SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XIII n. 2
2021

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XIII – 2021/2 (Luglio-Dicembre 2021)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Benedetto Gui, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé.

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio De Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philippe Hu *(Fu Jen Catholic University, Taiwan),* Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell *(Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma*), Francesco Tomatis *(Università degli Studi di Salerno),* Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak *(Pontificia Università Lateranense, Roma),* Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

Segreteria di redazione: Alessandro Clemenzia, Marco Martino (Segreteria Scientifica), Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale).
e.mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

Editore P.A.M.O.M. Via di Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

Tipografia Arti Grafiche La Moderna s.r.l.
Via Enrico Fermi, 13/17 – 00012 Guidonia Montecelio (RM)

Listino Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 /Abbonamento digitale € 17

Pagamento: A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, Via Pieve Torina, 55 – 00156 ROMA; oppure a mezzo bonifico bancario: BANCA UBI SCPA – Via F. di Savoia, 8 – 00196 Roma C/C intestato a: "P.A.M.O.M. – Città Nuova – via Pieve Torina, 55 – 00156 Roma"
IBAN: IT65003110325600000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2021* INDICE

EDITORIALE

169 Ontologia trinitaria e riforma del pensare
Piero Coda

SAGGI

175 Rosmini maestro e testimone della carità intellettuale
Umberto Muratore

189 Trinitarian Ontology and the Division of Being: a Rosminian Reflection
John Milbank

233 Identità 'come' differenza. Negazione "a-dialettica" nel Dio rosminiano.
Massimo Donà

249 Unità e totalità della filosofia. Le Prefazioni di Antonio Rosmini agli Opuscoli filosofici
Lorena Catuogno

261 L'essenza dell'anima umana nella teoresi rosminiana
Samuele Francesco Tadini

275 Antonio Rosmini e il Metodo italiano
Fulvio De Giorgi

289 Una filosofia dell'educazione per l'uomo. Attualità del progetto pedagogico rosminiano.
Paolo Bonafede

303 Oblio di sé e Persona. Nédoncelle interprete di Rosmini
Emanuele Pili

313 Il cristianesimo come società teocratica nella Filosofia del diritto di Rosmini
Alberto Baggio

327 Un'economia civile del libero mercato. Nuove prospettive sulla filosofia economica di Antonio Rosmini
Markus Krienke

343 L'estetica relazionale e trinitaria di Antonio Rosmini
Fernando Bellelli

EDITORIALE

Ontologia trinitaria e riforma del pensare

1. Il *Proemio* della *Veritatis gaudium* di Papa Francesco (2018) riveste singolare rilevanza nella stagione ecclesiale di «discernimento, purificazione e riforma» (cfr. *Eg*, n. 30) che stiamo vivendo. Perché il «cambiamento d'epoca», e non la semplice «epoca di cambiamenti», in cui ci troviamo esige «un rilancio degli studi ecclesiastici nel contesto della nuova tappa della missione della Chiesa» (*Vg*, n. 1). La posta in gioco impone *in primis* alla teologia, ma di concerto a tutte le altre discipline, la creativa assunzione della configurazione e dello stile d'esercizio dell'annuncio cristiano propiziati dal Vaticano II. La *Veritatis gaudium* si colloca in questo solco: perché uno dei principali contributi del Concilio – sottolinea Papa Francesco – «è stato quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente» (n. 2).

In questa cornice prende rilievo il riferimