che per gl'ingegni forti e che non punto vacillano nella fede, riesca di vantaggio incredibile la lettura delle opere di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel: innalzano veramente lo spirito; ma facilmente ancora lo insuperbiscono» (EC, v. VIII, p. 55). Cfr. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano*, cit., pp. 596 e 603.

²⁸⁷ Cfr. NS, nn. 1381-1428: «Capitolo II. Sul punto di partenza delle umane cognizioni assegnato ad alcuni pensatori della scuola tedesca», e in particolare nn. 1388-1395: «Articolo IV. Sul punto di partenza della filosofia di Fichte».

*Teosofia*²⁸⁸, il *Saggio storico critico*²⁸⁹ e – anche se in misura minore – la *Psicologia*²⁹⁰ e alcuni passaggi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*²⁹¹. Nel nostro lavoro, pur considerando tutti questi testi, privilegiamo lo studio del *Saggio storico critico*, il quale si confronta con Fichte nella maniera più dettagliata, riprendendo e approfondendo, di fatto, tesi già discusse nelle altre opere menzionate.

In effetti, è proprio a partire dal *Saggio storico critico* che si possono riprendere efficacemente alcuni motivi di fondo – utili a illuminare il contesto nel quale mostriamo, successivamente, due ulteriori critiche – del confronto di Rosmini con Fichte a proposito della natura dell'Io²⁹². Organizzando la propria analisi soprattutto sulla “prima” dottrina della scienza, Rosmini ritiene che Fichte non avrebbe adeguatamente compreso, per più di un aspetto, il concetto di Io. Il filosofo italiano, anzitutto, ritiene ingiustificata l'operazione per la quale si distinguerebbe tra una coscienza empirica e una non empirica:

«quella parola *empirica* [...] è superflua e dannosa: superflua, perocché empirica vale sperimentale, e la coscienza è sperimentale di sua natura, giacché ognuno sperimenta ciò di cui è conscio; dannosa, perché presuppone l'errore che v'abbia una coscienza non isperimentale, quasiché avere coscienza non fosse un vera sperienza. E quest'errore

²⁸⁸ Cfr. T, nn. 259-266: «§3 La soluzione del problema data dal Fichte e dallo Schelling non può soddisfare». Ma di Fichte si parla in molteplici luoghi.

²⁸⁹ Cfr. SSCC, pp. 196-227: «Capitolo VI. Della partizione dell'ente secondo il Fichte».

²⁹⁰ Cfr. PS, nn. 136-151: «VI. Fichte».

²⁹¹ Cfr. ASSM, nn. 495-498: «Capitolo XII. Se sia vero che solamente l'azione, pretende Fichte, produca in noi la credenza del mondo esterno».

²⁹² Tra gli studiosi della filosofia trascendentale, è rilevante riportare alcune annotazioni complessive di Schöndorf e di Ivaldo. Il primo sostiene che la critica rosminiana, pur nei diversi limiti, è corretta «nella maggior parte degli appunti critici in cui [si] rintraccia in Fichte una contraddizione o un errore nell'argomentazione; questi punti vanno a formare una critica alla posizione di Fichte che va presa estremamente sul serio» (*La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 382). Un parere simile è quello di Ivaldo: «Si può dire – al di là di alcune espressioni non felici, eccessivamente polemiche e forse troppo pesantemente condizionate dalla *Weltanschauung* generale di Rosmini (nelle quali tuttavia non viene mai meno l'ammirazione per il genio di Fichte) – che la critica rosminiana mette a fuoco problemi effettivi della filosofia trascendentale. [...] prenderla in considerazione per qualche suo aspetto essenziale è assai produttivo anche per gli studiosi di Fichte o che lavorano a una rinnovazione del pensiero trascendentale nella linea aperta da Kant, e prima di lui da Descartes» (*La critica di Rosmini a Fichte*, cit., pp. 110-111).

insieme col vocabolo male appropriato schizza appunto nelle filosofie tedesche, le quali tutte per poco suppongono una coscienza diversa dalla sperimentale, che chiamano ora razionale, ora trascendente, e che non è coscienza, ma piuttosto un cotal essere finto dall'immaginazione»²⁹³.

Fichte avrebbe quindi contrapposto due Io, uno empirico e l'altro non empirico, non accorgendosi che la coscienza non può che essere intesa empiricamente. Rosmini sostiene che Fichte argomenta nella giusta maniera quando afferma che, per rendere ragione della coscienza, occorre procedere oltre l'atto riflessivo, tuttavia – continua Rosmini – ciò non significa che si possa trovare un altro Io antecedente alla riflessione; non v'è un altro Io “sotto” l'Io²⁹⁴. Fichte ammetterebbe che la coscienza, per dirsi tale, necessita di una dualità di soggetto e oggetto, ma pretenderebbe di andare oltre questa dualità affermando la necessità di un punto d'indifferenza, denominato Io puro o coscienza pura, nel quale si risolve in unità tale dualità. Così facendo, però, Fichte contraddice se stesso, poiché si era accordato che la coscienza, per dirsi tale, necessita della dualità soggetto-oggetto: dunque tale coscienza pura non risolve la dualità, ma la riproduce²⁹⁵. Sul concetto di Io puro, Rosmini insiste con particolare energia. Da un lato,

²⁹³ SSCC, p. 198.

²⁹⁴ Cfr. SSCC, p. 201. Si veda anche NS, n. 1391: «altro è il punto di partenza del ragionamento, ed altro il punto di partenza dello spirito umano. Il ragionamento non può partire che dal fatto della coscienza, ché il ragionamento, massime filosofico, non parte da ciò che l'uomo sa, ma sì da ciò che l'uomo avverte, o sa di sapere. Ora l'ordine cronologico delle avvertenze o riflessioni [...] è inverso dell'ordine delle conoscenze dirette. L'uomo dunque prima riflette sul fatto della propria coscienza, e poi riflette sull'atto col quale riflette; quest'atto dunque riflessivo dello spirito è avvertito dopo, sebbene esista prima dell'avvertenza dell'atto della coscienza. La prima cosa dunque avvertita dal filosofo che medita sopra se stesso è il fatto della coscienza: questo dunque è il punto di partenza del ragionamento».

²⁹⁵ Cfr. SSCC, p. 199: «La coscienza infatti suppone una dualità, il soggetto, e l'oggetto, e suppone che l'oggetto sia nel soggetto non in senso materiale quasi come le frutta sono in un paniere, ma nel senso intellettuale che altro non significa che l'oggetto è presente al soggetto, è da lui conosciuto. Questo viene accordato anche da Fichte; ma egli coglie da questo appunto cagione d'uscire dalla coscienza dicendo che questa dualità non si può spiegare se non supponendo, che innanzi al soggetto ed all'oggetto v'abbia un punto d'indifferenza, dove si trovi la cagione del soggetto e dell'oggetto medesimo, nel qual punto d'indifferenza egli colloca la sua *coscienza pura* in contraddizione della coscienza empirica. Ma questa coscienza pura non è coscienza se teniamo fermo quello che lo stesso Fichte ci ha accordato, cioè che la coscienza esiga un soggetto ed un oggetto». A tal proposito, Ivaldo ha giustamente rilevato che l'utilizzo dell'espressione «un punto di indifferenza» suggerisce «che Rosmini legge Fichte in maniera legata alla sua ricezione delle posizioni di Schelling» (*La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 114).

egli concentra l'attenzione sull'atto del "porre", affermando che quando l'uomo dice "Io" egli non sta ponendo se stesso, ma solo la propria autocoscienza²⁹⁶. Dall'altro, Rosmini sostiene che l'Io puro e assoluto non porta in se medesimo la ragione di fondamento dell'Io e, pertanto, deve supporre qualcosa d'antecedente e di trascendente rispetto a se stesso: Dio²⁹⁷. Ivaldo, a proposito di tale passaggio, nota che «Fichte in verità non pensava su questo punto molto diversamente da Rosmini; anche per lui il fondamento della coscienza umana è in definitiva l'assoluto stesso, del quale l'io assoluto e l'io della coscienza umana sono "gradi" distinti di apparizione, dei quali la dottrina della scienza deve avanzare la fenomenologia»²⁹⁸. L'equivoco di fondo della critica rosminiana, dunque, è da ricercare nella lettura prettamente ontologica che il pensatore italiano opera della *Dottrina della scienza*. Quest'ultima, infatti, è stata concepita non come una ontologia, ma come una epistemologia, cioè come una teoria del sapere, per la quale il "porre" non è, appunto, un atto ontologico («porre l'esistenza dell'ente»), bensì un atto epistemologico («porre il sapere dell'ente») ²⁹⁹. Rosmini, invece, leggendo

²⁹⁶ SSCC, p. 204: «Quella proposizione adunque non prova che l'uomo ponga se stesso; prova solo, che l'uomo pone l'Io, cioè la coscienza di sé, quando dice *me*». Sulla questione del "porre" in Fichte, si veda la raccolta di saggi in E. FUCHS – I. RADRIZZANTI (a cura di), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Ars Una, Neuried 1996.

²⁹⁷ SSCC, p. 208: «Il principio della ragion sufficiente dell'esistenza dell'umana coscienza non si può aquietare nell'Io puro ed astratto di Fichte; ma esige un'altra ragione fuori del tutto dell'Io umano, e veramente assoluta, la qual ragione è Iddio».

²⁹⁸ IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 116.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 116, e, in particolare, 119: «La dottrina della scienza è essenzialmente una comprensione (apriorica) del sapere, ovvero è una ricostruzione auto-riflessiva degli atti costituenti della coscienza umana, che apre da sé lo spazio della rilevazione a posteriori della esperienza concreta. Non è perciò una gnoseologia, cioè una teoria della sola conoscenza teoretica, ma è una epistemologia, cioè una teoria del sapere, o della totalità dell'esperienza umana in generale, nella quale sono all'opera sia fattori teoretici che fattori pratici (formali-materiali). Le affermazioni di tipo ontologico, cioè relative alla posizione esistenziale e alla costituzione essenziale della realtà, sono perciò affermazioni che devono essere avanzate mostrando il fondamento del loro venire in essere nella coscienza, sono cioè asserzioni che devono essere epistemologicamente giustificate. [...] Si procede perciò dalla (e con la) ontologia del sapere (che è rapporto intenzionale pratico-teoretico) alla ontologia dell'essente». Lo stesso fatto è stato sottolineato anche da SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 378. Più in generale, si veda M. IVALDO, *Fichte*, La scuola, Brescia 2014 e G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma 2012, in particolare pp. 67-73. Per una ricostruzione del contesto nel quale matura la prima dottrina della scienza di Fichte, cfr. F. FABBIANELLI, *Antropologia trascendentale e visione del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini, Milano 2000.

Fichte soprattutto in chiave ontologica, è convinto che la soggettività, nella filosofia del pensatore tedesco, sia interamente chiusa in se stessa, senza alcuna apertura alla dimensione trascendente³⁰⁰. Alla prospettiva in questione, Rosmini contrappone la propria visione dell'uomo, inteso come *relazione sussistente* di soggettività (sentimento, spirito) e oggettività (essere ideale, idea dell'essere)³⁰¹. La critica rosminiana a Fichte risulta comprensibile tenendo presente che, sullo sfondo, opera questa comprensione dell'uomo o, meglio, della persona, sebbene "persona" sia un termine pressoché inutilizzato da Rosmini quando argomenta contro Fichte. Ad ogni modo, è difficile rendere ragione delle critiche del filosofo italiano, nei suoi pregi e nei suoi limiti, astraendo dalla sua speculazione più generale. Non da ultimo, proprio perché alle sue spalle preme una tale comprensione dell'essere umano, Rosmini non può non salutare con favore i successi sviluppi della dottrina della scienza (egli possiede l'opera, come abbiamo visto, anche nell'edizione berlinese del 1810). Secondo il filosofo italiano, infatti, la «nobile intelligenza»³⁰² di Fichte compie un salto di qualità, in quanto coglierebbe l'infondatezza della speculazione sull'Io assoluto, sostituendo tale espressione con altre, quali intuizione intellettuale e Dio³⁰³. Tuttavia, l'operazione in questione è

³⁰⁰ Cfr. SSCC, p. 224: la filosofia di Fichte «ha dichiarato assoluto quello che non è, né può diventare per l'affermazione di un filosofo: ella s'è chiusa nell'uomo cioè nel contingente, e per quantunque astrazioni ci abbia fatto sopra, per quanto l'abbia distillato nelle vere storte della sua immaginativa non n'ha cavato altro che contingente».

³⁰¹ Il filosofo italiano, a seconda dei contesti, propone diverse definizioni di persona. Qui, riportiamo e insistiamo su quella di *relazione sussistente* (cfr. T, n. 903; ASSM, n. 833, nota 50), sia per l'originalità della formulazione, sia per la sua valenza strategica in rapporto a Fichte. Intorno alla nozione di persona, cfr. P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi editore, Pavia 1999, in particolare pp. 70-80; SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Romini*, cit.

³⁰² SSCC, p. 224.

³⁰³ SSCC, p. 225-226: «alla parola *Io*, sostituì finalmente la parola *Dio*. Se questo filosofo avesse potuto vivere una vita due volte più lunga io credo che come rivenne da questo error capitale; così egli sarebbe rivenuto dagli altri; perocché quando un ingegno comincia a volgersi verso la verità egli va innanzi per quella via e non è più pago se non la fornisce. Ammise adunque il nostro filosofo Dio non più come un'astrazione, un'idea morta, ma come un essere vivente».

per Rosmini non del tutto sufficiente, in quanto Dio rimane ancora troppo legato alla soggettività: Fichte cadrebbe, dunque, in una «specie di emanazione o di panteismo»³⁰⁴.

A leggere e rileggere la critica del filosofo italiano, sembra che sia proprio la concezione fichtiana di Io assoluto, letta in chiave ontologica, la questione per lui più problematica. Ragionando soprattutto sulla “prima” dottrina della scienza, la preoccupazione principale pare essere quella di criticare il fatto di non uscire dal cerchio della soggettività, tentativo che – agli occhi di Rosmini – Fichte proverebbe a fare solo nello sviluppo del suo sistema. D’altra parte, si deve sottolineare che l’equivoco della lettura ontologica pare essere favorito dallo stesso Fichte, il quale – come ha rilevato anche Schöndorf – utilizza un «modo» e una «terminologia» che «danno luogo a malintesi»³⁰⁵. Nondimeno, Ivaldo ha osservato che «soltanto con lo svolgimento delle diverse esposizioni sistematiche della dottrina della scienza e anche sotto la sollecitazione di osservazioni critiche (si pensi alla celeberrima Lettera a Fichte di Jacobi o ai dialoghi polemici con Schelling) Fichte avrebbe afferrato che l’espressione “io assoluto” – che caratterizza profondamente il primo ciclo di Jena – si prestava a fraintendimenti, dato che in essa erano unificati e confusi due concetti distinti, cioè l’assoluto stesso e la sua apparizione assoluta, concetti di cui la filosofia trascendentale doveva e deve custodire la differenza. Rosmini mette perciò l’accento su un deficit effettivo della cosiddetta “prima” dottrina della scienza: la sua interpretazione della auto-posizione

³⁰⁴ SSCC, p. 226. L’accusa di panteismo è sostenuta a partire dal citato manuale di Rixner (*Handbuch der Geschichte der Philosophie*). Anche in questo caso, è significativo riportare la valutazione di Ivaldo: «[la] pertinenza di questo giudizio deve tenere conto che Rosmini poteva avere una conoscenza assai limitata del cosiddetto “secondo Fichte”. Immanuel Hermann Fichte aveva pubblicato solo nel 1834-1835 i tre volumi degli Scritti dal lascito del padre, ma non mi sembra che Rosmini, in questo punto, li adoperi. D’altro lato anche questi tre volumi restituiscono soltanto in maniera lacunosa il programma sistematico del Fichte di Berlino, che solo in questi ultimi anni l’Edizione completa della Accademia delle scienze di Monaco ha messo e sta mettendo a disposizione del pubblico scientifico, programma che mira a enucleare le figure della immagine dell’assoluto come immagine che appare a se stessa e in ciò coglie la sua insorpassabile differenza dall’assoluto stesso, separandosi da ogni “panteismo” speculativo» (*La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 119).

³⁰⁵ SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 378.

dell'io assoluto nel senso di una auto-creazione ontologica aveva una sua plausibilità se l'io assoluto non era chiaramente differenziato dall'assoluto stesso»³⁰⁶.

Se questa presentata è solo una delle principali critiche rosminiane, utile per avere un'idea dell'orizzonte nel quale Rosmini si muove, quel che interessa più direttamente al nostro lavoro è però rappresentato da altre due critiche particolari, profondamente legate tra loro e con quella sopra affrontata. Daranno l'occasione, peraltro, di concentrarsi su alcuni aspetti antropologici non ancora adeguatamente dischiusi.

5.2.1. *L'uomo-sostanza, l'io-accidente*

Rosmini attribuisce a Fichte il seguente ragionamento:

«L'io è una coscienza. Ma coscienza non v'ha, se non si divide in soggetto ed oggetto, in ispirito e natura – Il punto in cui essi sono uno, è l'io puro, il quale appunto perciò non può venire a coscienza. Io so di me solo in quanto io sono, e io sono in quanto io so di me. Il mio io è dunque solo in quanto egli si pone ed in quanto egli è attivo. L'azione è il carattere fondamentale dell'io»³⁰⁷.

A parere del pensatore italiano, tale argomentazione è fortemente ambigua, poiché il senso da attribuire al vocabolo io può essere differente. In senso generale, *io* può significare semplicemente *l'uomo*; in senso proprio, invece, può indicare *l'uomo cosciente di sé*, «venendo a significare non l'uomo, ma la sua coscienza, l'uomo in quant'è consapevole»³⁰⁸. A partire da qui, risulta vero che *l'io, in quanto coscienza, è*

³⁰⁶ IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 118. In Rosmini, si potrebbe parlare di io assoluto quando quest'ultimo viene cercato «nel primo oggetto del conoscere [l'idea dell'essere] compiuto e realizzato» (SSCC, p. 223; ma cfr. anche T, n. 264), ossia in Dio (cfr. anche le pagine relative all'inoggettivazione, di cui si dirà per prossimo capitolo). La nozione di io assoluto può essere quindi intesa, in Rosmini, come la meità (*Ichheit*), l'io, di Cristo. Si aprirebbe, qui, un ulteriore punto di dialogo con Fichte? Si tratta di una questione che sarebbe interessante approfondire, eventualmente ripercorrendo, nei testi fichtiani (almeno a partire da dalla sesta lezione de *L'iniziazione alla vita beata*), l'utilizzo della nozione di *Logos-Verbum*. Per un primo approfondimento, si veda M. IVALDO, *Fichte interprete del prologo giovanneo*, in C. CIANCIO – G. FERRETTI – G. RICONDA (a cura di), «Annuario filosofico», v. 27, Mursia, Milano 2011, pp. 165-180.

³⁰⁷ SSCC, p. 203.

³⁰⁸ *Ibid.* Riporto per intero il ragionamento di Rosmini: «nella proposizione “Io sono in quanto so di me”, la parola io può avere due significati, può significare semplicemente l'uomo (dove l'IO è preso in senso

in quanto sa di sé, ma non è affatto vero – continua Rosmini – che *l’Io, in quanto uomo*, è *in quanto sa di sé*, poiché l’uomo è uomo anche quando non sa di sé, ossia anche quando non ha ancora acquisito la capacità di affermarsi col monosillabo Io:

«L’io adunque *precisamente* non è l’uomo, ma è un *accidente* dell’uomo, senza il quale sta l’uomo; è una produzione della riflessione, una cognizione acquisita; e non più. Fichte all’incontro confuse questa produzione accidentale con la sostanza dell’uomo, e suppose che l’uomo non fosse prima che ponesse se stesso»³⁰⁹.

Quel che Rosmini intende sostenere è che quando l’Io si afferma non si pone l’esistenza dell’uomo, e nemmeno si conosce la sua essenza, ma piuttosto si ri-conosce la sua esistenza³¹⁰. Tolto l’Io, dunque, rimane l’uomo inconsapevole di se stesso³¹¹. L’azione con la quale si dice Io suppone uno spirito intelligente che afferma se stesso; affermandosi, esso si conosce e, in quanto è *conoscente in atto di sé*, si afferma e pone se stesso, «ma questo è un suo essere accidentale; e però non pone la propria sostanza; ma nella propria sostanza pone un accidente coll’atto del conoscere»³¹². La concezione dell’uomo-persona come sostanza e dell’Io come accidente non ricorre solo nel *Saggio*

composto) e viene a dire “quell’uomo che poi pronuncia Io”, nel qual senso si chiama un Io l’uomo, non perché col solo essere l’uomo sia un Io, ma perché all’essere di quest’uomo s’aggiunse poscia l’Io; e può significare l’uomo avente la coscienza, e pronunciante l’Io, (dove l’Io è preso in senso diviso) venendo propriamente a significare non l’uomo, ma la sua coscienza, l’uomo in quant’è consapevole» (*ibid.*).

³⁰⁹ SSCC, p. 204.

³¹⁰ Su ciò, Ivaldo annota: «Anche a questo proposito [...] si può osservare che Fichte non pensa in maniera troppo differente. Questa prossimità fra le due posizioni – che non abolisce la distanza – si afferra però soltanto se si considera che la dottrina della scienza è essenzialmente una ricerca del fondamento del nostro sapere o esperienza, cioè è una teoria primariamente epistemologica» (*La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 116).

³¹¹ SSCC, p. 201: «[...] ciò che si trova d’antecedente alla riflessione non è [...] un’altra coscienza, non è un altro Io; ma è semplicemente uno spirito inconsapevole di se stesso, e che non pronuncia punto se stesso, perocché altro è lo spirito intelligente, il qual è dato dalla natura; altro è l’Io il quale è quello spirito già sviluppato e però artificiato». Si veda anche NS, n. 1393: «Precedentemente dunque a qualunque riflessione esiste il sentimento e l’intuizione, che sono la base di tutto; cioè 1° un’intuizione intellettuale, 2° un sentimento corporeo. E queste due affezioni accoppiate insieme dall’attività unica dello spirito, formano la percezione semplicissima, e sopra questa comincia ad agire la riflessione del pensiero. Ma questa analisi fu omessa dal Fichte, ed ecco ciò che lo trasse per mio avviso in errore».

³¹² SSCC, p. 206.

*storico critico*³¹³ e legare l'Io all'essere come accidente può apparire un'espressione forte. In effetti, a tal proposito, Schöndorf classifica questa concezione come uno dei "punti deboli" di Rosmini: «l'autoconoscenza è già predisposta in ogni conoscenza non riflessiva. [...] Se però è così allora la conoscenza e l'autoconoscenza non possono essere definiti come qualcosa di meramente accidentale. In altri termini, l'uomo resta uomo anche quando non arriva alla conoscenza, ma per lui la disposizione alla conoscenza e all'autoconoscenza è qualcosa di tanto essenziale, che la realizzazione di tale disposizione non può essere vista come accidente»³¹⁴. Probabilmente, Rosmini risponderebbe che la disposizione all'autocoscienza è certamente un dato essenziale, sostanziale, ma il raggiungere e il realizzare quel determinato livello di riflessività che permette di dire "Io", siccome potrebbe anche non verificarsi (potrebbe, cioè, essere o non essere), esso deve dirsi – parlando in senso rigoroso – accidentale. Non sembra, quindi, che la critica di Schöndorf tocchi Rosmini. La posizione di Ivaldo, invece, è più cauta e articolata: «E' vero [...] che io so di me quando dico me a me stesso, ma deve essere chiarito che la apparizione di questa auto-coscienza non è l'accidente di una presupposta sostanza, ma deve venire pensata come il passare riflessivo da un determinabile a un determinato [...]. Ciò implica non una negazione del rapporto sostanza-accidente, ma una sua ri-contestualizzazione e ripensamento/trasformazione alla luce del pensiero di una appercezione o di una appercepibilità trascendentale sovra-categoriale che rappresenta il vero e proprio fondo sostanziale della coscienza»³¹⁵.

³¹³ Cfr., ad esempio, P, Appendice, n. 138.

³¹⁴ SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 380.

³¹⁵ IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., pp. 121-122. Qui, andrebbe approfondito il concetto di sostanza-persona in Rosmini, perché forse, in un certo senso, questo fondo sostanziale della coscienza potrebbe essere confrontato con quello di Fichte. La cosa, ad ogni modo, è tutta da sondare e verificare e, almeno in parte, la riprenderemo alla conclusione del paragrafo.

5.2.2. *Alterità e coscienza*

Veniamo ora ad una seconda critica particolare di Rosmini a Fichte. Essa viene articolata in più di un passaggio ed è formulata così:

«la natura, il mondo non è necessaria a spiegare l'esistenza di una coscienza, e d'un Io. Questa considerazione è importantissima. Perocché Fichte argomenta appunto così: "Tale è la natura dell'Io che vuol porre se stesso come coscienza. Questa sua attività il determina a produrre il mondo e il proprio spirito. Dunque egli produce, pone effettivamente il mondo e lo spirito, per soddisfare al bisogno che ha di porre se stesso come coscienza". Ora lasciando ciò che diremo appresso, noi neghiamo che la natura, il mondo sia condizione senza la quale l'Io non possa avere coscienza; purché gli sieno dati altri possibili oggetti poniamo oggetti spirituali, od oggetti anche meramente possibili. Onde il principio di ragion sufficiente non richiede assolutamente l'esistenza del mondo a far che l'Io acquisti coscienza, potendo egli a ciò venire per altre vie»³¹⁶.

Chi ha una certa familiarità con le opere di Rosmini non può non vedere, qui, un eccesso polemico che rischia di generare una vera e propria contraddizione con quanto il filosofo italiano afferma in altri, numerosi, luoghi. Ha dunque ragione Schöndorf quando individua in questi passaggi un "punto debole": «L'ipotesi di Rosmini che lo spirito umano potrebbe funzionare anche senza oggetti percepibili ai sensi non è così evidente come crede Rosmini. La tradizione aristotelica avrebbe rifiutato con veemenza questa tesi e avrebbe ribadito la concezione per cui ogni conoscenza umana inizia con la conoscenza sensibile. Anche Tommaso d'Aquino era di questa opinione, e la sosteneva dicendo che l'uomo è per essenza composto da corpo e anima: cosicché anche la sua conoscenza deve coinvolgere entrambi gli elementi e deve essere quindi non solo spirituale ma anche sensibile»³¹⁷. Rosmini intendeva criticare l'auto-produzione, letta sempre in chiave ontologica, del Non-Io dall'Io, ma eccede nella critica

³¹⁶ SSCC, pp. 204-205. La stessa obiezione ritorna alcune pagine successive: «La coscienza di sé può aversi senza bisogno che esista il mondo materiale» (*ivi*, p. 209).

³¹⁷ SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 381.

quando dichiara che un mondo, altro dall'Io, non sia necessario affinché l'uomo si affermi come Io. A ben vedere, leggendo tutto l'argomento, Rosmini non sta asserendo che non è necessario qualcosa d'altro dall'Io, ma solo che non è necessario l'altro *in quanto mondo materiale*. Il filosofo italiano, infatti, dice che tale altro, di per sé necessario, potrebbe essere anche un essere spirituale. Forse, egli – che in questi passaggi è fortemente concentrato sulla critica al principio di ragion sufficiente – immagina una qualche azione di Dio, chiamato in causa in precedenza, come abbiamo mostrato, come l'unica ragione sufficiente a fondamento dell'Io. Ad ogni modo, il ragionamento in questione non sembra pienamente coerente con il più ampio contesto della speculazione rosminiana³¹⁸, la quale, anzi, anche sotto questa curvatura potrebbe istituire un dialogo stimolante con Fichte.

5.2.3. Autocoscienza e ferita dell'altro

Giunti a questo punto, dovrebbe ormai esser chiaro che, per Rosmini, l'Io non esprime *solamente* la persona, ma la persona «unitamente a molte relazioni risultanti da più atti mentali necessari a farsi dall'uomo prima ch'egli possa pronunciare se stesso con quel monosillabo»³¹⁹. Così, la coscienza di sé certifica, per dir così, l'aver compiuto un certo ordine di riflessioni su se stessi e, di concerto, segnala che l'Io non esprime il semplice concetto della persona, ma il concetto della persona arricchito della *relazione della persona a se stessa*³²⁰. È per tale ragione che la consapevolezza di sé non è necessaria, *stricto sensu*, alla definizione di persona: «dalle quali cose si vede,

³¹⁸ È assai rilevante sottolineare, in effetti, che, nelle sezioni segnalate sopra, né nel *Nuovo saggio*, né nella *Psicologia*, né nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, né nella *Teosofia* è rinvenibile una tale critica al pensiero fichtiano. Anzi, nell'*Antropologia* – proprio nelle pagine di critica a Fichte – si scrive: «Indubbiamente l'anima non potrebbe operare, se non vi fosse un qualche cosa di diversa entità dall'anima stessa: lo spazio, l'estensione, il continuo ecc., è dunque una condizione assolutamente necessaria acciocché l'animale possa agire» (ASSM, n. 498). Non si dimentichi, inoltre, quanto esposto nel confronto con Tommaso: Rosmini accoglie il principio per il quale *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

³¹⁹ PS, t. I, n. 62.

³²⁰ PS, t. I, n. 65.

che la persona non è assolutamente e necessariamente il medesimo di ciò che si esprime col vocabolo Io; ma che tra la persona e l'Io esiste una differenza di concetto»³²¹ (di cui abbiamo già detto). Da qui, potremmo domandare quale sia l'elemento che promuove la riflessione, e che quindi genera la possibilità dell'autocoscienza. Rosmini, nella sua *Psicologia*, risponde che è necessaria «una modificazione a lei [alla persona] venuta per via di passione o d'azione»³²². Con queste parole, il pensatore italiano sembra suggerire che la persona debba essere “toccata” o “mossa” da qualcosa di altro da sé. Qualche pagina più avanti, in effetti, si conferma, in maniera più esplicita, che

«v'ebbe un tempo, in cui l'anima non si conosceva, non aveva di sé consapevolezza alcuna; seguì un'altra età, in cui ella cominciò a ritorcere il pensiero su di sé, dopo che questo pensiero avea avuti per suoi oggetti cose esteriori diverse da sé»³²³.

Con il riferimento alle «cose esteriori diverse da sé», che necessariamente concorrono alla formazione della coscienza, Rosmini sta affermando, in definitiva, che non esiste monosillabo Io senza l'intervento dell'altro. All'interno della *Psicologia*, almeno nelle pagine dedicate alla formazione dell'Io, non sembra che il filosofo insista maggiormente su questo aspetto, il quale, tuttavia, ritorna nuovamente nella *Teodicea* in maniera cristallina:

«Se noi fossimo abbandonati puramente a noi stessi, alle nostre forze interne onde la nostra natura risulta, se da nessuna delle forze, che stanno fuori di noi, noi venissimo tocchi od affetti, giammai non potremmo cominciare a muoverci, a fare il menomo atto di nostra intelligenza, non daremmo un passo, né concepiremmo un pensiero, ancorché fossimo conservati dall'Onnipotente migliaia d'anni, in uno stato così isolato dagli altri esseri sussistenti. Tutto in noi rimarrebbe in piena quiete, il più piccolo moto nella nostra

³²¹ ASSM, n. 837.

³²² PS, t. I, n. 66.

³²³ PS, t. I, n. 71.

mente sarebbe impossibile, ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero i termini: una vita priva di moto, simile alla non esistenza sarebbe la nostra»³²⁴.

Alla luce di questo passaggio, il quale non lascia spazio a rilevanti ambiguità, si capisce che l'altro è necessario affinché la persona possa giungere a conoscere se stessa e, quindi, a dire Io. Il pensatore italiano, peraltro, doveva essere particolarmente legato a questo passo, poiché, quando pubblica la quinta edizione del *Nuovo Saggio* (nel 1851), egli modifica appositamente il testo, inserendo il brano della *Teodicea* appena riportato³²⁵. Inoltre, proprio in queste pagine del *Nuovo Saggio*, Rosmini si addentra nella distinzione dei possibili altri che intervengono e promuovono la riflessione umana. Egli, dapprima, si sofferma a studiare le sensazioni e le percezioni legate al mondo e alla natura, e afferma:

«i corporei cadenti sotto i nostri sensi non possono mover lo spirito all'astrazione, o ad altro atto, ma solo alla percezione. [...] Questi dunque non rendono ragione di quell'attività, per la quale lo spirito si forma gli astratti»³²⁶; poi, prosegue: «ove si sono trovati degli uomini perduti nelle selve fino dalla loro infanzia, privati del consorzio degli altri uomini e dell'aiuto della favella, e dalle sole sensazioni naturali stimolati, essi non hanno dato alcun buono indizio di sé; ma bensì mostrano evidentemente, non essersi potuti sollevare un po' su dalle sensibili cose [...], non vennero mai alla condizione del vivere veramente umano, che i nati e cresciuti nelle società sogliono usare»³²⁷.

Senza la relazione interpersonale l'Io non può giungere ad affermarsi, poiché è proprio nel rapporto intersoggettivo che la persona compie un salto di qualità, un «gran passo»³²⁸, nel proprio riflettere. Rosmini, infatti, non parla più di semplice riflessione, ma di astrazione, cioè di quella capacità che, nel caso dell'autocoscienza, permette alla

³²⁴ *Teod.*, p. 85, n. 90.

³²⁵ Cfr. NS, n. 514.

³²⁶ NS, n. 515.

³²⁷ NS, n. 518.

³²⁸ ASSM, n. 532.

persona di distinguere se stessa dai suoi atti, di concepire e cogliere l'idea di esistenza per poi assegnarla allo stesso spirito intelligente che ragiona e pensa, il quale può quindi affermarsi dicendo "Io sono"³²⁹. Tale salto di qualità è da Rosmini assegnato alla funzione del linguaggio³³⁰. È solo inserito nell'esperienza del linguaggio, nel contesto comunitario, che l'uomo acquisisce un *novum* qualitativo dal punto di vista della riflessività. In tale chiave di lettura, ben si comprende che l'intercettare l'altro è in realtà un'immediatezza, poiché ogni qualvolta l'Io ritorna su di sé trova sempre un altro da sé che sta lì a guardarlo. Di più: l'altro sta lì, nell'Io, proprio perché ha propiziato la stessa riflessione con la quale l'Io ha colto se stesso. Più precisamente, Rosmini specifica che l'altro non si trova nell'Io in quanto altro, ma piuttosto in quanto egli, nell'esperienza linguistica, imprime nell'Io un atto e lascia un segno³³¹ (nella *Psicologia*, ciò è ribadito proprio in dialogo con Fichte³³²). Implicitamente, Rosmini afferma che ogni nostro guardare in noi stessi non può non passare dallo sguardo dell'altro, dalla sua azione sull'Io. Nondimeno, nella *Teodicea* – nel paragrafo successivo a quello proposto in precedenza –, Rosmini utilizza per ben tre volte il verbo «ferire» o il termine «ferita» per descrivere il tipo di azione impressa dall'altro³³³. L'Io, in quanto è Io, è ferito dall'altro, è segnato dall'altro, ed è in virtù di tale ferita che esso può affermarsi. Dunque, l'alterità ha un ruolo decisivo al fine di rendere il soggetto autocosciente; talmente decisivo, conclude Rosmini, che senza l'azione dell'alterità la persona avrebbe sì una vita, ma «priva di moto, simile alla non esistenza».

³²⁹ In questo senso, il *cogito* rosminiano, a differenza di quello cartesiano, non è legato solo ad un *sum*, ma ad un *sumus*. Il cogitare è impensabile al di fuori di un contesto intersoggettivo.

³³⁰ Cfr. NS, nn. 514-518. In proposito, si veda il bel saggio di B.G. MUSCHERÀ, *Oltre interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, in F. BONICALZI – S. FACIONI (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 211-226.

³³¹ Sul concetto di segno, cfr. T, n. 6; PS, nn. 1601-1604. Cfr. anche M. MANGANELLI, *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1983, pp. 11-24; e V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000, in particolare pp. 110-119.

³³² Cfr. PS, Appendice, n. 140.

³³³ *Teod*, n. 91.

5.2.4. *Continuazione: la persona come «relazione sussistente»*

Ragionando su un caso concreto, quanto è emerso nel paragrafo precedente è sufficiente a mostrare che, talvolta, la critica di Rosmini risulta eccessivamente polemica. Il filosofo italiano, quando – nel complesso della sua opera – indaga la natura dell’Io, sembra tener molto presente la riflessione fichtiana, non tanto però come ad un positivo punto di riferimento, quanto piuttosto come ad una deriva soggettivistica da evitare. Rosmini pare assai più concentrato a distinguersi dal pensatore tedesco, piuttosto che a cercare ciò che a lui lo accomuna. Invece, proprio in merito al rapporto tra alterità e autocoscienza (ma non solo), la sua posizione potrebbe essere messa in dialogo seriamente con quella di Fichte. Rosmini non sembra muoversi sul terreno della fichtiana *Aufforderung* o sul concetto di *Anstoß* (questo secondo è effettivamente più presente nella “prima” dottrina della scienza)³³⁴, ma pare rimanere maggiormente legato alla prospettiva interpersonale che emerge nella tradizione aristotelico-tommassiana³³⁵. “Maggiormente” e non “integralmente” poiché, ad ogni buon conto, Rosmini sembra aver interiorizzato e messo intensamente all’opera alcune fondamentali argomentazioni moderne relative alla riflessività e alla soggettività. Certo, è difficile dire se, a tal proposito, il riferimento rosminiano sia proprio Fichte o una più generale atmosfera cartesiano-kantiana-idealista. Entrambi i pensatori, comunque, sembrerebbero d’accordo nel pensare l’Io come un evento eminentemente interpersonale e nel dare all’azione dell’alterità un ruolo decisivo affinché l’Io si affermi, anche se poi si distanzerebbero nel descrivere il modo di agire dell’alterità stessa (tuttavia, come ha notato Michele Dossi, bisognerebbe tener conto che anche l’oggetto rosminiano appella, pro-

³³⁴ Cfr. R. LAUTH, *Le problème de l’interpersonnalité chez Fichte*, «Archives de Philosophie» 25 (3-4), pp. 325-344; si veda anche R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà*, M. IVALDO (a cura di), Guerini e Associati, Napoli 1996, pp. 207-227 e C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Napoli 2001.

³³⁵ Nel *Nuovo saggio*, intorno ad alcuni e significativi snodi argomentativi, Rosmini ricorre a Tommaso d’Aquino: cfr. NS, n. 528, nota 56; e n. 442, nota 11.

voca, la libertà soggettiva³³⁶). In Fichte, inoltre, il problema dell'autocoscienza è da subito connesso al problema della libertà e del riconoscimento, mentre Rosmini, invece, non sembra – in prima battuta – affrontare la questione. Tuttavia, è vero che, per il pensatore italiano, l'atto dell'affermarsi, di dire Io, è propriamente un porsi (come Io, non come persona) e un riconoscersi, e proprio in quanto è un atto, in quanto è un aderire a sé, esso rinvia ad un'azione di libertà; anche qui, quindi, le posizioni potrebbero, forse, avvicinarsi l'un l'altra.

Rimane invece più problematica la questione relativa a quello che Ivaldo definisce «fondo sostanziale della coscienza»³³⁷. In Rosmini, interviene un'intensa speculazione sul concetto di persona, ereditato dalla tradizione classica cristiana e sviluppato in maniera originale. Sciolte tutte le relazioni necessarie al costituirsi dell'Io, rimane la sostanza-persona. Questa sostanza non è la semplice riproposizione di un concetto aristotelico, ma – a sua volta – dice intrinseca relazionalità tra una dimensione soggettiva (sentimento, spirito) e una oggettiva (idea dell'essere). Rosmini sviluppa la tradizionale definizione di persona come «*naturae rationalis individua substantia*», giungendo alla definizione di persona come *relazione sussistente* (con una forte mediazione della dottrina trinitaria, alla quale il concetto di persona è intimamente connesso)³³⁸. Tale inscindibile relazione sussistente – inscindibile, poiché sciolta questa relazione è sciolta la sostanza, e dunque l'uomo non esisterebbe più – indica l'individualità della persona,

³³⁶ Cfr. M. DOSSI, *Oggettività e alterità nel pensiero di Rosmini*, in ID. – M. NICOLETTI (a cura di), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 127-141.

³³⁷ IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 122. Cfr. *infra*, nota 38.

³³⁸ A seguire i testi, Rosmini giunge a quella definizione a partire dalle mancanze che egli rinviene nelle definizioni di origine platonica e aristotelica (cfr., in proposito, DE LUCIA, *Essere e soggetto*, cit., pp. 69ss.). Sull'originalità della proposta, si veda quanto afferma P. CODA, *Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in F. BELLELLI – E. PILI, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 35-58, in particolare p. 58: «Non sfugga la straordinaria portata di quest'inferenza [ossia che l'uomo-persona, *qua talis*, è *relazione sussistente*]. Per Tommaso d'Aquino, e ancor più per Agostino d'Ippona, un tale concetto di relazione non è, per definizione, universale, ma va riservato – teologicamente e metafisicamente – alle persone *in Dio*. Rosmini, in coerenza all'impianto epistemico che ha prodotto in obbedienza alla rivelazione e alla fenomenologia dell'intersoggettività in Cristo e nello Spirito da lui eseguita, può invece e deve concludere diversamente».

l'assoluta particolarità che ogni persona è. Si tratta di un dato fondamentale per leggere il rapporto tra individuo e comunità. L'irripetibilità di ogni singolo essere umano, il non potersi confondere con nessun altro, si gioca, prima di tutto, a questo livello ontologico (il quale poi, a sua volta, si fonda sulla dottrina della creazione). Ora, lo stadio della pura singolarità della persona, costituita dalla relazione sussistente di spirito/sentimento ed essere, esplicita che, proprio perché lo spirito ha a sé presente l'essere, la persona è originariamente e ontologicamente aperta e relazionata a tutto ciò che è (se stessa, il mondo, gli altri, Dio). Pertanto, nel suo stadio di singolarità, essa è quasi ridotta alla non esistenza e non le è possibile alcun movimento senza la relazione con l'altro: essa deve essere relazionata ad un'alterità per svilupparsi. La persona, nella sua singolarità, è da subito sbilanciata in altro in virtù dell'intuizione dell'essere, che è la sua prima alterità; quell'alterità che, appunto, la costituisce come singolarità relazionale.

Se poi si guarda alla dimensione prettamente soggettiva della persona (cioè lo spirito, il sentimento) si deve sottolineare – con una buona dose di semplificazione – che essa si trova nella doppia posizione di passività, in virtù delle facoltà conoscitive, e di attività, in virtù delle facoltà volitive. Ora, se il soggetto (sentimento) conosce/intuisce l'oggetto (idea dell'essere), e se è proprio della volontà/libertà seguire l'atto conoscitivo, si dovrebbe anche ammettere che la persona, nella sua singolarità aperta all'alterità, porta dentro di sé – anche qui: originariamente – un ri-conoscimento dell'essere che indica una pre-disposizione ontologica alla riflessività, all'attività, all'affermare, al porre e, dunque, anche alla auto-riflessività e al ri-conoscersi (per inciso: si tratta di un riconoscimento teoretico e pratico nel medesimo tempo).

Così, il tentativo del filosofo italiano, come si vede, è proteso a fondere in un unico sistema la tradizione metafisica classica con la riflessione moderna sulla soggettività. Dunque, laddove Rosmini si esprime in termini di uomo-sostanza e di Io-accidente, occorre tener presente l'intima e complessa vita relazionale che anima il suo

concetto di sostanza-persona. Proprio l'originaria vita relazionale della persona sembra poter rappresentare un ulteriore punto che permette di confrontare la speculazione rosminiana con quella fichtiana: «Fichte non pone [...] alla base dell'intelligenza umana una intuizione dell'essere ideale o possibile, ma l'auto-vedersi (auto-percepirsi) reale dello spirito, che chiama intuizione intellettuale. La coscienza umana nel suo fluire è [...] il risultato aperto del ripetersi dell'intuizione intellettuale in relazione a una resistenza sentita»³³⁹. D'altra parte, dal momento in cui Fichte argomenta che l'autocoscienza di libertà e responsabilità si realizza solo a seguito della *Aufforderung* dell'altro, proprio tale altro sembra avere un certo primato sull'attività dell'Io. Così, come ha osservato Williams, «this priority of the other limits and inverts the transcendental primacy of subjectivity over being that is the hallmark of Fichte's later development beyond the *Wissenschaftslehre* 1794»³⁴⁰. Si aprirebbe anche qui, dunque, un ulteriore

³³⁹ IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 123. A tal proposito, si veda l'ormai classico A. MASULLO, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida Editori, Napoli 1986; ma anche il più recente ID., *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005. Tuttavia, occorre segnalare che, nei lavori di Masullo, la questione ontologica di cui stiamo discutendo rimane un po' in ombra per via di un interesse prevalentemente fenomenologico.

³⁴⁰ R.R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, New York 1992, p. 60. Cfr. anche C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 189-234. Cfr., inoltre, IVALDO, *La critica di Rosmini a Fichte*, cit., p. 121: «non basta l'intuizione intellettuale perché sia dia la coscienza umana concreta: è richiesta la apparizione di una alterità, che la dottrina della scienza concepisce come "posizione del non-io". Il venire in essere dell'esperienza (o sapere) può venire spiegato soltanto se si ammette che l'intelligere *in actu* incontri nel proprio orizzonte intenzionale "altro" che differisce, ovvero – nel linguaggio del Fondamento dell'intera dottrina della scienza – un "non-io". [...] L'oggetto non è "creato", o "prodotto", dal soggetto: è vero invece per Fichte che la coscienza (teoretica e pratica) dell'oggetto (in quanto *Objekt*) è una configurazione (*Bildung*) intenzionale che l'intelligere realizza in relazione a una alterità che sta-di-fronte (*Gegen-stand*), e che si presenta originariamente nell'orizzonte dell'intelligere stesso nella figura di un sentimento. Il sentimento è apertura alla alterità, e non è affatto assorbito nel pensare – come sembra ritenere Rosmini a proposito di Fichte». Qui, Ivaldo si riferisce ad una ulteriore critica di Rosmini a Fichte, nella quale si afferma: «lo stato dell'uomo anteriore alla riflessione sopra se stesso è uno stato [...] impossibile ad essere osservato; perciò sembra una vera non esistenza, mentre non è che uno stato a noi incognito. Quindi il Fichte, confondendo il non conoscersi col non essere, disse che l'Io per una sua riflessione poneva se stesso coll'atto medesimo col quale poneva il Non-Io. Né vale il dire che l'essenza dell'Io stia nel conoscere, nel pensare: poiché l'Io non è originalmente un pensiero di sé, ma un sentimento: e l'aver fatto assorbire dal pensiero il sentimento, senz'aver notata la distanza di questo da quello, condusse il Fichte a sì strani e sì profondi errori. Che se l'Io intelligente ha ben anco un sentimento intellettuale, con esso non finisce in sé, ma nell'essere in universale: né questo può pigliarsi per la riflessione del Fichte, mentre nulla ha di riflesso quest'elementare pensiero, ed è la parte immobile e perpetua dell'uomo» (NS, n. 1395). Questo passaggio andrebbe però rapportato a quanto prima abbiamo osservato sull'originaria pre-disposizione alla riflessività, ricordando anche che l'intuizione dell'essere, in Rosmini, dice una certa forma di attività: «il carattere di ogni ente è un'azione presa questa parola in senso generalissimo,

punto di dialogo con Rosmini, specie con il “secondo” Fichte, il quale, non a caso, veniva lodato dal filosofo italiano proprio per il suo procedere in questa direzione.

perché l'essere stesso è un atto; e quest'atto in qualche modo pone l'essere, potendosi coll'astrazione distinguere in quest'atto il principio ed il termine col quale la forma è già posta, fatta sussistere [...]; e però non è meraviglia che ciò si avveri anche della coscienza, anche dell'uomo anteriore alla coscienza. Ma egli sarebbe pure un grande abuso d'astrazione, il prendere il mero principio dell'atto per l'atto stesso, o per un atto compiuto e che possa stare a sé, valendo qui assai bene l'adagio scolastico che *in actu actus nondum est actus*» (SSCC, p. 204). Perciò, Rosmini accoglie l'idea di una certa attività iniziale al fondo della coscienza, anche se non sembra essere avvicinabile, in via definitiva, a quell'azione originaria (*Tathandlung*) di cui parla Fichte.

CAPITOLO IV

INOGGETTIVAZIONE E RECIPROCIÀ

1. *Ricapitolazione e ripresa*

Il percorso sin qui condotto ha voluto, nel primo capitolo, introdurre al pensiero rosminiano, mostrando come il tema sapienziale, sintesi e culmine della vita intellettuale ed esistenziale del pensatore italiano, sia agitato da una dinamica e da un ritmo comunionali. Si è poi sviluppato, nel secondo capitolo, contestualizzando l'ontologia che sostiene la riflessione sulla terza forma dell'essere e articolando come quest'ultima sia attraversata da una tensione che la spinge verso un compimento intersoggettivo. Nel terzo capitolo, infine, abbiamo tracciato alcune delle principali coordinate che permettono di reperire i riferimenti storici e teorici che hanno consentito – attraverso un'operazione di assiduo confronto – la maturazione della riflessione rosminiana in merito alle tematiche morali.

Viene adesso il momento, invece, di rientrare nella *Teosofia* coi guadagni delle riflessioni sviluppate nei capitoli precedenti. Come vedremo, infatti, i motivi fondamentali dell'itinerario proposto troveranno una rinnovata collocazione nella dottrina dell'inoggettivazione. È dunque intorno a questa dottrina che volgeremo lo sguardo, proponendo, in primo luogo, un'esegesi aperta del testo rosminiano (cercando di tenere conto della pressoché totalità degli studi che si sono cimentati con queste pagine¹); in

¹ A livello di saggi e articoli, in ordine cronologico, si vedano gli studi seguenti: R. LAZZARINI, *Il punto critico della ontologia rosminiana: l'inoggettivazione*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955)*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957, vol. II, pp. 827-859; B. BRUNELLO, *La "forma morale" dell'essere di A. Rosmini – il principio di inoggettivazione*, in AA.VV., *Il mondo nella prospettiva cosmologica, assiologica e religiosa – Atti del XIV Convegno del Centro di Studi Filosofici, Gallarate 1959*, Morcelliana, Brescia 1959, pp. 136-142; S. BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, «Studi trentini di scienze storiche», 38 (1959), 3, pp. 258-278; ID., *La conoscenza amativa e la comunione con gli altri*, «Rivista rosminiana», 62 (1968), pp. 181-189; C. BERGAMASCHI, *Le persone fini concreti e*

un secondo momento, proveremo a mostrare alcuni sentieri che Rosmini apre, ma che – a ben vedere – paiono interrotti (almeno nella *Teosofia*): pensiamo, in particolare, al tema della *reciprocità intersoggettiva*. Nell’ultima sezione del lavoro, quindi, incamminandoci su questi sentieri rosminiani, usciremo nuovamente dalla *Teosofia* per tornare su alcune pagine degli scritti pedagogici e della *Filosofia del diritto*, allo scopo di rintracciare “fino a dove” Rosmini si sia spinto a pensare la reciprocità interpersonale.

2. Nella logica dell’inaltrarsi

La letteratura critica non ha mai mancato di mettere in luce l’importanza decisiva del principio di inoggettivazione, individuandolo come quel luogo nel quale si viene a coagulare una *summa* dell’intera riflessione morale rosminiana. Con le parole di Ro-

centri ontologici dell’universo nel pensiero filosofico di A. Rosmini, «Rivista rosminiana», 66 (1972), pp. 56-62; G. BESCHIN, *L’inoggettivazione in Antonio Rosmini*, «Rivista rosminiana», 69 (1975), pp. 43-75; G. GIANNINI, *La comunicazione come “inoggettivazione” in Rosmini*, «Rivista rosminiana», 78 (1984), pp. 209-224; L. LOSACCO, *Rosmini e Stein: «Einfühlung» e «inoggettivazione»*, «Rivista rosminiana», 84 (1990), pp. 353-367; P. PRINI, *Rosmini e l’esperienza morale come svelamento e compimento dell’essere*, in U. MURATORE (a cura di), *La forma morale dell’essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Edizioni rosminiane, Stresa 1994, pp. 237-242; F. CONIGLIARO, *Teologia trinitaria e comunità politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, «Synaxis», 15 (1/2007), pp. 45-87; G. NOCERINO, *Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini*, in M. SIGNORE – G.L. BRENA (a cura di), *Libertà e responsabilità del vivere*, Messaggero, Padova 2011, pp. 255-269; S. SPIRI, *L’inoggettivazione nella prospettiva psicologica, metafisica e religiosa di Rosmini*, in G. PICENARDI (a cura di), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell’essere. Atti del XXI Convegno Sacrense (21-22 settembre 2012)*, Edizioni rosminiane, Stresa 2013, pp. 51-62; E. PILI, *Inaltrarsi: una lettura dell’inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2015), pp. 595-622; ID., *Essere morale e intersoggettività nell’ontologia di Antonio Rosmini*, in F. BELLELLI (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell’umano*, Edizioni Feeria, Firenze 2017, pp. 79-98; N. RICCI, *Prossimità societaria. Il problema dell’origine della facoltà morale e i processi di inoggettivazione nel pensiero di Rosmini*, in *ivi*, pp. 361-387. Per quanto riguarda le principali monografie che hanno affrontato l’argomento, si veda: SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, cit., pp. 119-128; BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di Antonio Rosmini*, cit., pp. 139-159; BERGAMASCHI, *L’essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., pp. 111-122; R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 157-184; GRANDIS, *Il dramma dell’uomo*, cit., pp. 235-243; GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell’essere*, cit., pp. 171-176; MANFARDINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., pp. 162-178; SPIRI, *Essere e sentimento*, cit., in particolare pp. 213-220; ID., *La sapienza dell’essere*, cit., pp. 391-412; G. NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2004, pp. 69-82; 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, in particolare pp. 110-132, 225-234, 294-305; A. PASTORE, *Antonio Rosmini. Voce filosofica della santità*, Edizioni rosminiane, Stresa 2017, pp. 154-188.

berto Nebuloni, si può affermare che l'inoggettivazione è «una dottrina cui può ricondursi, direttamente o indirettamente, tutta la teoria morale rosminiana, e dunque costituisce un luogo di sintetico riscontro dei suoi elementi peculiari»². Di concerto – e questo è davvero interessante per il nostro studio –, essa assume una rilevanza decisiva per leggere in profondità la dimensione dell'interpersonalità. Silvio Spiri, tra gli altri, nota che «l'inoggettivazione ci induce a considerare l'alterità e la differenza quale costitutivo essenziale dell'identità personale e non come semplice accidente dell'esistenza»³. Da subito, dunque, si è a ragione pensato che queste pagine contengano – nei termini di Giulio Nocerino – «osservazioni di straordinaria modernità»⁴, che non di rado paiono delineare alcune tematiche tipiche della contemporaneità filosofica e teologica; secondo Giuseppe Beschin, addirittura, qui «è presente tutta la tematica contemporanea, anche se alcuni aspetti, per ovvie ragioni, non vi assumono un'importanza così grande»⁵. Già Renato Lazzarini, peraltro, notava che «è utile metter in rilievo come il concetto di inoggettivazione è nel pensiero rosminiano quello che nel pensiero speculativo del nostro tempo prende il nome di esperienza dell'altro, di *Einfühlung*»⁶.

² NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, cit., p. 178.

³ SPIRI, *L'inoggettivazione nella prospettiva psicologica, metafisica e religiosa di Rosmini*, cit., p. 51.

⁴ NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 77.

⁵ BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di Antonio Rosmini*, cit., p. 12.

⁶ LAZZARINI, *Il punto critico della ontologia rosminiana: l'inoggettivazione*, cit., p. 835. Sulla «sintonia» e, talvolta, sulla «complementarietà» – questi sono i termini utilizzati – di inoggettivazione ed empatia hanno insistito diversi studiosi: cfr. LOSACCO, *Rosmini e Stein: «Einfühlung» e «inoggettivazione»*, cit.; BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, cit., pp. 264-265 (tuttavia, invece che con Stein, si privilegia l'aggancio con l'esistenzialismo, e con Kierkegaard in particolare); SPIRI, *Essere e sentimento*, cit., p. 231-232; ID., *L'inoggettivazione nella prospettiva psicologica, metafisica e religiosa di Rosmini*, cit., p. 57 (Spiri, nel primo testo citato, parla esplicitamente di «due prospettive[, quelle di Rosmini e Stein, che] possono considerarsi complementari»; nel saggio successivo, invece, parla – più genericamente – di «sintonia»). A nostro avviso, il rimando tra i due pensatori richiederebbe una maggiore prudenza ermeneutica, che tenga maggior conto della differenza temporale, della differenza della domanda di partenza (in Rosmini: ontologica; in Stein: fenomenologica) e, dunque, dei diversi scopi che queste riflessioni ricoprono all'interno del rispettivo itinerario speculativo. In questo senso, ci sembra percorribile non tanto la linea della «complementarietà», ma quella dell'affinità tematica (ad esempio: la comune sensibilità al problema dell'alterità), pur nella distinzione delle argomentazioni e delle soluzioni. Non è da escludere che la prospettiva trinitaria, assai importante in entrambi i pensatori, possa dischiudere un'interessante pista di approfondimento (per Stein, penso, in particolare, al volume di A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein: fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013).

Nondimeno, l'argomentare di Rosmini sembra accompagnato, osserva Sergio Benvenuti, da un «crescente entusiasmo»⁷, come se egli stesse mettendo a nudo e trascrivendo specularmente quanto nel corso di una vita ha maturato intellettualmente e sperimentato esistenzialmente. In tal senso, si può sostenere, come afferma Beschin, che l'inoggettivazione «caratterizza la tensione più intima di tutto il pensiero rosminiano»⁸. Analogamente, Manferdini ha sottolineato che «in un certo senso l'inoggettivazione è un punto di convergenza al quale si riportano le linee maestre della dottrina ontologica del filosofo»⁹. La collocazione e la funzione ad essa riservate, in effetti, sono davvero peculiari, sia perché il libro III della *Teosofia* è lo snodo fondamentale di quest'opera (da non dimenticare: incompiuta), sia perché l'inoggettivazione ha il compito di mostrare come la forma morale, compimento ultimo dell'essere, consumi in uno, mantenendoli distinti, l'essere ideale e l'essere reale.

Il termine che potrebbe racchiudere in sé tutto il senso dell'inoggettivazione è rinvenibile nel neologismo, di matrice dantesca, *inaltrarsi*¹⁰. Con questo lemma, Rosmini intende risemantizzare e formalizzare il linguaggio di Dante, elevandolo a significare ed esprimere una realtà ontologica, e anzi, il ritmo stesso di cui l'essere vive¹¹. A partire dall'*inaltrarsi* o dall'inoggettivazione (che è lo stesso) si potrebbero, in ef-

⁷ BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, cit., p. 258.

⁸ BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, cit., p. 43. Cirillo Bergamaschi, da parte sua, ammette di essere di fronte a «pagine sublimi della *Teosofia* che suscitano profonda ammirazione teoretica» (BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 102).

⁹ MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 163.

¹⁰ Cfr. T, n. 869.

¹¹ Paolo Perez, che ha curato la prima edizione del libro III della *Teosofia*, segnala (cfr. il vol. IX dell'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Rosmini, tip. S. Franco e figli, Torino 1864, p. 177, nota 1) che sul margine del manoscritto è presente l'inizio di una nota, scritta a matita da Rosmini (ma non conclusa), nella quale è presente il rinvio al canto IX del *Paradiso* di Dante, quand'egli si rivolge all'anima beata di Folco o Folchetto da Marsiglia (trovatore provenzale, fattosi poi monaco e divenuto Vescovo di Tolosa): «s'io m'intuassi come tu t'inmii» (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Paradiso*, IX, 81). Com'è noto, nell'opera dantesca sono presenti numerosi neologismi che presentano il medesimo stile, come *inlearsi* (*ivi*, XXII, 127), *intuarsi* (*ivi*, IX, 19-21), o addirittura *inventrarsi* in Dio (*ivi*, XXI, 84).

fetti, rileggere tutte le pagine sin qui scritte: sia il circolo che compie la dinamica sapienziale e lo stesso rapporto tra filosofia e teologia (I capitolo), sia il sintesi ontologico e l'essere morale che si manifesta nel circolo reale-ideale (II capitolo), sia l'amore che «in alterum tendit» di Gregorio Magno e il riconoscimento di sé, dell'altro e di Dio (III capitolo), rappresentano – in ultima analisi – le molteplici tonalità e le diverse declinazioni dell'*inaltrarsi*¹².

3. *Il quid est dell'inoggettivazione*

La riflessione sull'inoggettivazione è contenuta nel libro III della *Teosofia*, il quale si propone – come abbiamo ricordato nel II capitolo – di illustrare la cosiddetta *insezione* reciproca delle tre forme dell'essere (ideale, reale, morale), e cioè di come in ognuna di esse siano reciprocamente contenute le altre due. Più precisamente, l'inoggettivazione è inserita il capitolo I della III sezione del libro III, intitolato: *Della congiunzione delle tre forme nel morale in quanto il morale è nell'uomo*. Nel suo argomentare, Rosmini afferma che, per capire come – nell'essere – la soggettività e l'oggettività siano tenute in unità nella moralità, occorre partire dall'esperienza umana, perché «non avendo esperienza dell'Ente assoluto conviene argomentare di lui da quello che conosciamo per esperienza avvenire nell'uomo»¹³.

Conviene procedere – diremmo oggi – fenomenologicamente, per ricavare dall'esperienza stessa la logica che soggiace a quanto lì accaduto, dischiudendone il

¹² Di passaggio, è interessante ricordare un ormai datato dibattito – pubblicato nella «Rivista rosminiana» a seguito del menzionato intervento di Beschin (*L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, cit.: il *Dibattito* è contenuto nelle pp. 58-67) – nel quale sono intervenuti, tra gli altri, Tina Manferdini, Mario Sancipriano, Clemente Riva, Ubaldo Pellegrino, Luigi Bogliolo. In questa discussione, già emergono alcune delle questioni più impegnative contenute nelle pagine dedicate all'inoggettivazione. Pellegrino, Manferdini e – in parte – Sancipriano riflettono sulla dimensione dell'abbandono di sé insito nell'atto morale, e Pellegrino allarga la discussione anche alla fenomenologia (pensando a Scheler); Riva, invece, si chiede se si possa pensare, in Rosmini, la distinzione di matrice personalista tra individuo e persona; Bogliolo, da parte sua, pone il problema della poca spendibilità, nel contesto contemporaneo, del termine inoggettivazione (verrebbe da dire, a tal proposito, che l'*inaltrarsi* risuona in tutt'altra maniera).

¹³ T, n. 866.

significato più profondo, la sua verità o, in una parola, la sua ontologia. Ontologia che consente, così, di illuminare non solo il senso dell'ente finito, ma della totalità dell'essere in universale, anche di quello infinito (Dio), poiché tale procedimento si fonda su «un raziocinio apodittico deontologico che ha questa forma: “così avviene nell'ente finito, dunque così deve avvenire necessariamente nell'ente infinito”»¹⁴.

Il ragionamento, afferma Rosmini, segue la dimostrazione deontologica, quella che abbiamo già incontrato parlando del rapporto tra Trinità e filosofia (cfr. *infra*, cap. I, 2.2): ciò che viene provata non è la positiva correttezza di un argomento, ma l'assurda conclusione generata dal non ammettere quel dato argomento¹⁵. Dunque, più che per analogia o per somiglianza, si procede per un procedimento ancora più stringente, che richiama la necessità di un rimando tra ente finito e infinito (non si scordi questo punto, che riprenderemo più avanti). Nel medesimo tempo, insieme a Baggio¹⁶, mostravamo che questo modello argomentativo, a onor del vero, al di là di queste affermazioni rosminiane, procede sempre da una prospettiva che si muove dall'“alto”, dal Dio-Trinità. Ciò è possibile, aggiungevamo noi, anche perché l'essere umano a cui pensa Rosmini è innestato in Cristo, ed è proprio in lui che “basso”, immanenza, e “alto”, trascendenza, sono una cosa sola. In Cristo, dunque, la prospettiva con cui si indaga l'essere è sempre *nella e dalla* Trinità.

L'esposizione dell'atto dell'inoggettivazione consegue quindi a queste premesse e si considera a partire dall'essere umano. Ma l'essere umano di cui parla Rosmini, come abbiamo detto, è innestato in Cristo. L'uomo, infatti, in quanto è morale non può che essere in Cristo, a prescindere dall'aver o meno una fede esplicita in lui¹⁷. Le pagine

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. A. BAGGIO, *Fondati in alto*, cit., in particolare pp. 115ss.

¹⁷ La dimensione morale si instaura, ormai lo detto più volte, quando la dimensione soggettiva riconosce, e cioè – in definitiva – ama, quella oggettiva. Ora, l'idea-oggetto presente alla mente è, secondo Rosmini, «crepuscolo» del Verbo: una initialità o virtualità del Verbo (NS, *Prefazione*, n. 13), e perciò qualsiasi atto morale, più o meno consapevolmente, segnala una certa incorporazione (cfr. *1 Cor* 12, 13.27) e

dedicate all'inoggettivazione termineranno con il riferimento alla persona del Figlio; prima di quel momento, però, tale riferimento pare lasciato in secondo piano, fino quasi a sentirne la mancanza, se queste pagine venissero lette come isolate dal loro contesto più ampio¹⁸. In realtà, non è così, e Rosmini intende l'essere in Cristo come l'essere persona nella sua compiutezza: quindi, quando si afferma di partire dall'esperienza umana, egli guarda all'esperienza compiuta dell'essere persona¹⁹.

Rosmini definisce l'inoggettivazione come un atto della persona che «consiste nel trasportarsi col pensiero nell'entità che gli è presente»²⁰, «è un trasportare se stesso in un altro»²¹. Com'è facilmente intuibile, il trasporto nell'altro può avere varie sfumature, tonalità e gradi, può essere più o meno perfetto e, infine, può coinvolgere diverse facoltà. Si tratta, quindi, di un *inaltrarsi* che raggiunge il suo apice non in quanto atto intellettuale, ma in quanto a quest'ultimo è unito l'atto amativo, determinato dalla libertà della persona. L'*inaltrarsi*, sostenuto nella reciprocità di conoscenza e amore (quando è perfetto), coinvolge, poi, diversi livelli di alterità: 1. l'altro come semplice oggetto pensato (inoggettivazione oggettiva); 2. l'altro da me che sono io stesso (inoggettivazione soggettiva d'identità); 3. l'altro da me che è l'altro soggetto (inoggettivazione soggettiva di diversità); 4. l'Altro da me che è Dio stesso (inoggettivazione oggettivo-soggettiva).

Prima di addentrarsi nell'analisi che Rosmini opera di ciascuna forma di inoggettivazione, quel che preme sottolineare è che queste pagine sono inserite nel pieno di

ricapitolazione (cfr. *Ef* 1, 10) nel Verbo stesso. Per questo motivo, qualsiasi uomo, in quanto è morale, non può che essere, almeno implicitamente, in Cristo.

¹⁸ Per rendersene conto, basti ricordare, tra le altre, le dense e intense pagine (dal significato volutamente introduttivo e metodologico) dello scritto *Degli studi dell'Autore* (cfr. *infra*, cap. I, 1).

¹⁹ Cfr. anche P. CODA, *Se l'uno è anche il suo altro*, in ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, cit., pp. 70-85, in particolare p. 78.

²⁰ T, n. 867.

²¹ *Ibid.*, nota 1.

una trattazione *ontologica*, nella quale, tuttavia, vediamo incrociarsi dimensioni *antropologico-morali*, *teologiche* e perfino *mistiche*. È un'indagine *ontologica*, poiché è solo nell'istruzione di una fenomenologia dell'*inaltrarsi* (tematica *antropologico-morale*) che si dischiude il senso della terza forma dell'essere e di come in essa siano contenute le altre due forme (ideale e reale). Ma è anche *teologica*, poiché – in definitiva – l'*inaltrarsi* assoluto è la vita intratrinitaria e lo stesso Dio che si incarna nel Verbo, fino all'evento della morte/risurrezione. È *mistica*, poiché ogni essere umano, figlio nel Figlio, è chiamato ad *inaltrarsi*, affinché possa vivere eternamente *in sinu Patris*.

4. I livelli dell'*inaltrarsi*

Il felice esito dell'inoggettivazione dipende da molteplici fattori. In primo luogo, dalla capacità del soggetto – che «può essere grandissima e minima»²² – di concepire in se stesso, per il tramite delle diverse potenze, gli stati d'animo e le determinazioni della persona altrui, tenendo presente – comunque – che l'uomo «non può conservarsi [perennemente] in questo stato di sforzo, ma ricade nello stato di abito e di potenza. Quindi anche l'attualità dell'inoggettivazione non è [...] che momentanea»²³. In secondo luogo, il trasporto nell'altro è condizionato dalla natura di tale altro nel quale ci si inoggettiva. In effetti, sebbene sia vero che «il subietto può inoggettivarsi [...] con tutte le sue potenze in tutti gli oggetti del suo pensiero»²⁴, questi ultimi, occorre precisare, partecipano della soggettività in gradi differenti. Pertanto, si potranno incontrare entità che non sono pienamente soggetti ed altre che lo sono²⁵. Nel primo caso, non si può dare altra inoggettivazione che non venga a coincidere con l'oggettivazione²⁶. Il

²² T, n. 893.

²³ *Ivi*, n. 872.

²⁴ *Ivi*, n. 869.

²⁵ Cfr. *ivi*, n. 870.

²⁶ Cfr. *ibid.* Rosmini distingue tra la nozione di inoggettivazione e quella di oggettivazione. La prima, come dicevamo, coinvolge un movimento, un trasporto in altro, mentre la seconda implica solo un essere di-fronte all'altro, un vederlo intellettivamente come oggetto conosciuto rispetto al soggetto conoscente

Roveretano, quindi, conclude sostenendo che le cose finite prive di intelligenza non possono essere propriamente inoggettivate, ma solo oggettivate²⁷. Affinché l'*inaltrarsi* si compia, è allora necessaria – dice Rosmini – l'uguaglianza di specie tra oggetto e soggetto; è per questo che la perfetta inoggettivazione è possibile solo nell'essere umano in se medesimo o in un altro: «il maggior grado di inoggettivazione nasce tra simile e simile»²⁸. Rimane vero, tuttavia, che «l'inoggettivarsi, come il conoscere, va sempre all'essere [...], perciò andando all'essere, va pure a tutto quello che nell'essere s'intende contenuto»²⁹.

Con ciò, si inizia a delineare anche qual è la principale conseguenza frutto del riuscito trasporto nell'altro: il principio generale è quello secondo cui «l'inoggettivazione fa sì che il subietto partecipi della dignità di natura dell'obbietto»³⁰. Qui, con *dignità*, Rosmini intende la partecipazione alla vita dell'oggetto o, meglio ancora, la *similitudine* che il soggetto acquista vivendo in quest'ultimo³¹. Tale dignità, quindi, si

(cfr. *ivi*, n. 867, nota 1). Il Roveretano distingue l'inoggettivazione anche dalla *simpatia* e dall'*amore*. La prima, dianzi incontrata nel dialogo con Smith (cfr. *infra*, cap. III, 4.2), dice due persone che patiscono la medesima cosa (quando l'*inaltrarsi*, si tenga bene a mente, riguarda solo una persona che si trasporta in un'altra). Il secondo, invece, può accompagnare la o conseguire a l'inoggettivazione, rendendola perfetta: in ogni caso, non c'è perfetta coincidenza – di per sé – tra inoggettivazione e amore (sulla *simpatia* e sull'*amore*, cfr. T, n. 873). A proposito di queste ultime due distinzioni, sarebbe da notare che, quando Rosmini parla di *simpatia*, non sempre sembra riferirsi a due persone (si veda, in proposito, il menzionato confronto con Smith). Per quanto riguarda l'*amore*, invece, ci si potrebbe domandare come sia possibile inoggettivarsi in assenza di un desiderio, e cioè senza una qualche forma di amore, per l'altro. Se si segue il dettato rosminiano, bisogna ammettere che l'inoggettivazione, da principio, è quasi un movimento originario della soggettività (assai vicina a quella che nella *Psicologia* viene denominata *sensitività psichica*: cfr. PS, n. 710; letta in questo senso, l'inoggettivazione pare davvero vicina al fenomeno empatico; Manfredini, invece, suggerisce di leggervi la costitutiva intenzionalità dell'intelligenza: cfr. *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 165), il quale tuttavia si può sviluppare solo grazie alla volontà, e dunque all'amore: com'è possibile, altrimenti, il movimento in altro? Quando il soggetto si muove verso altro sta già compiendo un primo ri-conoscimento, per cui – con Sciacca e con Gentile (cfr. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 189) – sembra che già il conoscere, ferma la distinzione, sia intriso d'amore: «chi conosce non sa ancora veramente; chi riconosce *sa* profondamente, ama» (*ibid.*).

²⁷ Cfr. *ivi*, n. 870.

²⁸ *Ivi*, n. 871. È possibile, tuttavia, anche l'inoggettivazione in Dio, soggetto che certamente non è di specie umana. Ma, in definitiva, tale atto è impossibile da realizzare grazie alle sole forze naturali. Occorre, piuttosto, un aiuto soprannaturale che vinca lo strutturale *deficit* insito nell'atto umano.

²⁹ *Ivi*, n. 869.

³⁰ *Ivi*, 886.

³¹ Più oltre si spiegherà meglio “come” e “in quale senso” il soggetto “acquista” la dignità dell'oggetto.

può concepire in un doppio senso, e cioè nelle seguenti forme di similitudine: la prima, che si esprime nel prendere la stessa forma categorica o modo di essere dell'oggetto (il soggetto, ad esempio, con il suo atto intellettuale è nell'essere e prende la forma oggettiva); la seconda, che consiste nell'acquisire il sentimento dell'altrui personalità, vivendo dunque in un altro soggetto intelligente e personale³². È chiaro che entrambe le forme di similitudine, effetto dell'inoggettivazione, dischiudono il discorso sull'*in-esistenza reciproca* (ossia: *reciproca-esistenza-in-altro*) delle forme dell'essere, di cui diremo. Per adesso, piuttosto, quanto esposto basta per mostrare come Rosmini articoli i diversi livelli dell'inoggettivazione.

4.1. *Nell'oggetto (inoggettivazione oggettiva)*

L'*inoggettivazione oggettiva*, in qualche modo già incontrata precedentemente, è quella che mira al puro oggetto, essere ideale, presente nella prima intuizione che forma l'intelligenza umana; da qui, poi, essa è manifesta in tutti quegli atti intellettuali che sono accompagnati da tale prima intuizione: in buona sostanza, in ogni atto conoscitivo³³. A questa inoggettivazione segue quella prima forma di similitudine sopra mostrata, poiché il soggetto partecipa della dignità dell'essere ideale³⁴. Di conseguenza, l'«eccellenza»³⁵ della partecipazione porta l'ente a vivere e ad essere uno, ma nelle due forme della soggettività e dell'oggettività. Con l'intuizione dell'essere ideale, infatti,

«sorgono due opposte relazioni ad un tempo tra il subietto e l'obietto; l'una consiste in questo, che il subietto riceve od ha l'essere obiettivo in sé, l'altra in questo, ch'egli stesso, coll'atto con cui esiste come intelligente (il qual atto è l'intuizione stessa) è nell'essere obietto. Se si considera il subietto come avente in sé l'obietto egli è contenente e quindi è un ente nella forma subiettiva. Se si considera come esistente coll'atto suo

³² Cfr. T, n. 891.

³³ Cfr. *ivi*, n. 885.

³⁴ Cfr. *ivi*, n. 887.

³⁵ *Ibid.*

nell'essere oggetto è contenuto da questo, e questo alla sua volta è contenente: si ha dunque lo stesso ente, ma nella forma obiettiva. [...] Quando però quest'atto esiste, non può esattamente dirsi che l'ente passa da una forma all'altra, ma piuttosto che è nelle due forme»³⁶.

Con questo primo trasporto nell'essere, dunque, oggettivazione e inoggettivazione vengono, di fatto, a sovrapporsi³⁷. Affinché ciò possa avvenire, annota Rosmini, è necessario che il soggetto abbandoni se stesso e compia un sorta di *epoché*, poiché solo così l'oggetto può essere oggettivato/inoggettivato, e dunque conosciuto. Quanto al suo risvolto morale, questa prima forma dell'*inaltrarsi*, proprio in virtù dell'abbandono di sé, propizia il disinteresse e la gratuità (nel senso in cui si è mostrata nel capitolo precedente) che sono l'essenza stessa della moralità: la facoltà morale, dice Rosmini, «ha il suo atto formale nell'inoggettivazione dell'essere virtuale, o ideale. Ora questo è del tutto impersonale. Questo spiega perché l'elevarsi che fa l'uomo alla moralità ha concetto d'uno sforzo per rendersi *impersonale*»³⁸. Sul termine impersonale (già incontrato nel corso di questo lavoro) torneremo più oltre. Nel frattempo, occorre rilevare che Rosmini esprime la dimensione della *gratuità* attraverso altri termini, quali *imparzialità* e *oggettività*:

«ogni atto di virtù riposa sopra un primo giudizio imparziale, [...] perché la personalità del subietto non c'entra a delinear la bilancia piuttosto da una parte che dall'altra. L'uomo [...] lasciando se stesso si trasporta e colloca nello stesso oggetto, e qual mostra l'oggetto, tal dice [...]. In quel momento [...], nel quale fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in se stesso; e quindi il carattere d'oggettività, che accompagna sempre ciò che è morale»³⁹.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. *ivi*, 890: «sebbene l'oggettivazione sia in universale parlando un'operazione assai diversa dall'inoggettivazione, tuttavia trattandosi del subietto intelligente queste operazioni non sono due, ma una e la medesima, poiché esso coll'oggettivarsi a se stesso, per qual atto esiste, s'inoggettiva, cioè trasporta se stesso nell'oggetto».

³⁸ *Ivi*, n. 881.

³⁹ *Ivi*, n. 882.

La prima forma dell'*inaltrarsi*, perciò, acquisisce un ruolo di primo piano nella determinazione di un'azione autenticamente morale. E, in effetti, l'atto morale d'amore compiuto da un uomo per un altro uomo è sempre diretto alla totalità dell'essere che, nell'intuizione ideale, si dà in ogni ente intelligente finito, ossia in ogni persona. Pertanto, ogni volta che «l'uomo fa un atto morale, il quale non sarebbe morale se non lo facesse inoggettivato nell'essere, con quest'atto, benché sia fatto verso un ente singolare e finito, s'ha riguardo a tutto intero l'essere e il suo ordine»⁴⁰. In altri termini, nel singolo uomo è contenuta e si vede la totalità dell'essere (in modo iniziale e indeterminato); quindi, amare la persona coincide con l'amare in essa la totalità d'essere⁴¹. E, se (come è) l'amore nasce dopo una prima inoggettivazione nell'essere, allora è giusto affermare che l'atto d'amore stesso parte dall'essere e giunge all'essere⁴².

⁴⁰ *Ivi*, n. 900.

⁴¹ Cfr. *ivi*, n. 881: «gli stessi enti intelligenti finiti ricevono una speciale dignità, che li rende oggetto di rispetto morale, dall'essere che intuiscono, e la riverenza e l'affetto che ad essi si dee portare, va a finire nell'essere, come in ragione formale della loro eccellenza. In fine del conto dunque quando s'amano moralmente, altro non s'ama in essi, che l'essere stesso a cui sono uniti».

⁴² Nebuloni ha sottolineato come Rosmini tenda a stimare talmente l'essere ideale, «che sembra a tratti prescrivere all'uomo morale l'amore del concetto ideale dell'altro uomo, non della sua persona individuale, dell'uomo reale in carne ed ossa [...]. [Q]uesta particolare curvatura 'oggettivistica' del discorso morale rosminiano [...] si trova] bilanciata tuttavia da testi che, nella *Teosofia* come in altre opere rosminiane, sottolineano il valore assoluto ed irripetibile delle singole persone, cui deve indirizzarsi l'amore morale» (NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, cit., pp. 181-183, nota 69). L'osservazione ci sembra pertinente, e ad essa si potrebbe avvicinare quella di Beschin, che parla di una certa macchinosità del discorso rosminiano sull'inoggettivazione dell'uomo in un altro uomo (cfr. BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, cit., p. 53). A queste considerazioni, aggiungiamo due annotazioni. 1. In difesa di Rosmini che argomenta sull'inoggettivazione, si potrebbe dire che quand'egli chiede che l'amore arrivi all'essere, con ciò intenda – fermo restando alcune incertezze segnalate da Nebuloni – non l'essere in astratto, generico, ma l'essere proprio del singolo, ossia l'atto dell'idea divina che quella precisa persona è (la citazione che abbiamo prima riportato procede proprio in questa direzione: cfr. *infra*, cap. IV, nota 39; ma si rammenti anche un passo del già citato *Prin. supr. Met.*, n. 240: «quando io parlai dell'amore che ha per oggetto l'idealità, non parlavo tuttavia d'un amore che escludesse la realtà. Se questo amore escludesse la realtà, sarebbe un amore incipiente più tosto che formato [...]). 2. D'altra parte, continua ad essere valida un'osservazione di carattere più generale, su cui ci siamo ampiamente soffermati nel secondo capitolo. *L'essere morale*, sostanzialmente nell'intera produzione rosminiana, è attraversato da una perenne tensione: ora consiste nel mero rapporto soggetto-oggetto, ora nel rapporto soggetto-oggetto-soggetto. Anche le pagine dedicate all'inoggettivazione risentono di tale tensione, la quale, quando privilegia il primo momento (soggetto-oggetto), risulta un evento che si esaurisce nella singola relazionalità personale *in-esistente* nelle tre forme dell'essere (coinvolgendo, quando la morale è perfetta, l'altro che è Dio, il quale compie la vita personale inserendola nel circuito trinitario); quando privilegia il secondo movimento (soggetto-oggetto-soggetto), invece, risulta un evento – a tutti gli effetti – interpersonale e, qualora Rosmini pensasse la circolarità fino in fondo, di reciprocità interpersonale (divenendo, quando la morale è perfetta, una reciprocità interpersonale e trinitaria, in virtù

Da ultimo, occorre sottolineare come il primo dei gradi dell'inoggettivazione sia il principio di tutti gli altri, sia per quanto riguarda la capacità intellettuale, sia per quella amativa: «questa inoggettivazione è l'inizio e il fondamento di tutte le altre»⁴³. Difatti, una volta elevatosi nell'essere ideale, il soggetto potrà portare a compimento l'*inaltrarsi*, discendendo – con la volontà intellettuale, ossia con un *amore intelligente* o un'*intelligenza amativa* – nel soggetto (se stesso o un altro uomo) e vivendo in lui per come gli si presenta.

4.2. *Nel soggetto (inoggettivazione soggettiva)*

Definito il primo livello dell'inoggettivazione, Rosmini prosegue la sua indagine venendo a descrivere quei luoghi nel quale l'*inaltrarsi* risulta più luminoso: il rapporto della persona con se medesima (*inoggettivazione soggettiva d'identità*) o di una persona con un'altra persona (*inoggettivazione soggettiva di diversità*).

4.2.1. In sé (d'identità)

Su questa prima forma di inoggettivazione soggettiva, Rosmini, pur non senza offrire stimolanti contributi, non si trattiene a lungo. Egli, infatti, si limita a spiegare come avvenga che il soggetto possa inoggettivarsi in se medesimo, non senza dimenticare di appuntare, comunque, che, proprio *inaltrandosi* in sé, il soggetto non patirà il brivido – di cui si dirà – di sentir venire meno la propria individualità: quel «sentimento [...] non nasce [perché] l'uomo s'inoggettiva in sé medesimo»⁴⁴. La persona, quindi, si proietta nell'essere grazie all'inoggettivazione oggettiva e, poi, da lì vede e coglie il

della terzietà di Dio nella relazione stessa). Questa seconda osservazione, comunque, riceverà ulteriore chiarezza nello svolgimento del presente capitolo (cfr. *infra*, cap. IV, 6).

⁴³ T, n. 885.

⁴⁴ *Ivi*, n. 877.

proprio sentimento. In un secondo momento, restando sempre nella forma oggettiva, una volta ri-conosciuta la propria soggettività, egli si dirige verso di essa per abitarla.

È da notare, in questo processo, che quando il soggetto si colloca nell'oggetto, proprio lì egli incontra altre soggettività, non solo la propria (ritornano, in proposito, numerose speculazioni intorno all'Io che abbiamo discusso nel confronto con Fichte, poiché è proprio a seguito di questa inoggettivazione che l'essere umano arriva a poter dire "Io"). Come vedremo meglio nella prossima modalità dell'*inaltrarsi*, quando il soggetto è tutto proiettato nell'oggetto, egli tende alla sua più profonda intimità, la quale però lo mette subito in contatto – per usare l'espressione della *Psicologia* – con le *meità* (così le chiama Rosmini⁴⁵) degli altri. Dunque, il soggetto si trova al di là di sé proprio perché è sceso nel più profondo di sé, così come si troverà nel più profondo di sé proprio perché sarà andato completamente al di là di sé⁴⁶.

Per ora, tuttavia, se si intende trovare un ulteriore luogo nel quale Rosmini si riferisce al trasporto in se stessi, occorre tornare nella I sezione del libro III della *Teosofia*, là dove si mette a tema il dischiudersi della forma morale nella forma soggettiva.

⁴⁵ Cfr. PS, t. I, n. 75: «Dunque è nella natura del sentimento che si dee trovare la nota caratteristica, che fa distinguere 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. Ora questo *quid* che è nel sentimento proprio, e che è una parte del sentimento proprio, che distingue il sentimento proprio da tutti gli altri sentimenti è appunto ciò che v'ha d'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 se poi si vuole un altro vocabolo il quale pronuncii la *suità* di colui che parla e ragiona e non di ogni uomo qualsiasi, proporremmo di arricchire la lingua nostra filosofica della parola *meità*, che risponde a quella, di cui fanno tanto uso i Tedeschi, *Icheit*. Sí, la proprietà, la *suità*, la *meità* è un *quid* del sentimento che si percepisce come tutte le altre parti del sentimento e come tutti gli altri sentimenti per l'essenza dell'essere che si ravvisa in essi».

⁴⁶ Si tratta del reciproco rimando tra interiorità ed esteriorità, dapprima incontrato nel confronto con Cousin (cfr. *infra*, cap. III, 4.4). Beschin esprime questa realtà con una suggestiva espressione: «quanto più scendo in me, tanto più trovo gli altri e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso» (BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di Antonio Rosmini*, cit., pp. 9-10). L'affermazione si ispira all'opera di Luigi Stefanini (cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, pp. 60 e 62) e indica che ogni autentica interiorità è apertura all'esteriorità, così come ogni autentica esteriorità è apertura all'interiorità. Dobbiamo segnalare, però, che Beschin non sembra spingere fino in fondo questa brillante intuizione interpretativa, privilegiando il movimento dell'interiorità come apertura all'altro e non penetrando fino in fondo, così ci pare, il movimento esteriore (cfr. BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di Antonio Rosmini*, cit., pp. 111-112), che Rosmini definisce, come vedremo, «il più meraviglioso dell'inoggettivazione medesima».

Secondo quale modalità, si chiede Rosmini, l'*inoggettivazione soggettiva d'identità* può coinvolgere l'azione morale? La questione, in prima battuta, potrebbe sembrare scontata; basta affermare che il soggetto, aderendo e amando se stesso, porta a compimento il trasporto richiesto dall'*inoggettivazione*. Il Roveretano, però, non è soddisfatto di questa soluzione e, per di più, evidenzia una sottile contraddizione: l'amore per se stessi, infatti, è denominato amore «con improprietà»⁴⁷. In una parola: a parere del pensatore, l'amore è costitutivamente orientato verso l'alterità e, pertanto, non è in grado – se non snaturando l'atto d'amore stesso – di avvilupparsi in sé: per la sua essenza, esso si dirige in un altro, fuori di sé e mai in sé. L'amore, si potrebbe aggiungere, non si può rivolgere all'uguale, poiché è sempre in ricerca della differenza, dell'*eteros*, dell'altro da sé: è ontologicamente direzionato verso l'alterità. Quindi, colta la contraddizione, Rosmini non si accontenta e, nel tentativo di scioglierla, suggerisce questa interessante argomentazione:

«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 intellettivo, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro»⁴⁸.

Per non essere avvitato e chiuso nella gabbia del sé, il sano amore per se stessi (*telos* dell'*inaltrarsi* soggettivo d'identità) deve essere condotto come amore per un altro da sé. Occorre, in via definitiva, amare sé come altro da sé⁴⁹.

⁴⁷ T, n. 740. In questo «con improprietà» risuona l'espressione prima incontrata di Gregorio Magno (cfr. *infra*, cap. III, 2.6): «nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur».

⁴⁸ T, n. 741.

⁴⁹ La presente descrizione del corretto amore di sé, a cui giunge Rosmini nella *Teosofia*, sembra essere teoreticamente più convincente di quelle proposte negli altri suoi lavori precedenti (penso, in particolare, a PSM, pp. 153-159), dove il comando dell'amare l'altro come se stessi (cfr. *Mt* 22, 39) trova un equilibrio almeno meno preciso, e certamente meno triadico-trinitario: cfr., in proposito, l'ottima sintesi di RICCI, *La «prossimità» come fondamento delle relazioni umane nella filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., pp. 111-125, in particolare pp. 120-125.

4.2.2. Nell'altro (di diversità)

Il terreno più fecondo sul quale maturare nella capacità di *inaltrarsi* è dato, evidentemente, dall'*inoggettivazione soggettiva di diversità*:

«questa inoggettivazione d'un uomo in un altro uomo è suscettiva di maggior perfezione, ed è questa che noi dobbiamo cercar di conoscere: altramente non avremmo colto il meglio e il più meraviglioso dell'inoggettivazione medesima»⁵⁰.

Innanzitutto, affinché possa avvenire tale “meraviglioso” trasportarsi nell'altro, è necessario che questo altro sia presente alla mente del soggetto che intende *inaltrarsi*. Rosmini, quindi, si impegna a delineare, in diversi passaggi, come si strutturi il processo della rappresentazione di un Io diverso dal proprio. Procedendo con ordine, egli segnala che la percezione intellettuale che un uomo ha di se stesso è formata dall'*apprensione semplice* e dall'*affermazione* con la quale egli afferma il proprio io⁵¹. La semplice apprensione viene definita “me”; l'affermazione, invece, “ME”:

«ora questo ME così appreso, con tutto ciò che contiene d'essenziale e d'accidentale, si può scevrare dall'affermazione, ritenendo la semplice apprensione. Allora il soggetto appreso rimane un me *possibile* [...]. In questo me possibile c'è tutto ciò che io ho appreso in me col sentimento e colla coscienza (vita animale, intellettuale, individualità, ec.), ma tutto come possibile: non s'afferma più che un tale ME sussista, né che questo ME che sussista sia lo stesso affermante, perché non c'è più l'affermante reale, rimanendo solo unita a quel me la possibilità ch'egli pure s'affermi. [...] Si pensa dunque tutto ciò che si ebbe sentito nel ME, ma preso questo ME come un esemplare che ha bisogno d'essere realizzato: è dunque un ME reale, considerato come possibile»⁵².

Se questa descritta è la percezione della propria soggettività, resta da capire come si formi la nozione dell'altro da me:

⁵⁰ T, n. 872.

⁵¹ Cfr. *ivi*, n. 871.

⁵² *Ibid.*

«si può pensare in appresso, che questo *me* possibile sussista, e sussistendo sia o il ME che così pensa, o un altro individuo simile a quello che così pensa. Quando dunque accade che Io che così penso e ho così presente il me possibile, trovo degli argomenti, [...] pei quali mi convinco, che esiste un ME, e che questo non sono Io stesso che pensa e si convince di ciò, ma un altro; allora percepisco o penso un altro ME, diverso dal me percipiente, o pensante, ma che ha tutto quello che è in *me* stesso percipiente, o pensante. Tra questi due me tutto è il medesimo (salvo alcune accidentalità), ma l'uno non è l'altro, il ME che pensa così non è quel ME a cui pensa: sono due reali individui diversi, [...] ma specificatamente uguali»⁵³.

Ricapitolando: astraendo dalla condizione di affermante se stesso, l'Io giunge al suo stadio primitivo, originario, perché è solo essendo proiettato nell'essere che esso, per così dire, si *indetermina* per generare in sé, marianamente, lo spazio atto ad accogliere l'altro. Questo altro, poi, come Rosmini adesso spiegherà, nel suo principio è uguale al e distinto dall'Io stesso. Dunque, ora non rimane che trasferirsi nell'ente intelligente individuato e presente alla mente del soggetto:

«per trasportarsi nell'altro, conviene che s'aggiunga un atto volontario d'intelligenza, col quale [il soggetto] mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o per dire meglio il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro»⁵⁴.

Scaturisce, con questo passo, la grande rilevanza della *volontà intellettuale* o – come si afferma in altri luoghi – della *libertà*, che è ciò che della persona esprime il suo principio, da intendersi come la sua più intima essenza⁵⁵. A riprova di ciò, si veda come procede Rosmini:

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, n. 872.

⁵⁵ Sul principio della personalità, cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento*, cit., in particolare pp. 74-96 e 197-203.

«sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile⁵⁶, tuttavia il *principio della persona* è 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 l'altra persona nella coscienza intellettuale»⁵⁷.

L'argomentare del Roveretano rende ragione della dedizione insita all'*inaltrarsi*. L'atto del soggetto è esigente e impegnativo, poiché chiede di andare al fondo di se stessi a dismettere la stessa attività della propria coscienza per vivere la coscienza dell'altro: la persona «acquista il sentimento dell'altrui personalità, [...] vivendo in un altro subietto»⁵⁸. Questa inoggettivazione, in ultima istanza, richiede «l'atto volontario dell'intelligenza», ed esso non è altro che la *volontà intellettuale*, identificabile con il principio della persona, ossia quell'atto che consuma in uno la conoscenza e l'amore, venendo a concretizzare la forma morale:

«quando all'inoggettivazione si associa l'amore, allora se il subietto in cui fa l'inoggettivazione è paziente, nasce in quello che s'inoggettiva in lui la *compassione*; e

⁵⁶ Qui, *incomunicabile* ha lo stesso senso di *individuale*, dove ciò che è individuo/incomunicabile è la sostanza-relazione che ogni singola persona è: non si scordi, in proposito, la riflessione del capitolo precedente sulla persona come *relazione sussistente*.

⁵⁷ T, n. 872. Cfr. anche T, n. 871, dove si ribadisce lo stesso concetto: «avendo dunque ciascun uomo la natura umana e non variando che nell'individualità e per alcuni accidenti, ciascuno può avere del suo simile una cognizione la più prossima e simile a quella che l'esperienza gli dà di se stesso. Mediante questa egli può inoggettivarsi, cioè mettersi nello stato, nella condizione, o come anche si dice, ne' panni d'un altro». Non sfugga, di questo passaggio, il fatto che la conoscenza che il soggetto può avere di se stesso non è così distante – come, di primo acchito, si potrebbe credere – da quella che si può avere dell'altro. Inoltre, con il «mettersi ne' panni d'un altro», Rosmini sembra rendere banale l'intero discorso, quasi fosse *pourparler*. In realtà, non è così: a più riprese, e in più luoghi (come abbiamo visto nel precedente capitolo), egli sente, piuttosto, l'esigenza di “normalizzare” la sua riflessione, quasi a voler prevenire le critiche di chi lo potesse accusare di pensare qualcosa di lontano dalla realtà, o tuttalpiù di irrealizzabile. Per Rosmini, invece, quanto descritto riguarda l'esperienza umana quotidiana, quand'essa viene vissuta (pur nella radicalità) autenticamente e semplicemente, in quella moralità insita nella sincera donazione di sé: è l'esistenza in Cristo, *simpliciter* (dovrebbe essere chiaro, ormai, il senso in cui leggere l'espressione *in Cristo*).

⁵⁸ T, n. 891.

se il subietto gode, nasce la *compiacenza*: l'una e l'altra delle quali diventano affetti eroici quando l'inoggettivazione è perfetta e compiuta»⁵⁹.

Qui, Rosmini, giustamente parla di «affetti eroici». A ben vedere, questi non indicano dei semplici sentimenti nel senso proprio del termine (*transmutatio corporalis*); la parola *compiacenza*, infatti, è la stessa utilizzata per tracciare il movimento della *pericoresi* intra-trinitaria⁶⁰. È una lemma, quindi, elevato a descrivere un fatto ontologico.

Ora, prima di procedere nell'analisi della prossima forma di inoggettivazione, è necessario trattarsi ancora per un momento su un rilevante aspetto che emerge quando si viene a considerare la similitudine che si genera tra il soggetto inoggettivante ed il soggetto inoggettivato. Vivere nell'altro e partecipare della sua dignità, infatti, avviene «senza reciprocità, cioè senza che quest'altro subietto viva perciò nel primo, o sia affetto dal primo»⁶¹. Rosmini, dunque, quando riflette sull'inoggettivazione, non si interessa, e intenzionalmente, ad una eventuale *reciprocità intersoggettiva*. L'*inaltrarsi*, allora, è sì *intersoggettivo*, nel senso che esprime il movimento dell'uno nell'altro, ma non è *reciproco*, nel senso che nulla dice del movimento dell'altro nell'uno. Rosmini, piuttosto, si limita a dire che «non sarebbe impossibile concepire una comunicazione tra i due subietti»⁶², ma poi non la sviluppa. Ciò significa che, quand'egli si esprime sulla facoltà dell'inoggettivarsi, riferisce tutti i suoi atti ed effetti nell'orizzonte della relazionalità personale *in-esistente* nelle tre forme dell'essere, ma non in reciprocità con gli altri soggetti reali⁶³.

⁵⁹ *Ivi*, n. 873.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, nn. 1257-1259.

⁶¹ *Ivi*, n. 891.

⁶² *Ivi*, n. 892.

⁶³ Questo passaggio è fondamentale, e tuttavia – a nostra conoscenza – raramente, forse mai, è stato messo così in evidenza. La letteratura critica, piuttosto, in qualche caso tende ad andare nella direzione opposta, e cioè a leggere la *reciprocità delle forme* come se manifestasse la *reciprocità intersoggettiva*. Cfr., ad esempio, il saggio di Conigliaro (*Teologia trinitaria e comunità politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.), il quale – pur lodevolissimo nelle intenzioni e in diverse delle sue argomentazioni, che in

4.3. *Nell'Altro (inoggettivazione oggettivo-soggettiva)*

L'inoggettivazione oggettivo-soggettiva è il terzo e ultimo grado di ogni possibile *inaltrarsi*. Essa consiste in un atto «nel quale il subietto intelligente s'inoggettiva nell'Oggetto sussistente che è subietto egli medesimo, [...] più brevemente, in Dio»⁶⁴. Come andremo sempre più evidenziando, si tratta di un *inaltrarsi* di carattere mistico, ma di una mistica – per così dire – popolare, che non esclude alcuna persona, nel senso mostrato nel primo capitolo parlando dei quattro livelli sapienziali (cfr. *infra*, cap. I, 1.1).

Per comprendere nella giusta maniera questa inoggettivazione, pare assai importante rifarsi ad un passo che concerne l'analisi sull'inoggettivazione oggettiva: Rosmini, infatti, ricorda che

entro i limiti della natura umana l'essere non si manifesta se non con una comprensione totale sì ma del tutto virtuale, che è quasi una capacità, un vuoto immenso da riempire, o se si vuole meglio un abisso profondo nel quale c'è tutto, ma per cupa sua oscurità nulla si vede⁶⁵.

Ecco, il punto di partenza dell'inoggettivazione oggettivo-soggettiva è situato in quell'immenso vuoto che è il mare dell'essere per come si presenta all'uomo quando vi si inoggettiva con le sue capacità intellettivo-volitive. Ritornano, a ben vedere, alcune delle caratteristiche dell'essere ideale, il quale – come se fosse la pupilla dell'occhio di Dio – è il tramite cui vedere tutto, pur essendo oscurità (in questo caso: vuoto immenso) in se stesso. Eppure, qui si è collocati sulla soglia del *Deus Trinitas*: una soglia impossibile da varcare senza l'intervento di Dio. E in effetti lì, nell'abisso di questa soglia, Rosmini spiega che può manifestarsi «attualmente un subietto infinito

parte si avvicinano molto a quelle nel nostro lavoro – risulta troppo frettoloso nell'avvicinare e, in definitiva, nell'identificare la reciprocità delle forme con la reciprocità interpersonale (cfr. *ivi*, pp. 104 e 108). Più oltre, ad ogni modo, torneremo sulla questione.

⁶⁴ T, n. 885.

⁶⁵ *Ivi*, n. 881.

vivente che è l'essere stesso, Iddio»⁶⁶. Il darsi di questa manifestazione, però, dipende non dalle forze umane, bensì da un intervento soprannaturale⁶⁷. L'aiuto della grazia non è discrezionale, ma costitutivo ed essenziale. Se così non fosse, l'uomo costruirebbe l'immagine di Dio, con conseguenze disastrose, a sua somiglianza:

«[la mente] non può formarsi alcuna immagine di quest'Essere infinito, e se prende delle immagini dalle cose sensibili, o le prende come puri simboli, [...] o le prende come vere immagini di Dio, e allora il concetto di Dio si corrompe tramutandosi in un altro concetto mostruoso, in cui più si pensa punto Iddio»⁶⁸.

Rosmini, in questa direzione, critica sia il «misticismo razionale», sia le religioni orientali, e nello specifico quella che egli definisce la «contemplazione indiana». In riferimento al primo, si afferma che

«è una tendenza e uno sforzo d'inoggettivarsi in Dio, per mezzo delle sole potenze naturali. Questa disciplina mistica, parte da un principio vero ed è, che l'uomo, acciocché sia virtuoso e giusto dee studiarci di trasportarsi e inoggettivarsi nell'essere e così rendersi impersonale e imparziale. Fin qui la dottrina è sana [...]. Ma quando pretende di fare un passo avanti, e d'inoggettivarsi in Dio tenta l'impossibile. Per far questo l'uomo dovrebbe apprendere un essere che nello stesso tempo che è oggettivo e come tale impersonale, contenesse nel suo seno un subietto vivente che fosse lui stesso. E si può bensì intendere che così deve essere, ma rimane un mistero impenetrabile come sia»⁶⁹.

⁶⁶ *Ivi*, n. 883.

⁶⁷ *Cfr. ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* Cfr. anche PS, nn. 1000-1002.

⁶⁹ *Ivi*, n. 884.

Da qui, può accadere che l'uomo «cada» nella contemplazione indiana, «riducendo la visione di Dio alla stessa abolizione della coscienza»⁷⁰. Rosmini, nel suo confronto con l'Oriente, appoggia questa tesi sulle nozioni tratte dall'opera di Creuzer, *Religions de l'Antiquité*⁷¹, dove così si espone

«la morale de' dottori indiani: «L'orgoglio è la causa del male: consegue che l'annegazione di se stesso è dovere imposto ad ogni uomo, e questa annegazione s'estende al corpo, come allo spirito. Sotto quest'ultimo rispetto, è l'oblio di tutta l'individualità, la rinuncia più compiuta al me [...]». Fin qui va il dettato della ragion naturale [...]. Ma qui non s'arrestano i moralisti indiani «Il più alto grado di felicità, secondo essi, a cui si possa giungere in questa vita è quello di pervenire per mezzo della contemplazione al punto da sostituire la coscienza di Dio alla coscienza del me». Ecco quello che è impossibile, anche quando per sostituire s'intenda semplicemente il trasportare se stessi nella coscienza di Dio, [...] e ciò perché questa coscienza di Dio, non possiamo rappresentarcela per nessun mezzo. Ma il vanissimo mezzo ch'essi credono d'avere per ottener questo scopo si riduce ad abolire la coscienza di sé e del mondo col non pensare più a nulla, non operare nulla, e tener fermo il pensiero in questa remozione [...]. Il che altro non è che uno sforzo d'oggettivarsi nel nulla, che è appunto il contrario di Dio»⁷².

Misticismo razionale e contemplazione indiana, dunque, partono da una premessa vera, ma giungono a conclusioni false. Infatti, affinché l'inoggettivazione oggettivo-soggettiva abbia compimento, è vero che bisogna abbandonare ogni determinazione della persona per vivere nella forma oggettiva (Rosmini, a ben vedere, sarebbe perfino d'accordo con l'idea dell'abolizione della coscienza di sé, che – nella sua concezione, come abbiamo visto – è un accidente che maschera, sotto di sé, la persona). È falso, però, pretendere un passo successivo a quest'ultimo e, soprattutto, pretendere che esso non sia solo pura attesa dell'intervento libero e gratuito, direttamente «da' visceri

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Nell'edizione uscita a Parigi nel 1825.

⁷² T, n. 884.

dell'essere»⁷³, dell'alterità di Dio. L'uomo può arrivare ad intuire che, per *inaltrarsi* in Dio, è necessaria una presenza reale nella forma ideale dell'essere. Tuttavia, tale presenza reale, essendo assoluta, se non si dà, e cioè se non si dona, se non si rivela nell'oggettività, non si può scorgere in alcun modo. Pertanto, conclude Rosmini, l'uomo che intende afferrarla con le sue sole forze cade, *ipso facto*, nell'idolatria⁷⁴, poiché coglie sempre qualche cosa che Dio non è. In questa forma di misticismo, in altre parole, la tensione è quella di fondere completamente se stessi nella realtà di Dio (in definitiva, confusa con quella del nulla): in un certo senso, dice Rosmini, tale dinamica è corretta. Il problema, a leggere più in profondità, consiste nel fatto che, se Dio viene concepito come un'unità granitica e/o ineffabile, l'unico modo per *inaltrarvisi* è quello di fondersi con Lui, perdendo – in definitiva, come nel cammino di ritorno all'Uno plotiniano – qualsiasi forma di alterità, e dunque distruggendo interamente l'umano. Se, invece, Dio è sì perfettamente Uno, ma lo è contemplando l'alterità in sé, essendo Trino, allora rimane possibile vivere in Lui, proprio perché l'alterità e, quindi, l'umanità sono salvate, nella *pericoresi* trinitaria, in *Cristo*: vero Dio e vero Uomo.

Rosmini insiste, dunque, sulla necessità dell'intervento di un *lumen* soprannaturale:

«mentre dunque l'*inoggettivazione obiettiva*, che si fa colla ragion naturale, sta da sé, separata dall'*inoggettivazione subiettiva*, all'incontro se si tratta dell'*inoggettivazione obiettiva* che si fa per un lume soprannaturale, non può farsi senza che ella sia *subiettiva* ad un tempo; perché l'oggetto, aprendo il suo seno, per così dire, fa vedere in sé essenzialmente e assolutamente sussistere un subietto eterno e infinito. Questa inoggettivazione dunque dee dirsi convenevolmente obiettivo-subiettiva. [... Qui,] il pensiero né ascende né discende, ma trova immediatamente l'essere obietto-subietto ad un tempo»⁷⁵.

⁷³ *Ivi*, n. 896.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, n. 884.

⁷⁵ *Ivi*, n. 896.

Quando la forma oggettiva «apre il suo seno», l'inoggettivazione raggiunge il suo fine, ed essa è «sublime» in quanto, in ultima istanza, «è trina, com'è trino l'essere assoluto sussistente»⁷⁶. S'affaccia esplicitamente, in tal modo, l'elemento trinitario, il quale – tuttavia – per dischiudersi in pienezza necessita della mediazione di Cristo, l'uomo-Dio, come mostreremo. Rosmini, intanto, aggiunge che questo *inaltrarsi* è intrinsecamente amativo, infatti involge direttamente nella facoltà morale; e ciò semplicemente perché Dio non si può oggettivare (e cioè conoscere) senza l'intervento soprannaturale. Ragion per cui, all'origine dell'inoggettivazione in Dio non c'è un vestire quest'ultimo dell'oggettività, quasi ad individuarlo per poi trasportarvisi, ma un atto che, da subito, coinvolge la volontà, il desiderio, l'amore verso Colui che non si vede⁷⁷. Certo, ciò non significa esclusione dell'atto intellettuale, il quale permane, *in Cristo*, anche nella vita intratrinitaria. Si tratta, però, di leggere insieme l'atto speculativo e l'atto pratico, poiché l'inoggettivazione oggettivo-soggettiva non può realizzarsi senza atto volitivo-amativo⁷⁸. Non esiste una inoggettivazione oggettivo-soggettiva squisitamente intellettuale. Conseguente effetto di tale *inventrarsi* in Dio (direbbe Dante) è la partecipazione alla vita dell'oggetto-soggetto. Ma, nella situazione presentata, il soggetto contenuto nell'oggetto è Dio stesso. Pertanto, l'*inaltrarsi* in Lui, afferma Rosmini, «rende l'uomo deiforme»⁷⁹, perché egli sperimenta «qualche cosa di quel subietto divino che è nella forma morale ossia che è amore sussistente»⁸⁰.

L'uomo, «mentre nelle due prime [forme di inoggettivazione] si trasporta come in un altro, trasportato in quest'ultima, si trova ancora in se stesso perché questa terza forma lo penetra e vive, quasi subiettivandosi in esso lui, senza distinzione sensibile di subietto,

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Come già diceva Tommaso d'Aquino, «amor facit quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur (...) unde amor est magis unitivus quam cognitio» (*S.Th.*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3).

⁷⁸ Cfr. T, 897.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

eccetto che la riflessione ben vede che questo effetto emana dal subietto divino e ad esso lo riferisce e in esso continuamente lo rifonde»⁸¹.

Tornando sulle medesime conseguenze, Rosmini riformula il concetto appena presentato con queste parole:

«quest'atto soprannaturale dunque né l'uomo il fa da sé solo, né Iddio diviso da noi, ma il fa Iddio mescolandosi quasi con noi (senza che egli si confonda punto con noi, ma noi con lui), e diventando quasi con noi un solo subietto, o anzi noi con lui, che moralmente opera, e tale è questa unione ineffabile, che nell'atto morale, Iddio tiene luogo quasi direbbesi di forma e noi di materia e di subietto»⁸².

Come si può notare, al trasporto in Dio consegue, per dir così, anche un trasporto di Dio in noi, essendo lui quel soggetto reale che si presenta nell'oggetto intuito alla mente. Perciò, afferma Rosmini, il soggetto «si trova ancora in se stesso», partecipando realmente della forma di Dio, l'amore assoluto e sussistente. Nell'*inaltrarsi* in Dio, allora, l'uomo vive triadicamente in se stesso: si spoglia di ciò che è per ricevere e accogliere Dio in sé. Quest'ultimo, a sua volta, viene – per gratuito dono – ad abitare la soggettività «mescolandola» con Se stesso, collocando la persona nel fine del suo essere e del suo esistere. Rosmini, tuttavia, non può concludere qui la sua riflessione sull'*inaltrarsi* oggettivo-soggettivo. Egli, in effetti, nota che in Gesù Cristo, secondo la rivelazione cristiana, si è manifestato il dono massimo con cui Dio si è rivelato all'uomo. È attraverso la mediazione cristologica che l'*inoggettivazione oggettivo-soggettiva* si compie, a tutti gli effetti, in maniera trinitaria:

«la cristiana sapienza aggiunge, che il Verbo di Dio, l'Oggetto persona sussistente assunse l'umanità, e come uomo si chiamò Gesù Cristo, e che gli uomini che vengono a

⁸¹ *Ivi*, n. 898.

⁸² *Ivi*, n. 901. Si notino i prudenti tre “quasi” con i quali Rosmini accompagna tale partecipazione alla dignità di Dio.

Cristo congiunti con de' vincoli sacramentali potentissimi e misteriosissimi, come membra che si trovano congiunte al capo: che quindi e possono e devono a queste congiunzioni intime, effetto de' Sacramenti, unire altresì quella di una volontaria inoggettivazione in Cristo»⁸³.

Così, *inoggettivazione oggettivo-soggettiva e soggettiva* vengono a sovrapporsi. La persona, infatti, per mezzo dei Sacramenti – dono di Cristo – ha già in sé la grazia di Dio operante. Se, aggiunge Rosmini, alla grazia si unisce l'*inoggettivazione* volontaria e amorosa in Cristo – e in Cristo uomo: *inoggettivazione soggettiva* –, per questo stesso fatto si è congiunti con il Verbo, trovandosi direttamente *in sinu Patris* (inoggettivazione oggettivo-soggettiva):

«inoggettivandosi in Cristo come uomo, [...] si trovano con ciò stesso raggiunti al Verbo essendo Cristo come uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio qual seconda persona, che rivela il Padre in sé, e spira col Padre il Santo Spirito. Questa inoggettivazione morale in G. Cristo, è la formula più breve della cristiana perfezione, e di qui viene l'espressione solenne: *in Cristo*. L'uomo cristiano dee sentire, pensare, fare, e patire, avere, essere ogni cosa, *in Cristo*»⁸⁴.

Non sfugga: «spira col Padre il Santo Spirito». L'evento non è fuori di Dio, ma è *in* Dio. E l'uomo, figlio nel Figlio, è in Dio senza essere ucciso, perché nella Trinità v'è la perfetta unità nella distinzione; così che, in Cristo, l'uno è nell'altro e l'altro è nell'uno, ognuno essendo l'altro, ma essendo ciascuno se stesso ed essendo tutti e due uno. Il compimento *mistico* dell'unione dell'uomo con Dio viene dunque ad esprimere, in piena coerenza con l'orizzonte sapienziale delineato in *Degli studi dell'Autore*, il compimento *antropologico-morale* e, nel delineare la *koinonia* delle tre forme dell'essere, il compimento *ontologico*.

⁸³ *Ivi*, n. 899.

⁸⁴ *Ibid.*

5. *Perdersi per ritrovarsi*

Una volta descritte le diverse possibilità dell'inoggettivazione, è venuto il momento di entrare più in profondità nello studio di almeno due dinamiche che accompagnano l'atto dell'*inaltrarsi*: da un lato, l'esigenza dell'abbandono di sé al fine di rendersi, nel linguaggio rosminiano, impersonali; dall'altro, la questione della reciprocità delle forme dell'essere in rapporto all'interpersonalità.

5.1. *Impersonalità e negazione*

Nel movimento dell'inoggettivazione, ora lo veniamo ad esplicitare definitivamente, Rosmini individua e rimarca più volte che il soggetto, nel mentre attraversa lo spazio relazionale che lo porta ad *inabitare* nell'altro, viene afferrato da un senso di «terrore»⁸⁵ e da un «certo raccapriccio»⁸⁶ dovuti al necessario abbandono di sé per vivere l'altro⁸⁷. Bisogna ammettere, in effetti, che Rosmini evita le e non concede alcunché alle più sottili forme di egoismo e di autoreferenzialità: i suoi principali bersagli, come abbiamo visto, sono il sensismo e l'utilitarismo. Ad uno stadio più profondo, però, egli nulla concede poiché l'amore che realizza l'essere morale richiede di evitare il soggettivo, il "per sé", il quale non può non ostacolare la vita nell'oggettivo (in-oggetto), che, in quanto di-fronte, dice un'alterità, un "per altro", ed esige che l'io abbandoni totalmente, senza residui, ciò che lo ha determinato come tale. *Chi ama, se non sa fare a meno di sé, non ama*: è questa, per Rosmini, la posta in gioco. Amare l'altro significa disporre la propria soggettività nella totale accoglienza, affinché l'altro, nell'abisso silenzioso di tale disposizione, possa dirsi/darsi nella sua reale alterità.

⁸⁵ *Ivi*, n. 877.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Si rammenti il dialogo con Cousin: ciò che pare necessario è l'abbandono di sé, non il senso di *terrore* (che è possibile, ma non necessario, poiché ci si può abbandonare anche nel *gaudium* della donazione).

Ma veniamo alle parole, davvero radicali, usate a più riprese da Rosmini. Il soggetto «parte da se stesso e si abbandona per andare in un altro»⁸⁸: egli «rimane escluso e per così dire annullato, rimanendo solo l'essere in sé, oggetto, termine, e sede dell'atto»⁸⁹. Non si esita, quindi, ad usare il lessico dell'«annullamento», che peraltro nelle pagine ascetiche (oltremodo pertinenti, perché l'inoggettivazione è anche mistica) viene affiancato a quello di «alienazione»⁹⁰. Rosmini, inoltre, insiste sulla questione in un lungo passaggio, che riportiamo (in parte tagliato), contenuto nelle pagine dedicate all'*inaltrarsi*:

«invito gli uomini che amano la speculazione a fare un'osservazione ontologica sopra se stessi e sopra il proprio sentimento. Chi brama farla, si collochi in perfetta quiete e in un perfetto raccoglimento, pensi agli altri individui, come lui ragionando così: "Ecco in questo stesso momento io mi trovo adagiato in questa stanza, provo i tali e tali sentimenti piacevoli e dolorosi, vo' speculando, o pensando a' miei futuri destini ec. E in questo stesso momento esistono pure, come me, per le diverse parti della terra, milioni di altri individui umani, ognuno con esistenza propria e incomunicabile: altri di essi soffrono i più acerbi dolori, altri godono i più vivi piaceri: taluno sta sul nascere, o è appena nato, per tal altro è questo il punto in cui more: [...] uno si trova in un dato punto della terra in un data casa, un altro in un'altra: [...] ciascuno in somma è in circostanze diversissime. Ora, perché mai io che sono qui e speculo, non sono altrove? Perché, io non sono alcuno di essi, e nessuno di essi è me? Perché io sono quest'io e non un altro io? Un altro io altrove fa forse adesso questa stessa domanda a sé medesimo. Io non vedo nessuna ragione necessaria per la quale quest'io non sia un altro di tutti quegli altri io, che pure

⁸⁸ *Ivi*, n. 867.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ A. ROSMINI, *Lo spirito dell'Istituto della Carità*, in ID., *Operette Spirituali*, A. Valle (a cura di), v. 48 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1985, p. 87. Si veda anche *ivi*, p. 85: «Chi non sa morire non sa amare; e la scuola dell'amore è la scuola della morte; e la professione di coloro, che all'amore si consacrano, si equivale alla consacrazione di una vittima che si immola». Con ciò, non si creda che «Rosmini si lasci influenzare da una sorta di rigorismo di natura religiosa, così che il sacerdote prenda la mano al filosofo e lo induca a inserire nella sua ontologia morale una dottrina etica sollecitata non tanto dalla qualità della sua esperienza ascetica, ma piuttosto da tenaci pregiudizi e luoghi comuni [...]. Non è così: l'inoggettivazione è richiesta strettamente dalla costituzione stessa dell'essere» (MANFERNINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 172).

esistono da me separati e 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 tanto diverse circostanze, nella quali tutti questi Io adesso si ritrovano. L'essere l'Io qui, o l'essere altrove vedo che non risulta dalla natura stessa dell'Io". Se dunque un uomo dato alla speculazione in uno istante di somma quiete di tutte le sue potenze si faccia quest'osservazione sul proprio Io, e si proponga queste e simili questioni, non dubito ch'egli si troverà assalito da un cotal sentimento di terrore, e quasi temente che gli sfugga dalle mani la propria individualità. [...] La ragione [...] di quel certo raccapriccio che prova questo speculatore al sentimento dell'individualità che gli vien meno nasce appunto dallo sforzo che <fa> per trasportarsi in altri Io diversi dal suo proprio e a lui incomunicabili, nel qual atto perde l'attualità della coscienza propria, se quell'atto sia veramente adempito con perfezione»⁹¹.

Di questo lungo passaggio, si presti attenzione a due fondamentali espressioni riferite al soggetto che si inoggettiva: (1) egli è «temente che gli sfugga [...] la propria individualità» e, se il suo *inaltrarsi* è perfetto, (2) «perde l'attualità della coscienza propria». In Rosmini, la coscienza – che viene sempre intesa in senso empirico – non gode di un primato insuperabile; anzi, essa viene anche definita, lo abbiamo visto, come un «accidente» della persona, in quanto – *stricto sensu* – essa potrebbe esserci o non esserci, ma non per questo non vi sarebbe la persona, la quale ha luogo di sostanza. È tale sostanza individuale – che, come abbiamo indicato, è relazione o, meglio, *relazione sussistente* – ad essere insuperabile. Per questo il soggetto può (2) *perdere* la propria coscienza (in quanto accidentale), ma può solo (1) *temere di perdere* la propria individualità, poiché al di fuori della relazione sussistente verrebbe meno la persona in quanto tale. Dunque, la soggettività si inoggettiva, spogliandosi e, potremmo dire, svuotandosi (*kenosi*) di tutto ciò che in lei è determinato; così agendo, essa teme di perdere assolutamente se stessa, ma in realtà – nel mentre perde realmente anche l'atto con il quale

⁹¹ T, n. 877. Il passaggio pare avere, come ha rilevato anche Spiri (*L'inoggettivazione nella prospettiva psicologica, metafisica e religiosa di Rosmini*, cit., p. 58), forti accenti pascaliani: cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, n. 194 (numerazione dell'ed. Brunschvicg).

dichiara “Io”, poiché il suo dire Io, alla fine, è l’Io dell’altro pericoreticamente presente nel proprio spazio personale – si perde solo relativamente, e cioè solo in-relazione all’oggetto nel quale si inoggettiva. È lo stesso Rosmini, in effetti, a riferire che «nell’inoggettivazione il subietto non si perde assolutamente, ma si perde relativamente all’oggetto in cui si trova posto»⁹². L’abbandono di sé, quindi, è dedizione radicale per l’altro che non comporta l’ingresso in un *nulla assoluto* (reale), ma in un *nulla relazionale* (morale). Nella *Teodicea*, tra l’altro, Rosmini chiede di non scambiare «l’annichilamento morale e volontario coll’annichilamento reale»⁹³.

Il *nulla* di cui parla Rosmini, insomma, non è quello assoluto, parmenideo, per il quale si affermerebbe che una cosa *semplicemente non è*; ma non è nemmeno il *nulla* relativo, di matrice platonica, per il quale si dovrebbe dire che una cosa *non è un’altra*; si tratta, piuttosto, di un *nulla relazionale*, dove la relazione indica la moralità, ossia l’amore. Così, il *nulla* di cui parla Rosmini potrebbe essere definito come il *nulla dell’amore*⁹⁴. Un *nulla*, cioè, interamente positivo, per il quale la persona vive morendo, riceve donando, vince perdendo, si esalta umiliandosi, regna servendo, oppure, formalizzando ontologicamente, *è non essendo*. L’intuizione, in Rosmini, nasce a partire dalla fenomenologia dell’*inaltrarsi* – cioè dall’esperienza morale e dalla sua «disciplina mistica»⁹⁵ –, dalla chiave di lettura trinitaria che egli considera indispensabile per capire questo evento, e dalla stessa nozione di persona come relazione sussistente.

In questo *nulla d’amore*, che è «sacrificio eucaristico»⁹⁶, la persona – percorrendo tutta la relazionalità che essa è – giunge al «fonte di se stess[a]»⁹⁷: ossia accede alla sua

⁹² T, n. 867.

⁹³ *Teod.*, n. 724.

⁹⁴ In proposito, cfr. MAZZER, “*Li amò fino alla fine*”. *Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, cit., il quale riprende, in parte, anche la questione dell’inoggettivazione rosminiana.

⁹⁵ T, n. 884.

⁹⁶ T, n. 1057.

⁹⁷ *Ivi*, n. 1037.

più intima verità, in quanto si scopre nella più alta donazione. A tal proposito, Giannini si domandava: «Come è possibile essere se stesso perdendo se stesso?»⁹⁸ E si limitava a rispondere dicendo che «[i]l perdere se stesso va inteso nel senso di liberarsi dall'illusione dell'autofondazione»⁹⁹. L'affermazione non è scorretta, ma – non essendo pienamente triadico-trinitaria – non è neanche perfettamente centrata. Sciacca, in tal senso, è andato più in là, rispondendo così – implicitamente – alla domanda di Giannini: la dinamica dell'*inaltrarsi* è quella per cui «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui»¹⁰⁰. Sciacca, con queste parole, spinge molto in avanti la lettura che deve essere data alle pagine dell'inoggettivazione. E tuttavia, si può e si deve spingersi oltre, perché – non dobbiamo dimenticarlo – il *morale*, in Rosmini, è una forma dell'essere. Non è, cioè, solo un evento *antropologico-morale-mistico*. Anche, ma non solo: qui, il fatto è *ontologico*, perché il morale è elevato a forma dell'essere (siamo nel III libro della

⁹⁸ GIANNINI, *La comunicazione come "inoggettivazione" in Rosmini*, p. 218.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 120. Riportiamo quasi integralmente (fino a p. 122) il passo nel quale è inserito quanto citato: «Donarsi vuol dire mettersi al posto dell'altro: riconosco l'altro nel suo essere e nell'ordine dell'essere morale nella misura in cui mi metto al suo posto per soffrire come mie le sue sofferenze, per desiderare come miei i suoi desideri, per prendermi, se posso, le sue pene, per dargli le mie gioie; anniento tutto ciò che è mio e me stesso per essere lui e quanto più sono lui tanto più sono io. Questo esigono l'amore e la sua "violenza": non posso mai prevedere fin dove mi spinge il suo slancio [...]; ma meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui: nel dono reciproco, reciproco annientamento, ci costruiamo sempre più persone, singole ed inassimilabili. Perciò la vigoria del dono spietato, nel saldare al fuoco dell'essere morale il vincolo di due "niente", fa vivida la fiamma del loro essere, di due persone unite e distinte, sempre più distinte quanto più unite e sempre più unite quanto più distinte. [...] Amare è essere buoni fino in fondo, non soltanto virtuosi: la virtù è una regola, l'amore non ha altra regola che se stesso. Ma appunto perché carità nel senso più pieno del termine, è intransigente, spietato; niente è più spietato dell'amore: insegue, perseguita, atterra, annienta. [...] Cristo, l'Amore assoluto, è lo Spietato assoluto, [...] il genio divino della Carità crocifissa e redentrice; [...] ama spogliando, annientando. La carità vera annienta fino all'oncia, inesorabilmente [...]. Via tutto, faccia a terra: dà tutto, sentiti niente, il niente di questo niente; senti la umiltà di sentirti niente; umilia l'umiltà di sentirti niente; diventa polvere, cenere. A questo punto e solo a questo punto la carità ha compiuto la sua opera [...]; ma appunto per questo l'amore è diventato fiamma viva [...]. Il nostro "niente" scoppia di essere, le nostre ceneri ardono, la nostra polvere edifica come cemento indistruttibile: siamo un'incandescenza solo perché abbiamo rinunciato a tutte le escandescenze. [...] Due persone che si amano veramente si amano dalla creazione e fino al sacrificio totale, e non da ieri fino a domani: è la testimonianza che la norma dell'essere morale esige in nome dell'Essere che è l'Amore». Di passaggio, si noti come Sciacca, con una grandissima sensibilità, che è insieme poetica e filosofica, tenda a leggere l'*inaltrarsi*, quasi da subito, come un evento di reciprocità interpersonale, quando in Rosmini – per quanto visto – non è così (Sciacca, però, in questo passo non sta dicendo di interpretare Rosmini, anche se, chiaramente, si sta ispirando a lui).

Teosofia), al pari della forma ideale e di quella reale. Che cosa vuol dire, allora – con le parole di Sciacca –, che «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui»? Significa che *meno la soggettività è, più è*; o, ancor meglio, che *proprio perché essa non è, proprio così è*. Negandosi, s'afferma. È non essendo, in quanto è sé essendo l'altro. Nel ritmo comunionale della carità, infatti, *l'uno è se stesso essendo l'altro*. È questa la logica verso cui Rosmini procede, senza esplicitarla, nelle pagine sull'inoggettivazione.

Con ciò, proprio perché questa negazione è un'affermazione tutta positiva, l'*inaltrarsi* non è un movimento che intende essere spersonalizzante e, in questo senso, sembra necessario difendere Rosmini dal suo stesso linguaggio, quando afferma, ad esempio, che l'inoggettivazione ha il dovere di rendere «impersonale» chi si inoggettiva. A ben vedere, nel «vivere nell'altro»¹⁰¹, nel – come si afferma in un'altra espressione fortissima – «diventare l'altro»¹⁰², poiché uno è realmente sé quando è anche l'altro, Rosmini intende rimarcare che la persona accede ad una dimensione, per così dire, *ipero sovra-personale*¹⁰³, una dimensione nuova, nella quale – finalmente – essa può cogliere la verità di se stessa:

«il subietto che s'inoggettiva nell'altro, sentirà tutto quello che sente l'altro, e vivrà d'una vita medesima, restando lui stesso che nell'altro si trasporta, ma, conservata l'unità del principio della persona, sentendo una duplicità in se stesso, sentendosi uno in due»¹⁰⁴.

¹⁰¹ T, n. 881.

¹⁰² *Ivi*, n. 890.

¹⁰³ La critica rosminiana si è intrattenuta molto sulla questione, preferendo parlare – ispirandosi al pensiero personalista – di *disindividualizzazione* (BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, p. 56; BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, p. 270), o di *disoggettivazione* (GIANNINI, *La comunicazione come "inoggettivazione" in Rosmini*, p. 212). Secondo Manfredini, invece, occorre prendere Rosmini in senso più letterale, perché parlare di disindividualizzazione «non basta a farci capire il senso della inoggettivazione» (MANFerdini, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 170), la quale chiede che «questa fase dell'alienazione spersonalizzante [debba] essere comunque messa in conto e accettata, quasi come un pedaggio da pagare per entrare nella dimensione dell'autentico essere oggettivo» (*ivi*, p. 171).

¹⁰⁴ T, n. 893.

È dunque fondamentale mettere in rilievo che, nel *farsi uno*¹⁰⁵ di un soggetto con l'altro, Rosmini non dirige la sua riflessione verso una spersonalizzazione della persona. E tuttavia, l'incisività di certe espressioni – come «annullamento», «alienazione» o «annichilamento» – rimane¹⁰⁶. Si potrà dire, forse, che non troviamo la parola «negazione», ma – per la verità – basta guardare poco oltre le pagine consacrate all'inoggettivazione e ci si imbatte anche in quel lemma: «tutto ciò che è morale nell'uomo dee avere il carattere e la proprietà d'un movimento in un altro, d'un abbandono, e d'una negazione continua di se stesso»¹⁰⁷. Verrebbe da chiedersi, quindi, quanto l'annichilamento morale di Rosmini incida, posto che il morale viene elevato a forma dell'essere, nella sua ontologia.

Sull'argomento, sono intervenuti diversi studiosi, i quali – seppur in forme diverse – hanno messo in luce un certo uso del negativo in Rosmini, a partire da un testo di Prini che ne lamentava l'assenza¹⁰⁸. Così, Lorizio ha mostrato che è possibile rinvenire una trattazione rosminiana dell'argomento, ma fissando lo sguardo sui testi che

¹⁰⁵ Rosmini, negli scritti spirituali, si muove sulla scia di *I Cor 9, 22*: «Farsi tutto a tutti!» (cfr. ROSMINI, *Lo spirito dell'Istituto della Carità*, cit., p. 94).

¹⁰⁶ È da dire che gli studi sull'inoggettivazione paiono – tendenzialmente – troppo sbrigativi nel risolvere questo aspetto della riflessione rosminiana, quando la forza dei termini e il numero dei riferimenti non sembra consentirlo. In questo senso, tra l'altro, Nocerino – che privilegia una chiave di lettura per la quale l'inoggettivazione è il luogo del manifestarsi anche storico dell'unità dell'essere – ha messo in luce che «L'inoggettivazione morale nell'essere ideale [...] può essere interpretata come una rinuncia ascetica alla vita soggettiva, e non nego che questa lettura abbia le sue motivazioni» (NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 81).

¹⁰⁷ T, n. 1037.

¹⁰⁸ P. PRINI, *Rosmini postumo*, Edizioni rosminiane, Stresa 1999³, p. 114. «Quello che a mio avviso, è il limite più rilevante della metafisica del Rosmini, può essere facilmente riscontrato da chiunque non si estranei dalla complessa tematica del “negativo”, che occupa una così grande parte degli interessi del pensiero contemporaneo. È il limite del suo essersi definita e conclusa, appunto come una *ontologia delle forme*, senza procedere ulteriormente ad un esame approfondito del non-essere o del radicalmente “informe”, cioè senza integrarsi [...] in una vera e propria “me-ontologia” [...]. In essa – come del resto nelle altre principali correnti dello spiritualismo cristiano nell'età romantica – non è confluito quel gran travaglio di riflessione sopra l'“immane potenza del negativo”, o la “coscienza infelice”, come Hegel la chiamava [...]. Da qui, secondo Prini, nasce il compito di una «necessaria integrazione “meontologica” dell'ontologia rosminiana» (*ivi*, p. 117).

possono rinviare ad una *Theologia crucis* rosminiana¹⁰⁹, la quale deve essere interpretata – a partire dall’intenzione che, secondo Lorizio, ne dà il Roveretano –, più che nel suo significato ontologico, in senso storico, anche se con evidenti ricadute sul piano antropologico-esistenziale. In questa prospettiva, «Rosmini viene a proporci con forza una Croce, che, mentre valica i confini cronologici e geografici del venerdì santo, diviene un punto di riferimento imprescindibile della condizione umana, sempre segnata dalla sofferenza anche innocente e dai profondi interrogativi che essa suscita»¹¹⁰. A giudizio di Lorizio, quindi, Rosmini tiene in debito conto della fragilità della condizione umana, ma, in definitiva, «quella di Rosmini è una croce trasfigurata e gloriosa, quindi segno della vittoria finale, inerente già al Signore risorto e attesa dai suoi fedeli nel non ancora della storia»¹¹¹. Pertanto, «la suggestiva formula hegeliana [del “venerdì santo speculativo”] non riguarda in nessun modo la riflessione del Roveretano, che, al contrario, considera la croce di Cristo e dell’uomo come strumento di redenzione storica»¹¹². Il passaggio dallo storico all’ontologico era, in effetti, il preciso intento di Hegel¹¹³. Con la sua riflessione, quindi, Lorizio mostra che in Rosmini c’è un’attenzione

¹⁰⁹ G. LORIZIO, *Ipotesi e testi per una Theologia crucis rosminiana*, «Lateranum», 55 (1989), pp. 134-175. Quando descrive la condizione del Crocifisso (cfr. EC, v. IV, pp. 236-239), Rosmini ripropone una lettura classica di Tommaso (cfr. *S.Th.*, III, q. 46, aa. 7-8; per una reinterpretazione di questi passaggi, mi permetto di rinviare a E. PILI, *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma 2014, in particolare pp. 295-310), anche se ricalca molto l’abbandono attivo del Figlio, il quale non «volle» (EC, p. 238) percepire il *gaudium fruitionis* proveniente dalla *visio Dei* di cui godeva già *in statu viae*. È ancor più interessante, però, come Rosmini intenda l’atto di abbandono compiuto dal Padre, che viene letto come l’evento decisivo nella morte del Figlio: «[...] poteva ucciderlo e di fatto l’uccise il dolor dello spirito che gli si sopraggiunse» (*ibid.*): prima che fisica, quella del Figlio è una morte mistica, una morte spirituale dovuta all’abbandono del Padre: «Ben credo – conclude Rosmini –, che se noi comprendessimo l’abbandono del Padre, non potremmo sopravvivere al dolore che ci cagionerebbe » (*ivi*, p. 239). Questo afflato spirituale è un’ulteriore testimonianza, si potrebbe dire, del ritmo esistenziale dell’intellettualità di Rosmini: il suo pensiero è la sua biografia.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 140.

¹¹¹ *Ivi*, p. 154.

¹¹² *Ivi*, p. 153, dove si prosegue così: «Se poi si tiene conto del fatto che tale formazione del giovane Hegel si coniuga volentieri con l’espressione di stampo luterano in cui si annuncia che “Dio stesso è morto”, la distanza da Rosmini diventa davvero incolmabile».

¹¹³ G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2017³, pp. 252-253: «il puro concetto, ossia l’infinito come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito – dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente [...] – come mero momento dell’idea assoluta, ma anche niente più che momento; e così a ciò che era ancora, all’incirca,

al negativo, ma questo non significa che la sua presenza assuma un significato propriamente ontologico.

Da parte sua, invece, Dossi ha sottolineato una certa valenza ontologica del negativo all'interno della riflessione rosminiana sulla libertà¹¹⁴. Soprattutto intorno alle nozioni di limite, limitazione, privazione e, appunto, negazione, è possibile rinvenire un discorso sul negativo nell'ontologia della libertà di Rosmini, la quale giunge anche ad audaci affermazioni, come quella secondo cui l'essenza stessa dell'ente relativo finito «giace in un negativo»¹¹⁵ o, ancor di più, che «la sua natura consiste nel negativo»¹¹⁶. Tuttavia, quandanche si considerasse la conflittualità che vive la libertà nel travaglio della scelta tra bene e male (un discorso, a ben vedere, assai legato alle pagine dell'inoggettivazione), «il conflitto [...] che anima e struttura la libertà bilaterale, non è affatto addebitabile, secondo Rosmini, ad una presunta conflittualità ontologica radicale, ad un'inquietudine suprema che – hegelianamente – percorra l'essere in quanto tale»¹¹⁷. Di più ancora, «il 'negativo' di Rosmini non diventa una – per quanto negativo – potenza metafisica, non apre ad alcuna “me-ontologia”. Esso rimane saldato al positivo finito, come suo limite proprio, come limite, perciò, che lo afferma in quanto finito. Il negativo rosminiano è il 'proprio' dell'ente finito, il suo proprio più specifico ed esclusivo, ciò che appartiene (seppur nella forma del negativo) a lui solo e solo a lui: il 'negativo-limite' può appartenere al finito soltanto, non a Dio, perché altrimenti la

o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza [...] che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena o libertà della sua figura, può e deve risuscitare».

¹¹⁴ Cfr. M. DOSSI, *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triforme di Antonio Rosmini*, in A. AUTIERO – A. GENOVESE (a cura di), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto, 8-10 marzo 1999)*, EDB, Bologna 2001, pp. 119-141, in particolare pp. 135-141.

¹¹⁵ T, n. 2224.

¹¹⁶ *Ivi*, n. 2334.

¹¹⁷ DOSSI, *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla*, cit., p. 136.

mancanza appartenerebbe a Dio»¹¹⁸. Ciò nonostante, Dossi conclude così: «la libertà bilaterale dell'uomo non è la “vertigine” dell'infinito nulla, ma la situazione insuperabilmente limitata entro cui all'uomo è dato di poter costruire da sé la propria perfezione. In questa situazione l'uomo appare costitutivamente ‘esposto’ sul proprio limite, sul proprio non-essere, o forse sarebbe meglio dire sul proprio non-avere, cioè sulla propria indigenza creaturale. Tutto questo non sarà quella “me-ontologia” di cui Pietro Prini lamentava l'assenza in Rosmini, ma costituisce comunque la promessa consistente per una feconda riscoperta, anche in chiave di contemporaneità, della riflessione ontologica rosminiana sulla libertà»¹¹⁹. Secondo Dossi, quindi, la riflessione di Rosmini sulla libertà rimane una «promessa» per una intelligente ripresa della questione del negativo.

Alle posizioni sin qui presentate, però, andrebbe aggiunta anche quella di Tina Manferdini, la quale – nella sua seconda edizione di *Essere e Verità* in Rosmini – ripropone un saggio che si addentra nel pensiero ascetico e mistico di Rosmini¹²⁰. Qui, la studiosa invita a lasciarsi colpire nell'intimo da certe espressioni del Roveretano. Alcune dovrebbero far «tremare»¹²¹ chi legge e medita. Rosmini, in effetti, lega in maniera essenziale l'esperienza dell'*agápe* con quella del sacrificio e, più ancora, con quella della morte¹²². Come insegna la grande tradizione mistica, chi consegna la propria vita all'amore sa che dovrà attraversare, senza “se” e senza “ma”, la morte di sé.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 139.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 141.

¹²⁰ Cfr. T. MANFERDINI, *Teologia e asceti in Antonio Rosmini*, in ID., *Essere e verità in Rosmini*, cit., pp. 241-317; il saggio era già stato pubblicato in G. BESCHIN (a cura di), *Filosofia e asceti nel pensiero di Antonio Rosmini. Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze religiose in Trento, 5-7 dicembre 1988*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 197-266.

¹²¹ *Ivi*, p. 275.

¹²² «L'amore vero è amor di sangue. Amore e sacrificio sono indistinguibili» (ROSMINI, *Lo spirito dell'Istituto della Carità*, cit., p. 23); «Il vero amor dunque addimanda dall'uomo, miei fratelli, per condizione indeclinabile, che sia disposto a morire per esso. Questo è vero anche d'un amore che non si leva più alto della natura umana. [...] A quanti parve poco spargere il loro sangue per un amico? Che anzi fino lo stesso amor profano ha i suoi martiri, e molti. Or quanto più non s'annovera questa consociazione dell'amore e della morte, della gioia di quello con le agonie di questa, ove si parli di un amore non solo ordinato a norma di virtù, ma di più ancora soprannaturale? di quell'amore, di cui un solo fu il maestro

Manferdini, inoltre, non esita a mettere in evidenza la parola *alienazione*, poc' anzi evocata. La studiosa sottolinea, altresì, che le parole di Rosmini non sono astratte, ma rinviano a «esperienze personali»¹²³, alla sua stessa vita. Questa dimensione di abbandono di sé, che poi non viene approfondita da Manferdini¹²⁴, in Rosmini è inserita in una logica di *imitatio Christi*¹²⁵, e potrebbe dischiudere ulteriormente, sul terreno mistico del pensiero rosminiano, il ruolo del negativo.

Ora, se le prospettive di Lorizio – sul piano teologico, attraverso gli spunti per una *Theologia crucis* –, Dossi – sul piano filosofico, attraverso la riflessione sull'ontologia della libertà – e Manferdini – sul piano ascetico-mistico, attraverso il legame amore-morte – si inseriscono in alcuni ambiti del pensiero rosminiano, occorre rilevare che le pagine inerenti all'*inaltrarsi* congiungono in unità proprio i diversi aspetti da loro affrontati: il primo indirettamente, poiché l'ispirazione teologica proviene dalla dottrina trinitaria, lasciando nell'implicito il riferimento all'evento pasquale; il secondo e il terzo direttamente, poiché il paradigma trinitario propizia una fenomenologia dell'essere morale che compie la libertà umana in un'esperienza di carattere mistico. Alla luce della pagine sull'inoggettivazione, dunque, la riflessione sul negativo riceve un impulso rinnovato, che spinge ulteriormente la nostra analisi, almeno sotto due diversi profili.

e l'ispiratore, e questi crocifisso?» (*ivi*, pp. 85-86); «conviene, a chi vuol raggiungerne la cima, abbandonare tutta intiera la natura, abbandonare se stesso spiccando il volo in seno d'un altro, cioè in seno a Dio [...] Richiede una rinunzia e un distacco universale e totale da tutte le cose più grate e più necessarie alla natura dell'uomo, una dimenticanza e un abbandono interiore di tutto ciò che alletta, di tutto ciò che cercano le umane facoltà, della terra, e del cielo visibile, e infine anche di se medesimo. [...] Perocché è veramente similissima alla morte quell'elevazione dell'anima orante e contemplante [...] nel solo Dio fissa e immota» (*ivi*, pp. 87-88).

¹²³ MANFERDINI, *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini*, cit., p. 315.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*: «Non possiamo indugiare a lungo in questa parte di discorso [...]».

¹²⁵ IF, p. 182.

(1) Gli studiosi richiamati hanno evidenziato che la questione del negativo – quando assume una certa rilevanza – tocca solo la vita nella quale è inserito l’ente finito, non assumendo – nel percorso esistenziale e intellettuale di Rosmini – una valenza ontologica tale da chiamare in causa la stessa vita del Principio. In effetti, Rosmini si muove, in ultima analisi, in questa direzione, mostrando una differenza fondamentale tra l’*inaltrarsi* dell’ente finito e quello dell’ente infinito:

«Negli atti imperfetti d’amore che cadono nell’esperienza dell’uomo si ravvisa uno sforzo che fa di trasformarsi nell’amato [...]. Un tale conato proprio della natura dell’amore, pel quale l’Amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sé, per divenire o identificarsi coll’amato, in un Essere infinito in cui anche l’amore non può non concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma avere sempre ottenuto tutto il suo effetto: l’atto amoroso dee dunque essere sfavillante ma ultimato e quieto nel fine ottenuto»¹²⁶.

Sembrerebbe celarsi un abisso, dunque, tra la vita dell’ente finito e quella dell’ente infinito: perfetta quiete nel secondo, poiché Egli “è” l’Essere; negazione di sé nel primo, perché egli “ha” l’essere. Se questo è, in definitiva, lo sfondo dell’impostazione rosminiana, che giustamente sottolinea la variazione della perfezione ontologica tra ente finito e ente infinito, nondimeno occorre ricordare quanto Rosmini affermava all’inizio delle pagine sull’*inaltrarsi*. Egli, infatti, partiva dall’esperienza umana perché non abbiamo esperienza dell’ente assoluto, e si giustificava ricordando la legge della dimostrazione deontologica, la quale afferma: «così avviene nell’ente finito, dunque così *deve* avvenire necessariamente nell’ente infinito»¹²⁷. Il rimando tra ente finito e infinito segue la logica deontologica, la quale, se non fosse vera, direbbe un’assurdità:

¹²⁶ T, n. 1032.

¹²⁷ T, n. 866.

«se non fosse vera questa data conclusione, l'essere non sarebbe essere». Tutto ciò che non ammette questa forma, non appartiene alla scienza che esponiamo»¹²⁸.

Ora, se nello studio dell'ente finito si riscontra, in merito alla facoltà dell'inoggettivazione, il negativo vissuto di quel "certo raccapriccio" dell'abbandono, questo stesso fatto – dovremmo dire a Rosmini, se è vero quanto afferma – non può non interrogare la natura e il movimento interno dell'ente infinito. La questione è ineludibile. O, meglio: sarebbe ineludibile se il negativo non limitasse in alcunché la perfezione dell'ente infinito. Come abbiamo mostrato, però, Rosmini tende a pensare il negativo come un elemento essenziale dell'*agápe* (come dicevamo, è un negativo da leggersi come un tutto positivo). Rispetto alla citazione sopra riportata (nota 126), inoltre, il Roveretano considera impossibile, nell'ente infinito, lo "sforzo" o il "raccapriccio", con ciò non esprimendosi, propriamente, sulla negazione in quanto tale, la quale appunto può avvenire anche senza "sforzo". Tuttavia, venendo a confermare quella che è la sua impostazione di fondo, egli lascia intendere, implicitamente, che non può aver luogo un siffatto movimento.

(2) Verrebbe da chiedersi, però, se Rosmini, in sede trinitaria, elimini totalmente qualsiasi riferimento al negativo. Piero Coda, pur non addentrandosi – all'epoca – nella questione, ma lasciando alcuni spunti in merito, ha rilevato che «nella prospettiva propriamente teosofica in cui si pone più tipicamente la sua speculazione trinitaria, è evidente che il dato storico-salvifico della distinzione trinitaria rivelata al massimo della croce [...], si riflette in concetti ontologici come quelli della realissima *alterità* e del *dare* come costitutivo dell'essere di Dio e dunque del suo sussistere tri-personale»¹²⁹. Rosmini, insomma, specifica che la natura divina «inchiude necessariamente il con-

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ P. CODA, *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in MENKE – STAGLIANÒ (a cura di), *Credere pensando*, cit., p. 269.

retto di un eterno *dare* se stesso per que' due modi che si chiamano con vocaboli consacrati generazione e spirazione»¹³⁰, e che l'atto proprio di Dio è, in se stesso, «atto di dare»¹³¹. Per la prima Persona della Trinità, tale «atto di dare è *ella stessa*, onde *ella stessa* non sarebbe, se non desse e avesse sempre dato tutto alla seconda»¹³². Da ciò, consegue che

«l'atto del principio fontale della divina Trinità è un atto che tende sempre in un altro, e in un altro, e quest'altro e altro, l'ha sempre *ab aeterno* raggiunto e prophanato [...]. Onde, in questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: 1. Un dare tutto ad altri; 2. Un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto in se medesimo»¹³³.

Il reciproco *inaltrarsi* del Padre nel Figlio, per mezzo dello Spirito, è un «dare tutto» ciò che si è, ognuno per l'altro, a quell'Altro da sé, il quale viene all'essere Chi è per e nell'atto stesso in cui l'Amante si dona affinché l'Amato sia. Ognuno è se stesso, ma essendo ciascuno l'Altro. Non v'è, in questa donazione totale, una qualche notizia di un "non" dell'amore intradivino? Non dovuto, certamente, ad una qualche imperfezione o limitazione del dare, ma – proprio al contrario – alla sua stessa perfezione: Rosmini non concepisce la negazione di sé come essenziale all'*agápe*?

A partire dalla verità dell'*esser Dio di Dio* nel suo eterno dare se stesso, già si illumina il fatto che la «quiete» intratrinitaria è, in realtà, come si afferma in un altro punto della *Teosofia*, «vivacissima»¹³⁴. Proprio in questo stesso paragrafo, tra l'altro, emerge, quasi improvvisamente, l'altra faccia del «dare tutto»:

¹³⁰ T, n. 1383.

¹³¹ *Ivi*, n. 1320.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ivi*, n. 1383.

¹³⁴ *Ivi*, n. 1035.

«nella santità divina c'è un ordine corrispondente all'ordine delle divine persone per sì fatto modo che se si considera la santità della prima forma, ella apparisce come una tendenza ultimata verso *un altro* per modo di comunicazione benefica, se si considera nella seconda forma, ella apparisce come una tendenza ultimata ancora verso *un altro* per modo di ritorno dell'altro al primo, se poi si considera nella terza forma, ella apparisce come una quiete dell'uno nell'altro, dell'altro nell'uno, ciascuno de' quali ha trovato nell'altro se stesso. L'ordine consiste in questo, che questa vivacissima quiete si concepisce come posteriore e conseguente ai due primi movimenti infiniti pe' quali l'uno quasi fuggendo da sé correva nell'altro, l'altro quasi di novo fuggendo da sé correva nel primo. Il ritrovare ciascuno da se stesso nel suo altro, vien dopo il fuggire ciascuno da se stesso nel suo altro»¹³⁵.

Il passo – peraltro molto noto – è ricchissimo, ma soprattutto un punto, in questa sede, è di capitale interesse: l'altra faccia del «dare tutto», infatti, è il «fuggire da sé». Rosmini, prudentemente, introduce questa espressione facendola precedere, per le prime due volte, da un “quasi”; ma poi, alla terza, come per lasciarsi andare, toglie anche il “quasi”. Il che lascia intendere che il reciproco *inaltrarsi*, nello Spirito, del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre, sia informato anche da un «fuggire da sé». Ora, è chiaro che la parola «fuggire», in quanto tale, è una metafora. L'interprete di Rosmini, però, deve uscire dalla metafora: che cosa significa che l'«atto di dare» coinvolge un «fuggire da sé»? Non v'è, qui, l'embrionale intuizione del negativo-positivo della donazione, ossia del dramma del Padre che si annienta, che si fa nulla d'amore (pura «beneficienza»¹³⁶), nel consegnarsi senza residui al Figlio, il quale – a sua volta –, scopertosi Essere in virtù di tale donazione, ri-attraversa quello stesso nulla d'amore (pura «riconoscenza»¹³⁷) per ri-consegnarsi al Padre e, così, gioire nello Spirito «unificatore, uno, consolatore»¹³⁸?

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ivi*, n. 1034.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

È vero, si tratta – al massimo – di un’embrionale intuizione. Ma è una scintilla che, oggettivamente, rivela come Rosmini – nonostante l’andamento complessivo del suo discorso – non abbia eliminato radicalmente e totalmente, anche nel descrivere la vita intradivina, ogni riferimento al negativo¹³⁹.

5.2. *La reciprocità intersoggettiva?*

Il dinamismo per il quale l’uno ritrova se stesso nell’altro, essendo l’altro, viene da Rosmini espresso attraverso le parole seguenti: «l’uomo [...] non può esser morale se non dimenticando e dimettendo la propria personalità, per ritrovarla e recuperarla poi nell’oggetto»¹⁴⁰. In altre parole, l’uno, perso se stesso, si ritrova in quanto restituito a se stesso dall’altro. Per capire meglio “come” ciò possa avvenire, occorre analizzare dettagliatamente la nozione di reciprocità che Rosmini adotta.

In precedenza, trattando dell’*inaltrarsi* soggettivo di diversità, si mostrava come l’effetto dell’inoggettivazione non riguardi mai il soggetto che viene inoggettivato,

¹³⁹ Se, come crediamo, la nostra interpretazione è corretta, il giudizio di Lorizio potrebbe essere meno categorico. In un testo più recente a quello precedentemente citato, infatti, egli afferma che «[...] l’ontologia trinitaria del Rosmini risulta specularmente contrapposta a quella hegeliana e nelle tre forme dell’essere non trova alcun luogo il nulla o il negativo (a differenza appunto di Hegel), così oggi, certe mode teologiche tendenti a rilevare la kenosi intratrinitaria, con riferimento ora all’hegelismo ora al pensiero orientale, vanno opportunamente riorientate in un quadro ontologico propriamente tale e posto al riparo da ogni possibile deriva nichilista» (G. LORIZIO, *Prefazione*, in M. BENNARDO, *Uno e trino. Il fondamento dell’antropologia nel pensiero teologico-filosofico di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2007, p. 8). A ben vedere, non si tratta di cercare un’ispirazione in Hegel o nel pensiero orientale. Escludendo chiaramente il secondo, in Rosmini, forse, rimane – al massimo – solo un’eco della negazione hegeliana, la quale si innesta in un sistema che non contempla una solida comprensione della nozione di persona (della persona-comunione della rivelazione cristiana) ed emerge, in definitiva, da una pre-comprensione panteista e monista (dimensioni, com’è evidente, totalmente estranee al Roveretano, e da lui stesso denunciate). Rosmini, piuttosto, e in maniera assai più evidente, ha la sua primaria ispirazione nell’esperienza e nell’esercizio della vita morale innesta in *Cristo*, secondo quanto esposto nelle pagine consacrate all’inoggettivazione. Nondimeno, con il reciproco implicarsi del «donarsi» e del «fuggire da sé», Rosmini sembra incamminarsi su una strada assai vicina a quella che intraprende nel Novecento, verso il termine della sua vita, Jacques Maritain, quando afferma: «La beatitudine e l’amore divini implicano [...] ciò che i teologi [...] chiamano sofferenza virtuale, sofferenza che esiste in Dio in modo infinitamente più vero di quanto esiste la sofferenza in noi, ma senza alcuna imperfezione, poiché in Dio essa fa assoluta unità con l’amore» (J. MARITAIN, *En suivant des petits sentiers*, in ID., *Approches sans entraves. Scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1978, t. II, p. 291; il saggio è stato originariamente pubblicato in «Revue thomiste», 80 (1972), pp. 233-252).

¹⁴⁰ T, n. 882.

bensì sempre il soggetto inoggettivante: «l'inoggettivazione è un fatto che non passa nell'altro subietto, e tutto il suo effetto rimane in quello che s'inoggettiva»¹⁴¹. La relazione morale tra soggetto e oggetto, dunque,

«nel caso nostro [...] trattasi d'una relazione esistente in un subietto reale. Ora in tali relazioni che hanno un subietto reale la reciprocità non è necessaria, e però un subietto può avere in sé la relazione d'inesistenza in un altro, o d'unione con un altro; senza che l'altro sia punto subietto d'una simile relazione, cioè senza che inesista reciprocamente nell'altro, o sia unito all'altro: e quando questo fosse, s'avrebbero due relazioni diverse, e non una sola»¹⁴².

Tali affermazioni sono perfettamente coerenti con quanto Rosmini conferma a proposito della reciproca contenenza delle forme dell'essere:

«se si considera l'atto [di inoggettivazione] come quello che trova sempre l'oggetto suo nuovo contenente, il medesimo atto come sempre trovante l'oggetto trovato, ha condizione di causa e così è sotto quest'altra relazione contenente anch'egli l'oggetto. Dato dunque l'oggetto e il subietto congiunti, essi sono reciprocamente contenenti e contenuti, il subietto è contenente in quanto va continuamente [...] nell'oggetto, e lo produce a se stesso: l'oggetto è contenente l'atto subiettivo, in quanto è già trovato, già cognito, e però in quanto in lui dimora come in suo termine l'atto conoscitivo»¹⁴³.

Come si può notare, la reciprocità è interamente centrata nella persona che compie l'azione dell'inoggettivazione. L'altro (che sia un altro uomo o Dio stesso), perciò, rimane estraneo al discorso sulla reciprocità. C'è, a giudizio di Rosmini, una reciprocità che riguarda l'interiorità della persona, nel suo essere relazione di soggettività e oggettività. Essa, perdendosi nell'oggetto, partecipa della sua infinita dignità e, lì, si ritrova. Ma “come” ciò avviene? Se il movimento dell'altro nell'uno non è necessario, a quale

¹⁴¹ *Ivi*, n. 875.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ivi*, n. 867.

modello di reciprocità sta pensando Rosmini? E “come” avviene che la personalità ritrovi se stessa?

«Come dunque si concilierà questo movimento morale che tende sempre in un altro, col quale l’umano subietto abbandona sempre se stesso, si nega costantemente, come si concilierà colla felicità dell’uomo? Facilmente se si considera che quest’altro in cui la tendenza morale spinge e porta l’uomo è quello da cui l’uomo riceve tutto ciò che è e che ha. Il tendere dunque incessantemente in quest’altro (abbandonato se stesso), è tendere nel fonte di se stesso, in quel fonte da cui zampilla per così dire la sua realtà propria, dove questa realtà trova l’essenza, la vita, l’intelligenza, la perfezione di tutte queste cose, il bene, la felicità. Conviene riflettere che la natura dell’ente contingente è quella che sta in un continuo *ricevere*. In quest’atto puramente di ricevere consiste tutto ciò che egli è. Tendere nell’essere non è altro che acconciarsi a ricevere dall’essere»¹⁴⁴.

Questo passo – nonostante sia per molti aspetti affascinante – non è sufficiente a spiegare quanto in precedenza era stato sostenuto: non si risolve la questione così “facilmente”. Quando si parlava dell’inoggettivazione oggettiva, infatti, Rosmini diceva esplicitamente che la persona, una volta abbandonata se stessa, scopre l’oggettività come «un abisso profondo nel quale c’è tutto, ma per cupa sua oscurità nulla si vede». A ben vedere, più che il luogo della felicità, questo essere ideale indeterminato – letto in questo modo – pare essere l’inferno: un luogo, cioè, nel quale il soggetto è estaticamente giunto, ed ora, come se si trovasse nella scomodissima posizione di chi è in cima ad una piramide con la punta a forma di spillo, trova intorno a sé solo un vuoto immenso. Potremmo dire che il soggetto è totalmente nell’oggetto, senza che però quest’ultimo presenti nel suo seno un altro soggetto che restituisca il soggetto a se stesso. È vero, egli è tutto nella posizione del *ricevere*, ma fintanto che ha presente l’indeterminato essere, egli ha di fronte a sé un abisso in cui nulla si vede. E la persona non può *pre-tendere* più di così (cadrebbe, altrimenti, nel misticismo razionale): ella

¹⁴⁴ *Ivi*, n. 1037.

ha spinto fino in fondo il suo desiderio, ma ora può solo stare nella posizione di chi riceve, di chi *at-tende*. Che cosa dire, dunque, di questa prima forma di reciprocità?

Forse, si potrebbe tentare la lettura seguente. Questa prima forma di reciprocità di contenente e contenuto, ad abitarne il movimento interno, invita a penetrare più profondamente nella natura della relazione interpersonale: anche quando l'altro – nel quale il soggetto di inoggettiva – non reciproca il gesto, non per questo è interrotta, in termini assoluti, la reciprocità. Il soggetto che si è *inaltrato*, infatti, può ancora reciprocare con l'assenza dell'altro, o, meglio, con la presenza dell'assenza dell'altro, il quale rimane – rispetto al soggetto – una figura meramente oggettiva, indeterminata, cioè non attiva nei suoi confronti. La relazione è una legge dell'essere, per cui essa non viene mai meno. Quindi, quando l'altro manca di reciprocare positivamente, l'uno è ancora in reciprocità con il negativo dell'altro, con la sua mancanza. Con ciò, la persona fa esperienza di una reciprocità che, nel linguaggio di Rosmini, le permette lo sviluppo della sua *imparzialità*, ossia – in altri termini – della sua gratuità (cfr. *infra*, cap. III, 4.3), perché ella ama autenticamente “per prima”, e non più nella certezza del ricevere qualcosa in cambio. A pensarci bene, si tratta di una forma altissima della reciprocità, poiché la persona scopre il silenzio dell'a/Altro come un invito alla crescita della propria capacità donativa (addirittura, nell'esperienza della “notte oscura”, di cui Rosmini parla nelle pagine sull'inoggettivazione¹⁴⁵, il mistico, sperimentando il silenzio di Dio, scopre che questo è il più grande atto d'amore per lui, poiché – proprio così – egli può essere non più solo un imitatore di Dio, bensì può essere come Lui, perché – appunto – ama, come Lui, “per primo”). È evidente, ad ogni buon conto, che questa lettura spinge Rosmini in avanti, pur senza alterare – almeno così ci pare – la logica del suo discorso. Anzi, forse illuminandola ulteriormente.

¹⁴⁵ Cfr. T, n. 883.

Posta tale prima forma della reciprocità, per studiarne un'altra occorre tornare a considerare l'inoggettivazione oggettivo-soggettiva, ossia l'*inaltrarsi* in Dio. Qui, dicevamo, Rosmini individua il massimo grado dell'inoggettivazione, e dunque dovremmo aspettarci di trovare la massima esplosione della reciprocità. In effetti, sembra proprio così:

«l'uomo [...] si colloca nell'essere impersonale e di qui giudica e opera. Quando poi quest'essere impersonale gli fa sentire una sussistenza, onde incomincia a vederlo come persona contenuta nell'oggetto, e in essa, in quanto la conosce, può inoggettivarsi, accrescendo la propria personalità [...]. Ma poiché questo stesso non può fare, se non ad un tempo stesso amando, e d'altra parte non si può intendere a pieno il subietto divino senza concepirlo ancora dentro l'oggetto nell'atto dell'amore, perciò inoggettivandosi in quest'atto, prende anche quest'ultima forma. Ma mentre nelle due prime [forme dell'inoggettivazione, oggettiva e soggettiva] egli si trasporta come in un altro, trasportato in quest'ultima, si trova ancora in se stesso, perché questa terza forma lo penetra e lo vive, quasi subiettivandosi in esso lui [Dio], senza distinzione sensibile di subietto, eccetto che la riflessione ben vede che questo effetto emana dal subietto divino, e ad esso lo riferisce e in esso continuamente lo rifonde»¹⁴⁶.

Rosmini non solo lascia intuire il ritrovamento del soggetto, ma parla anche di un «accrescimento» della personalità. Nell'inoggettivazione oggettivo-soggettiva, infatti, il soggetto si abbandona, ma «si trova ancora in se stesso», e il motivo è dato dal fatto che Dio «lo penetra e lo vive». Allora, in questo grado dell'*inaltrarsi*, scopriamo che il soggetto inoggettivante ritrova la personalità, e la ritrova «accresciuta», nuova, proprio perché il soggetto che viene inoggettivato (Dio), a sua volta entra ed abita nel soggetto che in Lui si è *inaltrato*. Dio, in un certo senso, si trasporta nell'Io, lo va ad abitare, «lo penetra e lo vive» non solo restituendo la personalità, ma ridonando quest'ultima «accresciuta», nuova. L'uno è se stesso essendo l'Altro, poiché è l'Altro

¹⁴⁶ *Ivi*, n. 898.

a restituirlo a se stesso, liberandolo dalla cima della piramide e collocandolo nel suo seno. In questa forma di reciprocità, emerge in modo chiaro la modalità con cui Rosmini intende recuperare, nell'oggetto, la personalità soggettiva. *Il soggetto*, ad uno sguardo attento, *ritrova se stesso non nell'oggetto in quanto oggetto, bensì nell'oggetto in quanto contenente un soggetto che va ad abitare e, dunque, anche a vivificare e restituire la personalità del soggetto che si è inoggettivato*. Nella prospettiva rosminiana, allora, viene messa in luce l'importanza della reciprocità tra soggetto e oggetto-soggetto. Si tratta di una prima forma di reciprocità interpersonale, nella quale i protagonisti sono la persona umana e il Dio persona. Ecco il compimento della *koinonia* dell'essere, che consiste nella partecipazione reale della sua assoluta dignità, la quale

«consiste nella illimitazione dell'essere, perché ciò che è illimitato è superiore a tutto l'universo che è limitato, e non soggiacendo a nessuna imperfezione del limitato [...] consegue c'egli produce in chi lo contempla un sentimento di piena stima e di soddisfazione compiuta. [...] Questa attitudine dell'illimitato a produrre una stima e una soddisfazione perfetta nel subietto intelligente che lo riguarda, chiamasi dignità»¹⁴⁷.

Nella partecipazione della vita oggettivo-soggettiva, il soggetto ritrova se stesso perché è l'«illimitato», un Altro da sé, a restituirlo a sé. Così, il primo esito dell'inoggettivazione, logicamente e realmente, non è la felicità, bensì l'attesa di un Altro¹⁴⁸. È da questo Altro che viene la dignità di partecipazione e, pertanto, la realizzazione del soggetto: la felicità (come pure la personalità abbandonata), non è mai autoprodotta (o, nel caso della personalità, autorecuperata), ma sempre ricevuta dall'oggetto-soggetto (che è Dio stesso). La realizzazione della persona, insomma, è caratterizzata dall'essere dono gratuito dell'alterità nella quale il soggetto ha desiderato *inaltrarsi*. La persona,

¹⁴⁷ *Ivi*, n. 886.

¹⁴⁸ Questa dimensione dell'*attesa* è stata messa in luce anche da P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini*, in G. PICENARDI (a cura di), *Felicità e cultura dell'anima*, cit., pp. 83-128.

infatti, trova l'Altro come lo specchio che le restituisce non semplicemente se stessa, ma se stessa nella sua più intima verità¹⁴⁹.

Ora, sviluppato il senso di una seconda forma della reciprocità, si direbbe che ne manca una terza, ossia quell'interpersonalità reciproca data nella relazione tra le persone create e finite. Come abbiamo visto, Rosmini evita di discutere questa forma di reciprocità intersoggettiva nelle pagine della *Teosofia*, ma non esclude che si possa pensare:

«non sarebbe impossibile concepire una comunicazione tra i due subietti intellettivi tra i quali, presi nella loro esistenza relativa, segue l'inoggettivazione [...] per mezzo di quel subietto eterno, a cui deve ascendere colui che s'inoggettiva per poi discendere nel subietto relativo, e che è pur quello da cui, come da sua radice o fondamento, dipende il subietto relativo in cui l'altro s'inoggettiva»¹⁵⁰.

6. Sul luogo della reciprocità

È significativo che, nella *Teosofia*, Rosmini non senta l'esigenza di mettere a tema la reciprocità interpersonale, e proprio in quelle pagine che più lo avrebbero richiesto come loro naturale sviluppo. È altrettanto rilevante, però, segnalare che Rosmini non affronta la tematica intenzionalmente, lasciando intendere che avrebbe potuto farlo (non bisogna dimenticare che il libro sul morale è uno di quei libri che l'autore della *Teosofia* non ha avuto modo di scrivere). Verrebbe da chiedersi, quindi, se si possano trovare dei luoghi nei quali egli abbia effettivamente percepito come proprio

¹⁴⁹ Questa funzione di restituzione del soggetto a se stesso, se si segue Rosmini, avviene già in forma iniziale nell'inoggettivazione oggettiva, ma – come abbiamo rilevato – egli non sembra perfettamente equilibrato su questo punto: da un lato, infatti, l'oggetto partecipa al soggetto l'eccellenza della sua dignità, dall'altro esso gli mostra solo un vuoto immenso, un abisso. Riprendo l'immagine dello "specchio" – che ben si adatta all'argomentazione rosminiana – da un recente saggio, centrato però su Giovanni della Croce, di P. CODA, *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in E. SEVERINO – V. VITIELLO (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 211-226.

¹⁵⁰ *Ivi*, n. 892.

compito articolare il movimento dell'*inaltrarsi* nella logica della reciprocità intersoggettiva. Come abbiamo accennato nella conclusione del secondo capitolo, la tensione che spinge il morale verso il compimento interpersonale lascia pensare che questi luoghi vi siano, e siano più di uno. Rosmini, inoltre, mostra una peculiare sensibilità per alcuni gesti, come per quello del bacio, del tatto e della carezza, della parola, dello sguardo; sono tutti eventi, egli afferma, che rivelano l'anima umana, e «per darne una soddisfacente ragione converrebbe scendere nel religioso segreto dell'ontologica dottrina»¹⁵¹.

A ben vedere, numerose questioni, sotto questa curvatura, potrebbero essere oggetto di un lavoro a se stante: si pensi, ad esempio, all'ecclesiologia, alla teoria sociale, al pensiero giuridico, politico ed economico o allo stesso fenomeno del linguaggio (in parte, com'è evidente, diversi studi già esistono¹⁵²). In questa sede, però, limitandoci alla tematica morale, privilegiamo due forme di reciprocità ben circoscrivibili: la prima, a partire dal *Principio supremo della Metodica* (1839-1840), riguarda la relazione madre-bambino e quello che potremmo definire l'evento del sorriso; la seconda, a partire dalla *Filosofia del diritto* (1841-1843), concerne l'unione coniugale e sessuale, in quanto luogo della massima unione tra persone.

¹⁵¹ *Prin. supr. Met*, n. 285.

¹⁵² Cfr., oltre ai testi che, su queste tematiche, sono già stati menzionati, G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983; ID., *Politica e società in Antonio Rosmini*, A.V.E., Roma 1997; M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000; P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997²; M. CIOFFI, *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2012; P. ADDANTE, *La centralità della persona in Antonio Rosmini. Filosofia Etica Politica Diritto*, Edizioni SPES, Milazzo 2000; M.G. MASCIARELLI, *Il problema della società civile secondo A. Rosmini*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1990; G. DI NAPOLI – R. BESSERO BELTI, *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 1972; G. CANTILLO, *Persona e società tra etica e teodicea. Saggio su Rosmini*, Luciano Editore, Napoli 1999; J.Y. SAINZ, *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini. La teoría de la tridimensionalidad del ser como clave de lectura del ser de la sociedad*, Santos, Burgos 2000.

6.1. *L'evento del sorriso*

L'interesse per la pedagogia, ormai gli studiosi lo confermano unanimamente, attraversa in vario modo sostanzialmente l'intera produzione di Rosmini, tanto che – nel suo *Sistema filosofico* – egli afferma, sulla scia di Platone e in coerenza al discorso sapienziale, che il frutto più prezioso dell'esercizio della filosofia «diventa la vera *pedagogia dello spirito umano*»¹⁵³. Ogni opera rosminiana, in effetti, ben si adatta ad essere riletta alla luce di un itinerario speculativo che intende essere la base, nelle parole del pensatore, per «un miglioramento dell'uomo». In questo senso, come ha ben specificato Giovanna Gabbi in un ampio e documentato saggio, «Rosmini fa pedagogia mentre fa filosofia e fa filosofia mentre fa pedagogia»¹⁵⁴.

Tra gli scritti più specificamente pedagogici, il *Principio supremo della Metodica* è sicuramente l'opera più sistematica, redatta tra il 1839 e il 1840 e tuttavia rimasta incompiuta. In essa, Rosmini intende inaugurare una sorta di genealogia della soggettività, in dialogo con diversi pensatori, educatori e pedagogisti¹⁵⁵, articolando il percorso secondo lo sviluppo della riflessività, o delle intellezioni, dalla nascita del bambino fino a poco dopo il compimento del terzo anno di età¹⁵⁶. Il testo suddivide l'itinerario in quattro parti: la prima, che va dalla nascita fino al primo riso (dura circa sei

¹⁵³ IF, p. 302.

¹⁵⁴ G. GABBI, *La pedagogia di Antonio Rosmini*, in F. BELLELLI – G. GABBI (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2016, pp. 179-261, qui: p. 243. Per introdursi agli scritti pedagogici di Rosmini, cfr. R. LANFRANCHI, *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1983; M. CASOTTI, *La pedagogia di A. Rosmini e le sue basi filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1937; D. MORANDO, *La pedagogia di A. Rosmini*, La Scuola, Brescia 1948; L. PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.

¹⁵⁵ Tra gli altri, meritano particolare attenzione Jean-Jacques Rousseau, verso il quale Rosmini – così come per larga parte dell'illuminismo francese – si confronta criticamente, ma anche Albertine Necker de Saussure, che – con il suo *L'éducation progressive, ou étude du cours de la vie* (3 voll., 1828, 1832, 1838) – pare ispirare notevolmente diverse riflessioni rosminiane.

¹⁵⁶ Nel 1925, è lo stesso Giovanni Gentile a pubblicare un'edizione del testo, con titolo *Del principio supremo della metodica e l'educazione dell'infanzia con altri scritti pedagogici*, Paravia, Torino 1925. A p. 229, egli afferma – riferendosi al *Saggio sull'Unità dell'educazione* (1826), ma con una sentenza di chiaro valore anche per il testo da noi preso in oggetto – che «[...] il pensiero svolto dal Rosmini in questo scritto è profondamente vero oggi come nel 1826, quando fu scritto. Vero per i cattolici e per i non cattolici, e fin per coloro che si credono di non credere in nessun Dio».

settimane); la seconda, che indaga le originarie forme della moralità, indirizzate verso le persone con cui il bambino è in contatto (riguarda, essenzialmente, il primo anno di vita); la terza, che si concentra sul fenomeno del linguaggio e sulla nascita del desiderio, inteso come l'appetizione per l'oggetto assente (dura fino ai tre anni circa); la quarta, che inizia con la potenzialità della lettura e termina con il conseguimento di una certa autonomia della ragione (comincia, sostanzialmente, non prima del terzo anno di età).

La nostra analisi, ad ogni modo, avrà come oggetto solo la tematica del sorriso, sulla quale Rosmini torna a più riprese, perché – come vedremo – essa rimane sempre presente, come sottofondo, nelle fasi successive dello sviluppo. In linea con il nostro studio, inoltre, affrontiamo il sorriso proprio per il suo originario sorgere nella dimensione intersoggettiva, giacché – è bene metterlo subito in luce – l'opera rosminiana alterna continuamente la descrizione dell'educando e quella del ruolo dell'educatore, come a rilevare l'intrinseca relazionalità dell'impresa pedagogica.

Ebbene, entrando subito *in medias res*, Rosmini sostiene che l'accadere del primo sorriso del bambino coincide con lo svegliarsi all'essere dell'intelligenza: «con questa ineffabile espressione della sua gioia, egli pare, che il bambino saluti l'alba del giorno, che a lui traluce»¹⁵⁷. Sebbene sia tipico dell'essere umano anche il pianto – anch'esso non riscontrabile negli animali –, il sorriso porta con sé una *novitas*. Inserito nel suo contesto e “ferito” dal mondo esterno attraverso le impressioni sensibili e le sensazioni animali, il neonato accede al sorriso soprattutto in virtù della relazione con gli altri esseri umani: si tratta, secondo Rosmini, di una

«maniera recondita di comunicazione tra gli spiriti, il cui mezzo è però la sensazione. Nel riso del bambino sembra infatti avvenire qualcosa di simile. In questo caso

¹⁵⁷ *Prin. supr. Met*, n. 123.

l'intelligenza bambinesca riceverebbe il suo moto in virtù di quella comunicazione misteriosa»¹⁵⁸.

Il bambino che sorride non è un evento riducibile ad un dato meramente biologico; non è solo semplice esigenza di accudimento, non è solo un ammicciare verso l'adulto. Più originariamente, esso esprime il primo moto dell'intelligenza permesso da una comunicazione di anime, ed è – inscindibilmente – un sussulto di gioia, perché l'esperienza attesta la reciproca coappartenenza di gestualità corporale e sentimento interiore: «il riso e il sentimento della gioia sono uniti, l'uno produce l'altra, e viceversa»¹⁵⁹. Da un punto di vista morale, la dinamica del sorriso rivela la natura essenzialmente ri-conoscente dell'essere umano: in questa fase, infatti, chiunque si avvicini al bambino con l'intenzione benevolente del sorriso riceverà, in tutta risposta, un sorriso. Rosmini lo afferma anche sulla scia di Necker de Saussure: «La persona, che sta presso la sua culla, non è talora neppure la sua nutrice [...]. Non importa, ella gli ha sorriso, ed egli ha sentito di essere amato, ed ama. Sembra che quell'anima novella ne indovini un'altra, e le dica: io ti conosco»¹⁶⁰. Quando sorride, Rosmini ritorna con insistenza sul fatto, il bimbo ammira ed ama¹⁶¹ chi per primo lo ha benevoluto. È una forma di reciproco riconoscimento nella quale «al riso del volto umano il bambino risponde col primo atto d'intelligenza, che è un atto ad un tempo di sua benevolenza»¹⁶². A partire da questa esperienza fondativa di bene, nel bambino si mostra un'apertura

¹⁵⁸ *Ivi*, n. 123, nota 2.

¹⁵⁹ *Ivi*, n. 129, nota 3. Ecco la descrizione di Rosmini per intero: «Convien sapere che, dati certi sentimenti nell'anima, p.e. la gioia, si manifestano per l'istinto sensuale certi movimenti nel corpo, p.e. il riso. Viceversa, nel riso del compagno l'uomo percepisce l'anima giubilante. Percepita questa, alla stessa forma compare il suo sentimento; e dalla stessa gioia interiore nasce lo stesso effetto esteriore del riso. – Avviene forse anche talora il contrario, cioè vedendo il volto ridente, egli, per la forza che unisce la percezione (passiva) e la riproduzione (attiva), lo imita in sé; da questo passa alla gioia (cioè simpatizza)» (*ibid.*).

¹⁶⁰ *Ivi*, n. 123, nota 2.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, n. 282.

¹⁶² *Ivi*, n. 366.

radicale e universale all'alterità e, per Rosmini, ciò attesta una verità, prima che antropologica, ontologica, che rinvia – in ultima analisi – alla legge del *sintetismo*: l'essere intelligente, in quanto realtà, non solo tende all'unione con le altre realtà¹⁶³, bensì «nel fondo della natura, trovasi una cotale necessità primitiva di dare stima ed amore a qualsivoglia essere intelligente ch'egli conosca. Questo è il *gran fatto* sul quale come sopra saldissima base sta fondata tutta la moralità»¹⁶⁴.

L'esercizio e la crescita morale del soggetto, in una parola, consiste nel mantenimento di questa apertura universale ad amare, da dirigere verso tutto ciò che si presenta come oggetto. *Ama gli esseri tutti*, diceva così la legge morale rosminiana nei *Principi della scienza morale*. Nella misura in cui il bambino continua a sorridere, e cioè a riconoscere l'altro come bene, egli persevera nell'assecondare la sua originaria apertura all'orizzonte dell'essere. Nei confronti della madre, il bimbo «si compiace di darsi tutto, di abbandonarvisi»¹⁶⁵: questo è il “gran fatto” che segna il sorgere della vita umana, il reciproco riconoscersi di madre e figlio, che è un reciproco specchiarsi, un reciproco bene-dirsi e bene-volersi, l'uno nell'altro e l'altro nell'uno.

Più che centrato su di sé, nonostante abbia modo di richiedere attenzioni e cure, il bambino – più originariamente – si mostra aperto all'altro da sé. Non si creda, però, che Rosmini sia l'ingenuo sostenitore di una teoria buonista, che non tiene conto delle chiusure e delle incertezze, ben visibili molto presto nell'età del fanciullo. Per questo motivo, dicevamo, la relazione educativa deve andare nella direzione di mantenere il sorriso, ossia di non esaurire la capacità di bene-dizione dell'altro: «dee provvedersi [...] che il suo cuore a niuna intelligenza dotata di bontà si chiuda, e più ancora che a

¹⁶³ Cfr. n. 241: «Il sentimento è ciò in cui consiste la realtà. Un essere reale come tale, cioè in quanto è sentimento, non cerca che il reale, non ha attrazione ad altro, non inclina a congiungersi non inclina a congiungersi se non sol suo simile, cioè un altro essere reale». La comunicazione tra gli esseri è dunque un dato che riguarda tutto ciò che è. Perfino gli animali, nota Rosmini pensando al gatto che gioca con una pallina, sembrano in parte coinvolti in questo dinamismo dell'essere (cfr. *ivi*, n. 128).

¹⁶⁴ *Ivi*, n. 285.

¹⁶⁵ *Ivi*, n. 367, nota 1.

niuna opponga alcun sentimento di malevolenza»¹⁶⁶. Rosmini, in effetti, nota che, intorno al primo anno d'età, quel bambino che dapprima «sorride imparzialmente a quel volto femminile che prima a lui ride»¹⁶⁷, ora percepisce una «sinistra impressione»¹⁶⁸ allorché incontra persone nuove, divenendo «rispettoso, ritroso, ruspo, ispido agli stranieri, e gli bisogna buon tempo a dimesticarvisi»¹⁶⁹. Nel medesimo tempo, gli oggetti paiono diventare una cosa sola con lui, tanto che, staccandoglieli «se ne risente, come se gli si dividesse una parte di se stesso»¹⁷⁰.

Come spiegare tali fenomeni? Rosmini individua diversi fattori scatenanti, che ineriscono le relazioni del bambino con l'alterità, riducendole a quattro fondamentali. Le prime tre riguardano la difficoltà del fanciullo ad aprirsi a nuove realtà, le quali vengono a mettere in discussione il complesso equilibrio che lui deve, ogni volta, ricostruire o almeno modificare. Ri-conoscere l'altro significa anche farlo entrare nella propria interiorità, ma se quest'ultima non è disposta ad essere modificata, il riconoscimento non sarà una impresa semplice¹⁷¹. La quarta, che Rosmini considera con una particolare attenzione, riguarda il modo di amare del bambino, il quale si rivolge in modo del tutto peculiare agli oggetti del suo desiderio. Infatti, nonostante ogni ente partecipi di due forme comuni, ossia l'idealità (che è principio dell'universalità) e la realtà (che è principio di particolarità), il bambino fonde l'elemento ideale – poiché non è ancora in grado di pensarlo – nel reale, e con ciò l'universalità potenziale del suo amore si concentra tutta in un particolare, non riuscendo più ad allargarsi, per dir così, alle nuove realtà che gli vengono presentate. Secondo questa teoria rosminiana, è solo con la nascita del concetto di legge, e dunque di un principio universale, che il soggetto

¹⁶⁶ *Ivi*, n. 366.

¹⁶⁷ *Ivi*, n. 234.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ivi*, n. 283.

¹⁷¹ Su tutto ciò, cfr. *ivi*, nn. 235-238.

viene liberato dalla logica di mero attaccamento agli oggetti, nei quali tende – ingenuamente – a concentrare in maniera esclusiva il suo amore. L’idealità, dunque, ha la funzione di inserirsi nella relazione intersoggettiva come un terzo, il quale permette all’amore che circola tra i due di non esaurirsi in se stesso, ma di espandersi tanto quanto l’oggettività suggerisce: ossia, all’infinito¹⁷². Alla luce di questo discorso, Rosmini legge anche il problema della gelosia nella relazione di coppia: in questo caso, come se si trattasse appunto di bambini, uno dei due o entrambi i membri della coppia, non accettando che l’amore – fermo restando l’evidente peculiarità del *partner* – possa essere diretto anche in altro in virtù dell’idealità (poiché, se così non fosse, l’amore non sarebbe amore), diventano gelosi di questo stesso amore, poiché lo percepiscono come una privazione a se stessi¹⁷³. Pertanto, uscendo dall’esempio della gelosia, fintanto che l’amore del bambino ha per oggetto il mero reale, «di natura sua esaurisce tutte le proprie forze nel suo oggetto»¹⁷⁴. Diversamente, quando «l’amor del reale non manca, ma regolato dall’idea è l’amor sempre dell’idea realizzata, e però si riman libero, non risserrato, non cieco, non esclusivo»¹⁷⁵. La terzietà ideale, potremmo dire, salva la relazionalità intersoggettiva-reale.

Per la scoperta della dimensione ideale occorre attendere, tuttavia, la terza fase dello sviluppo del fanciullo. Infatti, è solo grazie alla nascita e alla pratica del linguaggio che è possibile formarsi concetti astratti ed esplorare il mondo ideale: ne segue che «deve finalmente spuntare quel momento»¹⁷⁶ – Rosmini non sa esattamente “quando” – nel quale il bambino non subisce più il fascino dell’altro, ma compie anche una sua

¹⁷² Cfr. *ivi*, n. 239 (Rosmini usa parole diverse, ma il cuore del suo ragionamento è quello presentato. Piuttosto, il lettore contemporaneo potrebbe trovare non strettamente necessarie alcune distinzioni rosminiane, che – talora – paiono appesantire eccessivamente la spontaneità e la semplicità – di cui lo stesso Rosmini tratta – che pur dovrebbero accompagnare l’atto d’amore).

¹⁷³ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁴ *Ivi*, n. 242.

¹⁷⁵ *Ivi*, n. 243.

¹⁷⁶ *Ivi*, n. 396.

stima (è con quest'atto, peraltro, che inizia ad emergere la dimensione elettiva della libertà): «egli si è formato una norma più elevata, colla quale giudica gli enti stessi e le loro azioni»¹⁷⁷. Ne consegue, in conclusione, che in un primo momento gli elementi dell'atto morale sono solo due: i due soggetti tra i quali intercorre l'azione. In un secondo e completo momento, invece, sono tre: i due soggetti tra cui intercorre l'azione, con la mediazione terza dell'oggettività ideale¹⁷⁸.

Parallela alla questione del linguaggio e alla nascita del concetto di legge, Rosmini avverte, però, che il migliore tra tutti gli strumenti possibili, con i quali aiutare e sostenere il respiro universale dell'amore, «si è quello di volgere fin dall'infanzia il corso del [...] cuore verso la prima sua origine, il Creatore»¹⁷⁹, poiché in quell'origine giace «implicito l'amore ordinato ad ogni cosa»¹⁸⁰. «Iddio è il nodo che stringe insieme l'universo, la ragione delle cose, il principio e il fine del tutto»¹⁸¹, così che «dando l'uomo a Dio tutti i suoi affetti non li toglie alle altre cose, perocché queste in Dio stesso si riscontrano»¹⁸². È interessante il modo con cui Rosmini introduce Dio nella sua argomentazione: egli afferma che siccome l'amore non può avvilupparsi in sé, allora l'etica del reciproco riconoscimento richiede una terzietà, che – in un certo senso – spezza la binarietà della relazione, per renderla triadica e aprirla in direzione univer-

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, n. 397: «Nel primo stadio gli elementi dell'atto morale sono due soli: 1° quegli, che opera il bene e il male; 2° e l'oggetto, verso cui il bene e il male viene operato. – Nel secondo stadio tutti e tre gli elementi della morale sono a pieno sviluppati e distinti: 1° vi è, chi opera il bene o il male; 2° vi è l'oggetto, verso cui si opera; 3° vi è finalmente la norma o regola, secondo la quale si opera. – Solamente in quest'ultimo caso la moralità s'è resa completa». Ecco tornare, in queste parole, l'essere morale nella sua dimensione pedagogica: il suo compimento non è nel mero legame reale-ideale, ma nel rapporto tra reali, mediati dall'ideale, come si sosteneva nel secondo capitolo.

¹⁷⁹ *Ivi*, n. 245.

¹⁸⁰ *Ivi*, n. 246.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

sale. Quando è Dio a compiere il suo ingresso, questo processo riceve il suo coronamento, e la soggettività matura più speditamente nella sua capacità di sorridere ad ogni alterità.

Nel mentre, l'ingresso del linguaggio non solo propizia l'avvento della nozione di legge e l'introduzione all'amore di Dio, bensì dischiude un *novum* qualitativo dal punto di vista relazionale. Grazie al linguaggio, e nell'esperienza del dialogo, il bambino «acquista un nuovo mezzo di comunicazione della sua colle anime da lui stimate e care. Gli si comunica una nuova luce: vede dentro a quelle anime: discopre in esse pensieri e volontà»¹⁸³. In altri termini, il linguaggio non diventa altro che la nuova forma, evoluta, del sorriso: adesso il bambino legge dentro (nel senso dell'*intus-legere*) l'interiorità degli altri, si addentra nei loro pensieri e nei loro desideri e, di conseguenza, raffina il suo comportamento, il quale – soprattutto non appena nasce questa esperienza linguistica – è interamente segnato dalla *credulità*, ossia dal desiderio di essere in perfetta unità di pensiero con l'altro, e dall'*ubbidienza*, ossia dal voler stare in ascolto dell'altro, conformando i propri desideri con i suoi¹⁸⁴: è la soggettività che chiede di «vivere in [altro], senza nulla pensare di sé. Anche questo è un atto eminentemente morale»¹⁸⁵. Questi sentimenti sono così radicati che la stessa esperienza dell'inganno e, più genericamente, del male è assolutamente posteriore, frutto di un'esperienza¹⁸⁶.

Rosmini, nel contemplare questi comportamenti – tutto sommato – ordinari, a tratti pare sorpreso, si sente seriamente pro-vocato: «questo bisogno di uniformità che

¹⁸³ *Ivi*, n. 284.

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁸⁵ *Ivi*, n. 367. Dove si aggiunge che questa tensione è tanto migliore quanto «più amorosamente [il bambino] viene trattato [...]. Questo spiega primieramente il perché l'ubbidienza del fanciullo non sia la medesima verso tutte le persone, ma anzi, somma per certe, e per altre quasi nulla: spiega perché egli mostri di sentire un gran rimorso quando disubbidisce, poniamo, alla madre, e piccolissimo o nullo quando ad altri; e perché la volontà della madre diventi la sua regola costante, e non così quella di altri».

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, n. 286: «L'idea di essere ingannato non può venire al fanciullo se non dall'esperienza; come pure dalla sola esperienza gli può venire l'idea che dall'aderire all'altrui volontà gl'incolga alcun male. Lo stesso concetto dell'errore o del male è posteriore a tutto ciò nella mente del fanciullo».

sentono tra loro le anime tosto che si conoscono, è veramente cosa profonda, misteriosa»¹⁸⁷; ed è proprio in virtù di questa «comunicazione misteriosa»¹⁸⁸, come si affermava in un altro luogo citato, che sulle labbra del bambino affiora il sorriso. Ma non basta, Rosmini sente l'esigenza di tornare sul termine *mistero* ancora in un paio di occasioni, e il motivo è sempre il medesimo:

«l'unione che vuole l'amore, l'immedesimazione a cui tende non può aver luogo, se non mediante conformità di opinioni, per la quale uniformità due menti sono unite in una sentenza, e conformità di voleri, per la quale due cuori sono uniti nel medesimo voto, hanno il medesimo bene, il medesimo male, godono insieme quello, soffrono insieme questo, si muovono con un passo solo a quello e si rimuovono pure con un medesimo passo da questo. Ripeto che qui ci covano dei misteri, nei quali non voglio io ora entrare, ma dico solo che il fatto sta così; me n'appello a tutti, perché non vi ha creatura umana, la quale non ami»¹⁸⁹.

La reciprocità interpersonale, così afferma Rosmini, racchiude un non piccolo – a giudicare dalla frequenza del termine – *mistero*. Dove *mistero*, come si spiega in *Degli studi dell'Autore*, ha un significato ben preciso¹⁹⁰: esso non esprime l'assurdo, ma qualcosa che oltrepassa l'intelligenza, qualcosa che supera la ragione, qualcosa di assolutamente inesauribile per la capacità umana. Tale è, per Rosmini, la reciprocità del riconoscimento tra madre e figlio e, più generalmente, la comunione e la consuetudine d'amore tra due persone. Ma, dicevamo, i luoghi dove il termine appare sono ancora un paio. Il primo è quello appena citato. Il secondo, invece, riguarda chi custodisce tale

¹⁸⁷ *Ivi*, n. 285.

¹⁸⁸ *Ivi*, n. 123, nota 2.

¹⁸⁹ *Ivi*, n. 285.

¹⁹⁰ IF, pp. 76-77: «si dice avervi mistero quando in una data proposizione v'ha qualche cosa che non s'intende, che non può intendersi da una ragion limitata. Non è già in quella proposizione non s'intendano molte cose, ma basta che ne resti una inintelligibile. [...] Così accade, che noi vediamo un fenomeno, un avvenimento, e che tuttavia non lo sappiamo spiegare perché ne ignoriamo la causa, il che è frequentissimo. [...] quando d'una data cosa, di cui conosce qualche parte, ne ignora qualche altra, e per quanto faccia non può venire a conoscerla, allora si dice che c'è un *mistero*».

mistero, ossia chi ne fa *l'esperienza*: da un lato, allora, il bambino, le cui «idee – afferma Rosmini, riferendosi al gesto con cui lui si abbandona nelle mani di chi li accudisce – valgono sempre più delle idee de' filosofi»¹⁹¹; dall'altro, con evidente maggiore coscienza, le madri: «voi sole siete le interpreti veritiere di quella prima parola infantile, che in forma di riso si espande sulle labbra, e negli occhi, e in tutto il volto di quel piccolo essere intelligente; voi sole ne intendete il mistero»¹⁹². Anche per questo, come si afferma più avanti, «l'amore e l'intelligenza donata da Dio alle madri è un fatto di natura sua propria, che meriterebbe d'essere approfondita dal filosofo»¹⁹³.

6.2. *L'unione sessuale*

Non solo nel reciproco scambio del sorriso, dunque, bensì più generalmente nell'esperienza dell'amicizia e nell'amore, Rosmini rinviene il ed è attirato dal medesimo mistero, come si afferma anche nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*:

«Noi non abbiamo esperienza, nell'ordine fisico della natura, che di sentimenti materiali, se pure non si voglia dire, che nell'amicizia e nell'amore, com'io sospetto, le anime stesse di sentono, le anime stesse esercitino scambievolmente una qualche loro misteriosa azione»¹⁹⁴.

Il passo, peraltro, andrebbe affiancato ad un altro, contenuto nella *Storia dell'amore*, nel quale si afferma che nell'amicizia accade

«quell'avvincolamento di affetti e di memorie, che fa l'uomo trovar nell'altro sé stesso, e per avventura un sé migliorato. Indi è ch'egli pare in questa scambievolezza di affetti, che amicizia si noma, che l'una anima congiungasi all'altra, e all'altra quasi si

¹⁹¹ *Ivi*, n. 366, nota 1.

¹⁹² *Ivi*, n. 123.

¹⁹³ *Ivi*, n. 371, nota 1.

¹⁹⁴ ASSM, n. 803.

continui, all'altra risponda; come per avventura a vicenda rispondono e chiaman le voci di due egregi cantori, o di due ben accordati stromenti in soave armonia egregiamente modulati; se non che egli è ben più facile a maneggiare due voci, che non due anime»¹⁹⁵.

Come si può notare, Rosmini usa un modo d'esprimersi assai vicino a quello adoperato nella *Teosofia* relativamente alle pagine dell'*inaltrarsi*, anche se – questa volta – quelle stesse espressioni sono pensate esplicitamente in chiave di reciprocità interpersonale. Si veda, ancora, un passaggio della *Filosofia del diritto*: nell'amicizia «le persone stesse vorrebbero l'una nell'altra trasfondersi e inabitare»¹⁹⁶. La terminologia impiegata («trovar nell'altro sé stesso», «un sé migliorato», «trasfondersi», «inabitare») richiama chiaramente il lessico triadico-trinitario dell'inoggettivazione e, sicuramente, ripercorrendo l'opera rosminiana, si potrebbero trovare ulteriori e numerose tracce di questo modo d'argomentare. Tuttavia, se volessimo cercare un luogo nel quale la logica dell'*inaltrarsi* viene dispiegata sistematicamente nella dinamica dell'interpersonalità, allora dovremmo certamente meditare – ed è quello che faremo – le pagine della *Filosofia del diritto* consacrate all'unione coniugale e sessuale. Pare che si possa rinvenire proprio qui, in effetti, quel *locus* nel quale Rosmini tenta di penetrare, più che può, il mistero della reciprocità interpersonale ritmata da quell'amore che coinvolge il corpo e l'anima¹⁹⁷.

¹⁹⁵ A. ROSMINI, *Storia dell'amore*, A. Valle – U. Muratore (a cura di), vol. 52 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2002, l. II, c. XVIII, § 2, p. 152.

¹⁹⁶ FD, v. 28, n. 47.

¹⁹⁷ Per gli obiettivi di questo lavoro, interamente concentrati sul rapporto tra ontologia e intersoggettività, non è nostro interesse mettere a tema, in generale, la realtà e il sacramento del matrimonio. Lo faremo solo nella misura in cui si manifesta necessario. Tra gli studi che hanno approfondito la questione, cfr. L. PRENNA, *Antropologia della coniugalità: corpo e sentimento*, Città Nuova, Roma 1980; A. AUTIERO, *Amore e coniugalità. Antropologia e teologia del matrimonio in Antonio Rosmini*, Marietti, Torino 1980; tra i lavori più recenti, si vedano i saggi raccolti in F. BELLELLI (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit.: con particolare riguardo al saggio di S.F. TADINI, *Eros e Agápe nella metafisica ontoprismatica di Rosmini*, pp. 309-332, soprattutto pp. 326-332. Per quanto riguarda la centralità della dimensione affettiva, cfr. F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit.

Come ha rilevato Antonio Autiero, è di non poco momento sottolineare che, all'interno del suo contesto storico, la riflessione rosminiana mostra una *stima della sessualità*¹⁹⁸ che ha notevoli tratti di originalità: «Rosmini non conosce l'analisi freudiana della dimensione sessuale della persona [...]. Tuttavia, la lucidità del suo modo di concepire la sessualità lascia costantemente sorpresi per quella concentrazione antropologica con cui essa si presenta»¹⁹⁹.

Rosmini si addentra nella sua analisi sull'unione sessuale nel libro III della *Filosofia del diritto*, dedicato al *Diritto sociale*. Qui, la seconda parte del *Diritto sociale-speciale* riguarda il *Diritto della società domestica*, il cui primo capitolo viene denominato: *Natura della società coniugale*. È a partire dall'articolo IV che troviamo le argomentazioni rosminiane che più ci interessano.

Anzitutto, Rosmini osserva che, per capire che cosa sia l'unione coniugale, occorre prima supporre «dinanzi a sé ogn'altra unione possibile fra persone umane»²⁰⁰, perché per concepire la dignità dell'unione coniugale bisogna «spingere col pensiero l'unione fra due persone di sesso diverso fin là, dov'ella può andare»²⁰¹. Con queste parole, Rosmini confessa, da un lato, l'«impresa»²⁰² che vuol tentare, e dall'altro, avverte che sfrutterà tutte le risorse del pensiero per dare voce al mistero racchiuso nel matrimonio. Così, dapprima egli ricorda che, grazie all'intuizione dell'essere ideale, si forma «una incipiente società divina fra tutti gli uomini»²⁰³, per la quale ogni essere reale tende ad unirsi agli altri. Successivamente, egli spiega come l'esercizio della moralità comporti un'unione sempre più piena con gli altri, la quale si sviluppa nel sentimento della stima reciproca e, quanto più gli amatori sono perfetti (come lo devono

¹⁹⁸ AUTIERO, *Amore e coniugalità*, cit., p. 133.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ FD, v. 28/A, n. 998.

²⁰¹ *Ivi*, n. 999.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ivi*, n. 1001.

essere i coniugi), tanto più essi formeranno una «fortissima funicella»²⁰⁴ che li tiene legati. In questo amore, «l'uno ama tutto ciò che c'è nell'altro»²⁰⁵, amandolo di un amore che – agostinianamente – è senza misura.

Da qui, Rosmini sviluppa ulteriormente varie tonalità dell'amore e della tensione unitiva insite nell'essere umano, soffermandosi anche sull'ingresso di Dio nelle sue vicende (più oltre, vedremo in quali termini se ne parla). Poi, egli comincia – nel secondo articolo – ad enumerare le molteplici diversità che possono manifestarsi all'interno della coppia. Tra queste, si sottolinea che la diversità dovuta ad una viziosità non rende semplice la relazione, la quale – tuttavia – può essere salvata nella misura in cui si vive l'*amore dell'amore*, cioè quella disposizione per la quale

«l'amatore può amare la persona difettosa nei suoi stessi difetti, può amarla coll'amore di compassione, di benevolenza, di beneficenza; e dico, negli stessi suoi difetti; perocché tale amore trova l'occasione di esercitarsi ne' difetti a cui egli compatisce, e desidera rimediare»²⁰⁶.

L'uno, dunque, può portare i pesi dell'altro (e viceversa). Ma la diversità, continua Rosmini, non sempre diventa un ostacolo. Al contrario, essa – in coerenza con la dottrina ontologica – è richiesta come condizione di possibilità dell'incontro. A volte, le diversità si armonizzano e si compongono tra loro²⁰⁷, ma – in diversi momenti – le pagine rosminiane invitano a tenersi lontano dalla tentazione dell'uniformità, la quale – in ultima analisi – è la tomba dell'incontro: solo nel con-venire delle differenze, infatti, si rende possibile l'unità²⁰⁸. O, meglio: è solo nella diversità che è possibile l'unità, ed è un'illusione credere che la differenza possa impedire la piena unione²⁰⁹.

²⁰⁴ *Ivi*, n. 1008.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ivi*, n. 1032.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, n. 1035.

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, n. 1038.

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, n. 1036.

Accanto a queste riflessioni, Rosmini si impegna ad illustrare anche lo sviluppo affettivo della persona. Stupiscono, per certi aspetti, i non isolati riferimenti, in queste pagine, all'orientamento omosessuale, considerato fin «genuin[o]»²¹⁰ nella sua forma originaria di amore ideale-platonico per una persona del medesimo sesso, ma «detestabile e infame»²¹¹ non appena questo amore passa nella forma dell'incontinenza, e dunque nella forma di una sessualità – a tutti gli effetti – esercitata. Si tratta, a ben vedere, di una posizione molto moderna. Nel mentre, Rosmini parla altresì dell'attrazione fisica tra sessi diversi, non senza soffermarsi sulla realtà del bacio, inteso come un altro di quei comportamenti umani che paiono racchiudere dei misteri²¹², fino a giungere – infine – alla realtà dell'unione sessuale, che Rosmini definisce «un atto dell'anima, che opera ne' corpi, e mediante i corpi; né già mediante delle parti, ad esclusione delle altre; conciossiaché vi concorre tutto intero l'anima»²¹³.

Nulla dell'umano è escluso nell'atto sessuale, il quale riflette – nelle parole di Tadini – «una realtà ontologica»²¹⁴. Di che cosa si tratta? Ecco le parole di Rosmini:

«non riuscirà grandemente difficile a concepire e ad ammettere che fra due corpi vivi al contatto avvenga una cotale comunicazione di vita, e l'uno senta l'anima stessa dell'altro; massime quando trattasi d'amanti, i quali l'un nell'altro vorrebbero trasfondersi. Sicché il passaggio e la comunione della vita in questo accostamento, viene ajutato, o più tosto prodotto dal consenso spontaneo delle volontà [...]»²¹⁵.

Il con-venire delle volontà nel reciproco desiderio di *inaltrarsi* reciprocamente, genera quella che Rosmini definiva una «persona sociale»²¹⁶, ossia una realtà terza che

²¹⁰ *Ivi*, n. 1046.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Cfr. *ivi*, n. 1051: «Qual mistero poi, qual comunicazione di vita nel bacio s'acchiuda [...]».

²¹³ *Ivi*, n. 1058.

²¹⁴ TADINI, *Eros e Agápe nella metafisica ontoprismatica di Rosmini*, p. 327.

²¹⁵ FD, v. 28/A, n. 1060.

²¹⁶ FD, v. 28, n. 34.

inerisce la stessa relazione che passa tra le due persone che hanno desiderato *inaltrarsi* l'una nell'altra (e viceversa): «Questo vincolo è formato da più persone cospiranti in un fine, e aventi la consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine. Le persone colle volontà così disposte sono associate insieme»²¹⁷. Nell'unione sessuale accade, però, che il reciproco unirsi dell'atto delle volontà è anche il reciproco unirsi delle corporeità:

«di questi avvicinamenti de' corpi il più intimo è certamente quello dell'accoppiamento sessuale; nel quale sembra che per un istante avvenga, che de' due sentimenti fondamentali degli individui se ne formi uno solo così, che il sentimento dell'uno sia sentimento dell'altro reciprocamente; il che non può esprimersi con più efficacia di quello che facciano le parole della divina Scrittura, le quali definiscono il matrimonio dicendo: "E saranno due in una sola carne" [Mt 19, 5]»²¹⁸.

L'uno e l'altro scoprono se stessi in quanto ognuno dei due è specchiato e restituito a se stesso nel e dall'altro. Essi sono perfettamente uno, ma essendo ciascuno se stesso nel con-segnarsi e nel con-cedersi reciprocamente l'uno all'altro. Si tratta della più perfetta unità, nella più perfetta distinzione:

«Una sola cosa rimane distinta in essi, la *persona*. Di due nature i coniugi giungono a formarne una; ma di due persone, non possono. Laonde al tempo stesso, che Iddio, definendo l'unione conjugale, disse, che i coniugi doveano essere una sola carne, disse ancora però che in quell'unica carne essi saranno due: ERUNT DUO. Vero è, che interviene in fra gli amanti, e però in fra' coniugi, anche una cotal comunicazione *personale*, in quanto che l'uno gode della personalità stessa dell'altro. Ma questa specie di trasfusione di persone, non le confonde insieme, né toglie il loro esser proprio ed inalienabile»²¹⁹.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ FD, v. 28/A, n. 1060.

²¹⁹ *Ivi*, nn. 1065-1066.

Rosmini specifica anche che con unità della carne si deve intendere «l'unità della vita»²²⁰, poiché lo stesso compenetrarsi dell'uno nell'altro e dell'altro nell'uno dice una «congiunzione vitale, e non materiale»²²¹. A ben vedere, con gli ultimi due passi citati, Rosmini usa la formulazione trinitaria del Concilio di Nicea, una *physis/ousia* nella distinzione delle persone, alla luce della quale rilegge anche *Mt* 19, 5, per tentare di spiegare e di illuminare il senso del mistero che l'unione sessuale è, nella sua dimensione di penetrante *koinonia*. Ci pare che, con queste riflessioni, egli recuperi – *de facto* – quanto a suo tempo abbiamo visto mancare, nella *Teosofia*, al livello del dispiegamento dell'*inaltrarsi* nella reciprocità interpersonale. Ora sì, quest'ultima è tutta trasfigurata nella *pericorese*, nella danza trinitaria.

Certo, potremmo domandarci che fine abbia fatto quella terzietà di cui Rosmini, in definitiva, già parla quando riflette sul reciproco riconoscimento tra il neonato e la madre, e che poi ritorna chiaramente anche nella *Filosofia del diritto*, intorno alla nozione di *persona sociale*. Le pagine sull'unione coniugale, in effetti, ritornano sulla questione e la mettono a tema, anche perché – come ormai abbiamo scritto in più di un'occasione – l'accadere dell'evento trinitario è inscindibile dall'esistenza *in Cristo*, per cui non è un caso che la trasfigurazione trinitaria dell'unione sessuale avvenga in quanto questa è mediata – certamente *in Cristo* – dalla dimensione sacramentale che il matrimonio ha. Procediamo, dunque, mostrando dapprima l'argomentazione di Rosmini spezzata dai nostri commenti, e poi citando il passo per intero.

Con uno stile simile a quello che nella *Teosofia* viene adoperato nell'inoggettivazione oggettivo-soggettiva (l'*inaltrarsi* in Dio), Rosmini ricorda che l'*essere reale* dal valore sommo e supremo è Dio: quindi, ogni qual volta gli essere reali tendono ad unirsi tra loro, essi anelano – almeno implicitamente – al reale *par excellence* che è Lui. Il problema, continua Rosmini, è che la natura e l'intelligenza non ci mettono in

²²⁰ *Ivi*, n. 1060.

²²¹ *Ibid.*

comunicazione immediata con Lui, per cui l'uomo può cogliere qualcosa dell'agire di Dio rispetto a noi, ma – certamente – se non prende Lui l'iniziativa, allora Egli resta totalmente inaccessibile all'uomo. Tuttavia, qualora fosse Lui stesso a rivelarsi, allora – dice Rosmini – l'uomo potrebbe «aderire realmente all'Essere infinito». In una parola, l'Infinito si rivela nel finito apposta perché intende coinvolgere il finito nella Sua vita, non per continuare a marcare una distanza incolmabile: per questo, Rosmini dice «aderire realmente» (che sottintende l'aiuto della grazia e, chiaramente, il coinvolgimento per partecipazione). Da qui, però, occorre meditare il fatto che, nel matrimonio, è propriamente il vincolo relazionale ciò che viene consacrato, per cui Dio – facendo il suo ingresso in questa relazione – divinizza non più l'uomo singolarmente, ma la relazione di reciprocità e, con essa, i due che l'hanno consacrata. E la divinizzazione, si badi bene, non dice – semplicemente – che Dio emana un po' del Suo amore dall'alto, ma – tutto sommato – senza coinvolgersi troppo. Al contrario, e ben più radicalmente, Rosmini afferma che «Dio stesso entra [come] terzo nella [...] società [coniugale]; divenendo Dio, il comun bene di Dio, e de' coniugi». Ecco la terzietà. Dio stesso, in questa relazione di reciprocità, assume il ruolo del terzo, accogliendo nel suo seno non solo una persona, bensì due: i coniugi ora «dimorano in un centro comune, nel vero luogo delle intelligenze». Il verbo *dimorare* è estremamente pregnante: i due abitano il cielo, essendo in terra. Ma Rosmini, come se ciò non fosse già abbastanza, dice anche qualcosa in più. Infatti, nel momento in cui Dio entra nella relazione, in quanto quella relazione d'amore è Lui stesso²²², Egli non dimora più solo nel cuore del singolo uomo,

²²² Tornano alla mente, in proposito, le parole del *De Trinitate* di Agostino: «Ista contextio satis aperteque declarat, eadem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eadem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus» (*De Trin.*, VIII, 12). In proposito, cfr. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008. In effetti, Rosmini rinforza questo suo ragionamento aiutandosi con l'Agostino commentatore del Vangelo di Giovanni: «Hac diligimus invicem, hac diligimus Deum. Neque enim vera dilectione diligeremus invicem, nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam seipsum, si diligit Deum. Nam si non diligit Deum, non diligit seipsum» (AGOSTINO D'IPPONA, *In Evangelium Ioannis*, tract. LXXXVII, 1); «*Fructus, inquit, spiritus*

non agisce più solo a partire dall'iniziativa della singola persona, bensì – nelle parole di Rosmini – «Dio diviene un bene pienamente comune e sociale». In altre parole, Dio informa la storia e le relazioni di cui essa è intessuta. Non sfugga, tra l'altro, la forza dell'avverbio *pienamente*: fintanto che Dio dimora nel singolo, Egli interviene negli eventi attraverso l'azione di quel singolo, ma appunto questa azione non è *pienamente comune e sociale*: è cosa ben diversa, infatti, affermare che Dio trasfigura o, ancora meglio, transustanzia la stessa relazione sociale, perché è proprio così – in quanto la relazionalità interpersonale è da Lui informata – che Egli diviene anche *pienamente sociale*.

Vediamo per intero, allora, il passo rosminiano:

«Or tutti questi dolci vincoli delle umane creature [...] più s'intorcono e si fortificano, quanto più l'adesione consenziente dell'anime a tutti gli *esseri reali* s'aumenta e procede meglio proporzionata al loro comparativo valore, rivelato dal paragonarli all'*ordine dell'essere* che l'anima intelligente contempla nell'idea. Conciossiaché a quest'adesione si riduce la virtù morale. Ma fra gli *esseri reali* ve n'ha un supremo, in rispetto al quale tutti gli altri s'annullano. Né la mera intelligenza, né la natura ci mette in immediata comunicazione con esso. L'intelligenza non ce l'addita che negativamente, come la causa necessaria, ma al tutto inaccessibile, dell'universo. Ma qualora egli stesso discendendo s'accosta all'uomo, e se gli dà percettibile, allora l'uomo può aderire realmente all'Essere infinito; Dio diviene un bene pienamente comune e sociale; nel cui godimento si unificano gli uomini che lo posseggono. Questo è il religioso legame, compimento de' precedenti, che dee avvincolare le due creature umane destinate a vivere unite di tutte le unioni possibili a formarsi fra esse, le quali ultimamente in una sola si fondano che dicesi coniugale. La religione soprannaturale adunque sublima oltre natura il matrimonio, stringendo i coniugi del vincolo massimo che è la carità, e divinizza la loro unione. Conciossiaché Dio stesso entra per essa terzo nella loro società; divenendo Dio il comun bene di Dio, e de' coniugi. [...] L'essere, la legge morale e] Iddio reso percepibile agli uomini, sono beni

caritas est, ac deinde cetera tamquam ex isto capite exorta et religata contextuit, quae sunt gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, castitas» (ibid.).

di prezzo infinito. Gli uomini che in comune li amano trovansi uniti coll'anime più che pe' semplici accidenti; le quali anime sì rispetto alla parte loro intellettiva, come rispetto alla parte loro volitiva, dimorano in un centro comune, nel vero luogo delle intelligenze»²²³.

Gli ultimi testi citati consentono di capire, così ci pare, fino a quale vertiginoso punto si è spinto Rosmini nel pensare l'interpersonalità. Davvero, come lui dice, siamo in presenza di un mistero che richiede l'«ontologica dottrina» per essere svolto o anche solo raccontato. In chiusura e per l'ultima volta, notiamo che Rosmini ritiene che serva l'ontologica dottrina, non solo la filosofica dottrina e non solo la teologica dottrina: una sola delle due sarebbe troppo poco. Ci vogliono entrambe: questa è la terzietà dell'ontologia trinitaria. Un'ontologia per la quale ognuno dei due vive non per sé, ma affinché l'altro sia: proprio così, entrambi perdono totalmente se stessi per ritrovarsi nell'altro, in quanto dall'altro restituiti a se stessi. Tuttavia, l'uno e l'altro possono specchiarsi e restituirsi reciprocamente l'uno all'altro – e restituirsi nuovi, migliorati (sono queste le parole di Rosmini) – soltanto perché ognuno, specchiandosi in Dio, restituisce Dio stesso all'altro. Così, quell'amore che prima andava dall'essere all'essere, ora – per partecipazione reale – procede da Dio e va Dio. E questa è la perfezione: *Dio in Dio*, affinché Egli sia tutto in tutti (cfr. *I Cor* 15, 28).

²²³ FD, v. 28/A, n. 1009.

BIBLIOGRAFIA

1. Testi di Antonio Rosmini

- *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. Evain (a cura di), vol. 24 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1981.

- *Antropologia soprannaturale*, U. Muratore (a cura di), voll. 39-40 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1983.

- *Aristotele esposto ed esaminato*, G. Messina (a cura di), vol. 18 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1995.

- *Del divino nella natura*, P.P. Ottonello (a cura di), vol. 20 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1991.

- *Del principio supremo della Metodica*, in ID., *Scritti pedagogici*, G. Picenardi (a cura di), Edizioni rosminiane, Stresa 2009.

- *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, L. Prenna (a cura di), vol. 31 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1994.

- *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, A. Valle (a cura di), vol. 56 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1998².

- *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, 13 voll., Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894.

- *Filosofia del diritto*, M. Nicoletti – F. Ghia (a cura di), voll. 27-28/A dell'ENC, Città Nuova, Roma 2013-2015.

- *Introduzione alla filosofia*, P.P. Ottonello (a cura di), vol. 2 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1979.

- *Introduzione al Vangelo secondo San Giovanni*, S.F. Tadini (a cura di), vol. 41 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2009.

- *La società e il suo fine*, in *Filosofia della Politica*, M. d'Addio (a cura di), vol. 33 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1997.

- *Lettere I: 2 giugno 1813 - 19 novembre 1816*, L. Malusa – S. Zanardi (a cura di), vol. 61 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2015.

- *Lettere II: 27 novembre 1816 - dicembre 1819*, L. Malusa – S. Zanardi (a cura di), vol. 62 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2016.
- *Logica*, V. Sala (a cura di), vol. 8 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1984.
- *Nuovo Saggio sull'origine dell'Idee*, G. Messina (a cura di), voll. 3-5 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2003-2004.
- *Principi della scienza morale*, U. Muratore (a cura di), vol. 23 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1990.
- *Psicologia*, V. Sala (a cura di), voll. 9-10/A dell'ENC, Città Nuova, Roma 1988-1989.
- *Saggio storico critico sulle Categorie*, P.P. Ottonello (a cura di), vol. 19 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1997.
- *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale*, U. Muratore (a cura di), vol. 23 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1990.
- *Storia dell'amore*, A. Valle – U. Muratore (a cura di), vol. 52 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2002.
- *Teodicea*, U. Muratore (a cura di), vol. 22 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1977.
- *Teosofia*, M.A. Raschini – P.P. Ottonello (a cura di), voll. 12-17 dell'ENC, Città Nuova, Roma 1998-2002.
- *Teosofia*, S.F. Tadini (a cura di), Bompiani, Milano 2011.
- *Trattato della coscienza morale*, U. Muratore – S.F. Tadini (a cura di), vol. 25 dell'ENC, Città Nuova, Roma 2012.

2. Biografie, indici e dizionari

- C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, 11 voll.: voll. 1-4, Marzorati, Milano 1967-1974; voll. 5-6, La Quercia, Genova 1981-1982; voll. 7-11, Edizioni rosminiane, Stresa 1989-2011.
- C. BERGAMASCHI (a cura di), *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2001.
- [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*, 2 voll., Arti grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959.

- G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini*, 8 voll.: voll. 1-4, Marzorati, Milano 1967-1974; vol. 5, La Quercia, Genova 1981; vol. 6, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1991; v. 7, Marzorati, Milano 1991; vol. 8, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1994.

3. Monografie, atti e raccolte miscellanee

- P. ADDANTE, *La centralità della persona in Antonio Rosmini. Filosofia Etica Politica Diritto*, Edizioni SPES, Milazzo 2000.

- A. AUTIERO, *Amore e coniugalità. Antropologia e teologia del matrimonio in Antonio Rosmini*, Marietti, Torino 1980.

- A. BAGGIO, *Fondati in alto. Analogia e rivelazione in Rosmini*, Aracne, Roma 2016.

- ID., *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2016.

- G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003.

- 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.

- ID. (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Firenze 2017.

- ID. (a cura di), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, «Divus Thomas», CXIV (2011), ESD, Bologna 2011.

- ID. – E. PILI (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016.

- M. BENNARDO, *Uno e trino. Il fondamento dell'antropologia nel pensiero teologico-filosofico di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2007.

- C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova 1982.

- A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein: fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013

- G. BESCHIN (a cura di), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini. Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze religiose in Trento, 5-7 dicembre 1988*, Morcelliana, Brescia 1991
- ID., *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1964.
- E. BERTI, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 1978.
- G. BONAFEDE, *Rosmini e la scolastica*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963.
- V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000.
- L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983.
- ID., *Politica e società in Antonio Rosmini*, A.V.E., Roma 1997.
- L. CATUOGNO, *Restaurare l'unità del sapere. L'istanza transdisciplinare negli scritti di Antonio Rosmini*, Tesi di dottorato discussa presso l'Istituto Universitario Sophia (FI) nel 2017.
- G. CANTILLO, *Persona e società tra etica e teodicea. Saggio su Rosmini*, Luciano Editore, Napoli 1999.
- M. CASOTTI, *La pedagogia di A. Rosmini e le sue basi filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1937.
- C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, il Mulino, Bologna 1992.
- M. CIOFFI, *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2012.
- P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.
- ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.
- M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000.
- F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003.

- P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi editore, Pavia 1999
- ID., *La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Aracne, Roma 2012.
- C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Napoli 2001.
- G. DI NAPOLI – R. BESSERO BELTI, *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 1972.
- M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008².
- ID., *In principio. Philosophia sive Theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- ID., *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001.
- F. FABBIANELLI, *Antropologia trascendentale e visione del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini, Milano 2000.
- G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- C.M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016.
- E. FUCHS – I. RADRIZZANTI (a cura di), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftlehre Fichtes*, Ars Una, Neuried 1996.
- S. GALVAN, *Non contraddizione e Terzo Escluso. Le regole della negazione nella logica classica intuizionistica e minimale*, Franco Angeli, Milano 1997.
- G. GIANNINI, *Esame della Quaranta proposizioni rosminiane*, Studio Editoriale di Cultura – Libreria Editoriale Sodalitas, Genova-Stresa 1985.
- G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del voûç*, Cafoscarina, Venezia 2006.
- P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998.
- G. GRANDIS, *Il Dramma dell'Uomo. Eros/Agape e Amore/Carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

- N. HATEM (a cura di), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Éditions de l'USJ, Beyrouth 2016.
- C. HOEVEL, *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- M. IVALDO, *Fichte*, La scuola, Brescia 2014.
- D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Editrice rosminiane, Stresa 1999.
- M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- ID., *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.
- R. LANFRANCHI, *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1983.
- R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà*, M. Ivaldo (a cura di), Guerini e Associati, Napoli 1996.
- L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., IPL, Milano 1986-1989.
- ID. – S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un "cantiere" per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013.
- T. MANFARDINI, *Essere e verità in Antonio Rosmini*, ESD, Bologna 1994².
- M. MANGANELLI, *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1983.
- M. MARIANELLI, *Ontologia della relazione. La "convenientia" in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.
- M.G. MASCIARELLI, *Il problema della società civile secondo A. Rosmini*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1990.
- A. MASULLO, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida Editori, Napoli 1986.
- ID., *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005.
- S. MAZZER, *"Lì amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
- K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1997.

- G. MESSINA, *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999.
- D. MORANDO, *La pedagogia di A. Rosmini*, La Scuola, Brescia 1948.
- U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997.
- S. MUSCOLINO, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Renzo e Rean Mazzoni Editori, Palermo 2003.
- R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- G. NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2004, pp. 69-82.
- P.P. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998.
- ID., *L'enciclopedia di Rosmini*, Marsilio, Venezia 2009².
- ID. (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olsckhi, Firenze 1998.
- P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- A. PASTORE, *Antonio Rosmini. Voce filosofica della santità*, Edizioni rosminiane, Stresa 2017.
- G. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini e l'Illuminismo*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1988.
- ID. (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1990.
- F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003.
- ID., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000².
- E. PILI, *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.
- P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997².
- L. PRENNA, *Antropologia della coniugalità: corpo e sentimento*, Città Nuova, Roma 1980.
- ID., *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.
- P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997.

- ID., *Rosmini postumo*, Edizioni rosminiane, Stresa 1999³.
- A. QUACQUARELLI, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1980.
- ID., *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991.
- G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma 2012.
- M.A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996.
- ID., *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999.
- ID., *Studi sulla «Teosofia»*, Marsilio, Venezia 2000⁴.
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano 2010²².
- R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011.
- R. ROSSI, *Hegel e Rosmini*, 2 voll., Edizioni rosminiane, Stresa 2015.
- D. SACCHI, *Evidenza e interpretazione. Argomento per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- J.Y. SAINZ, *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini. La teoría de la tridimensionalidad del ser como clave de lectura del ser de la sociedad*, Santos, Burgos 2000.
- B. SALMONA, *Il pensiero di Charles Secrétan*, 2 voll., Marzorati, Milano 1968-1971.
- M.F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963.
- ID., *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, 2 voll., Marzorati, Milano 1972.
- ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958.
- ID., *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999⁷.
- ID., *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico*, Marzorati, Milano 1972.
- ID., *Problemi di filosofia*, Perrella, Roma 1941.
- ID., *Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949.
- ID., *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano 1964.
- G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

- S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Romini*, Città Nuova, Roma 2004.
- ID., *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.
- A. STAGLIANÒ, *La "teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistemática - critica - interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988.
- S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- ID., *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997.
- G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- ID., *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, ETS, Pisa 2002.
- L. VETTORELLO, *L'«unum argumentum» di sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015.
- ID. (a cura di), *Ripensare una metafisica critica. Importanza e attualità degli argomenti ontologici*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- R.R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, New York 1992.

2.3. Saggi e articoli

- F. AMERINI, *Alessandro di Alessandria su natura e oggetto della metafisica*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 477-493.
- A. BAGGIO, «*L'origine ontologica di ogni etica*». Il "pensiero forte" di Antonio Rosmini, in I. POMA (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 127-136.
- S. BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, «Studi trentini di scienze storiche», 38 (1959), 3, pp. 258-278.

- ID., *La conoscenza amativa e la comunione con gli altri*, «Rivista rosminiana», 62 (1968), pp. 181-189.
- C. BERGAMASCHI, *Le persone fini concreti e centri ontologici dell'universo nel pensiero filosofico di A. Rosmini*, «Rivista rosminiana», 66 (1972), pp. 56-62.
- G. BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, «Rivista rosminiana», 69 (1975), pp. 43-75.
- M. BETTETINI – A. PERATONER, *Linee per uno studio delle fonti patristiche nelle opere di Rosmini*, «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), pp. 483-519.
- B. BRUNELLO, *La "forma morale" dell'essere di A. Rosmini – il principio di inoggettivazione*, in AA.VV., *Il mondo nella prospettiva cosmologica, assiologica e religiosa – Atti del XIV Convegno del Centro di Studi Filosofici, Gallarate 1959*, Morcelliana, Brescia 1959, pp. 136-142.
- G. CARLOTTI, *I. Dal «Discorso degli Studi dell'Autore»*, in A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, G. Carloti (a cura di), Giuseppe Principato, Messina-Roma 1925.
- L. CATUOGNO, *Klaus Hemmerle e Antonio Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria*, in C. Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Firenze 2015, pp. 325-337.
- C. CESA, *La première réception de Fichte et Schelling en Italie (1804-1862)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1 (1994), pp. 9-17.
- P. CODA, *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in E. SEVERINO – V. VITIELLO (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 211-226.
- ID., *«Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est». L'ontologia trinitaria nel Libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in C. Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Firenze 2015, pp. 105-141.
- ID., *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K.-H. Menke – A. Staglianò (a cura di), *Credere pensando, Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272.

- ID., *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino, Tommaso, Hegel*, «Lateranum», 66 (3/2000), pp. 509-528.

- ID., *Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in Bellelli – Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 35-58.

- F. CONIGLIARO, *Teologia trinitaria e comunità politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, «Synaxis», 15 (1/2007), pp. 45-87.

- F. DE GIORGI, *Il giovane Rosmini e la sua attenzione per la cultura tedesca e per Kant*, in M. Krienke (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit., pp. 111-126.

- M. DONÀ, *La Trinità, tra Teologia e Ontologia. Rosmini e l'intuizione di una fides ancilla rationis*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (a cura di), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 131-144.

- M. DOSSI, *Oggettività e alterità nel pensiero di Rosmini*, in Id. – M. Nicoletti (a cura di), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 127-141.

- ID., *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia trinitaria di Antonio Rosmini*, in A. Autiero – A. Genovese (a cura di), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto, 8-10 marzo 1999)*, EDB, Bologna 2001, pp. 119-141.

- G. DOTTO, *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Antenore, Padova 1973, pp. 135-150.

- C.M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), pp. 571-634.

- J.F. FRANCK, *La morale rosminiana fra autonomia ed eteronomia. Kant critico di se stesso*, in Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 343-358.

- G. GABBI, *La pedagogia di Antonio Rosmini*, in F. Bellelli – G. Gabbi (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni rosminiane, Stresa 2016, pp. 179-261.

- G. GIANNINI, *La comunicazione come "inoggettivazione" in Rosmini*, «Rivista rosminiana», 78 (1984), pp. 209-224.

- G. GOGGI, *Il «Timeo» nella interpretazione di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», C (1/2006), pp. 17-45.
- P. GOMARASCA, *Le fonti illuministiche francesi nel pensiero di Rosmini*, «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), pp. 521-569.
- M. IVALDO, *Fichte interprete del prologo giovanneo*, in C. Ciancio – G. Ferretti – G. Riconda (a cura di), «Annuario filosofico», v. 27, Mursia, Milano 2011, pp. 165-180.
- ID., *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in V. Parisi (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015, pp. 109-123.
- ID., *Rosmini e Fichte. Un confronto sull'Io*, in M. Vetö (a cura di), *Philosophie, théologie, littérature. Hommages à Xavier Tilliette*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 2011, pp. 215-228.
- M. KRIENKE, «*Ama gli esseri tutti*». *Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini*, «Rivista teologica di Lugano», 14 (2009), pp. 151-176.
- ID., *Christologie als Differenz-Denken. Die anthropologische Relevanz der philosophischen Christologie Rosminis*, in «Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura», 2 (2015), pp. 67-80.
- ID., *Essere e Dio in Rosmini*, «Aquinas», 55 (1-2/2012), pp. 197-219.
- ID., *Filosofia e teologia in Antonio Rosmini. Riflessioni sulla possibilità di una filosofia cristiana*, in «Filosofia e teologia», 27 (1/2013), pp. 54-69.
- ID., *Menschenwürde als notwendig anerkannte Freiheit bei Hegel und Rosmini. Wie kann «intersubjektive Allgemeinheit» gedacht werden?*, in V. Fiorillo – M. Kahlo (a cura di), *Wege zur Menschenwürde. Ein deutsch-italienischer Dialog in memoriam Mario A. Cattaneo*, mentis Verlag, Münster 2015, pp. 223-245.
- ID., *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in Id. (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 31-108.
- R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, «Archives de Philosophie» 25 (3-4), pp. 325-344.
- R. LAZZARINI, *Il punto critico della ontologia rosminiana: l'inoggettivazione*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio*

Rosmini (*Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955*), 2 voll., Sansoni, Firenze 1957, vol. II, pp. 827-859.

- R. LI VOLSI, *L'idea platonica del Bene nell'«Introduzione alla filosofia» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», CIX (1-2/2015), pp. 55-72.

- ID., *L'idea platonica del Bene nell'«Introduzione alla filosofia» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», CX (1-2/2016), pp. 61-78.

- ID., *L'iperuranio platonico nel «Del divino nella natura» di Rosmini*, in «Rivista rosminiana», C (3/2006), pp. 271-284.

- ID., *Sull'Uno e la Diade. La seconda ipotesi del Parmenide di Platone nel «Saggio storico-critico sulle categorie»*, in «Rivista rosminiana», (1/2005), pp. 41-71.

- G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati. Cristologia, ontologia trinitaria e metafisica della carità*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. I: *Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Milano 2000, pp. 509-552.

- ID., *Filosofia cristiana e teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, in «Lateranum» 55 (1989), pp. 369-392.

- ID., *Ipotesi e testi per una Theologia crucis rosminiana*, «Lateranum», 55 (1989), pp. 134-175.

- ID., *L'orizzonte sapienziale del pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855)*, «Rassegna di teologia», 1 (1997), pp. 5-35.

- ID., *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, in L. SARTORI – S. NASH-MARSHALL (a cura di), *Per una metafisica dell'amore*, I.S.E., Venezia 2005, pp. 129-150.

- L. LOSACCO, *Rosmini e Stein: «Einführung» e «inoggettivazione»*, «Rivista rosminiana», 84 (1990), pp. 353-367.

- L. MALUSA, *Sapere metafisico e sapere trinitario in Antonio Rosmini. Alcune riflessioni sulle proposizioni 25 e 26 del decreto "Post obitum"*, in AA.VV., *Metafisica e principio teologico*, Tilgher, Genova 1991, pp. 194-214.

- I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, in AA.VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, pp. 464-529.

- T. MANFerdINI, *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», LXXIII, I, 1979, pp. 1-24.

- P. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, in ID., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando, Roma 1972, pp. 119-174.
- S. MAZZER, *La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (1/2015), pp. 28-43.
- K.-H. MENKE, *Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alla ragione*, in ID. – A. STAGLIANÒ (a cura di), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-58.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», II, 1956, p. 81-95.
- U. MURATORE, *L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, in Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 173-192.
- B.G. MUSCHERÀ, *Oltre interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, in F. Bonicalzi – S. Facioni (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 211-226.
- G. NOCERINO, *Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini*, in M. Signore – G.L. Brena (a cura di), *Libertà e responsabilità del vivere*, Messaggero, Padova 2011, pp. 255-269.
- P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini*, in G. Picenardi (a cura di), *Felicità e cultura dell'anima*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012, pp. 83-128.
- ID., *Schematismo trascendentale. Etica e intersoggettività in Kant*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 305-371.
- ID., *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. Bellelli – G. Gabbi (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 123-177.
- F. PERCIVALE, *Rosmini e la Germania*, in Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 245-255.
- E. PILI, *Essere morale e intersoggettività nell'ontologia di Antonio Rosmini*, in F. Bellelli (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Firenze 2017, pp. 79-98.

- ID., *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2015), pp. 595-622.

- P. PRINI, *Rosmini e l'esperienza morale come svelamento e compimento dell'essere*, in U. Muratore (a cura di), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Edizioni rosminiane, Stresa 1994, pp. 237-242.

- A. QUACQUARELLI, *Le fonti patristiche delle Cinque Piaghe*, «Rivista rosminiana», 76 (1982), pp. 363-389.

- G. REALE, *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele in «Aristotele esposto ed esaminato» di Antonio Rosmini*, in U. Muratore (a cura di), *Rosmini e la domanda di Dio tra ragione e religione*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998, pp. 173-189.

- N. RICCI, *Cristo e la filosofia nel pensiero di Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura», 2 (2015), pp. 53-66.

- ID., *Ispirazione sapienziale e metafisicità dell'uomo. Differenza teologica e differenza ontologica nel pensiero metafisico di Rosmini*, in Bellelli – Pili, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 169-185.

- ID., *La filosofia come “ricamo a rilievo”. La prospettiva sapienziale e il filosofare in Antonio Rosmini*, in I. Malaguti (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problematiche attuali*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna 2000, pp. 35-46.

- ID., *La «prossimità» come fondamento delle relazioni umane nella filosofia morale di Antonio Rosmini*, in M. Dossi – F. Ghia (a cura di), *Diritto e diritti nelle «tre società» di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 111-125.

- ID., *Prossimità societaria. Il problema dell'origine della facoltà morale e i processi di inoggettivazione nel pensiero di Rosmini*, in Bellelli (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., pp. 361-387.

- F. RICKEN, *Libertà e legge. La critica di Rosmini alla filosofia morale di Kant*, in Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 329-342.

- B. SALMONA, *La Sacra Scrittura come fonte di Rosmini*, «Rivista rosminiana», XCI (3-4/1997), pp. 301-371.

- G.P. SOLIANI, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in Bellelli – Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 151-168.

- S. SPIRI, *La dialettica rosminiana e la dialettica hegeliana*, in Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, cit., pp. 401-424.

- ID., *L'inoggettivazione nella prospettiva psicologica, metafisica e religiosa di Rosmini*, in G. Picenardi (a cura di), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere. Atti del XXI Convegno Sacrense (21-22 settembre 2012)*, Edizioni rosminiane, Stresa 2013, pp. 51-62.

- ID., *La sapienza metafisica di Antonio Rosmini*, in U. Muratore (a cura di), *Antonio Rosmini: verità, ragione, fede. Attualità di un pensatore*, Edizioni rosminiane, Stresa 2009, pp. 161-195.

- A. STAGLIANÒ, *Teologia, fede e ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica*, in Id. – K.-H. Menke (a cura di), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 59-101.

- X. TILLIETTE, *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco*, in Muratore (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, cit., pp. 113-126.

- ID., *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in Menke – Staglianò (a cura di), *Credere pensando*, cit., pp. 237-250.

- S.F. TADINI, *Il recupero rosminiano dell'argomento ontologico*, in U. Muratore (a cura di), *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, cit., pp. 97-122.

- L. VEUTHEY, *Alessandro di Alessandria maestro dell'Università di Parigi e Ministro Generale dei frati minori*, in Id., *Opera Omnia*, 20 voll., Miscellanea francescana, Roma 2005, vol. 8.

- M. ZOPPI, *L'unum argumentum e il quaerere Deum anselmiani*, in L. Vettorello (a cura di), *Ripensare una metafisica critica*, cit., pp. 27-43.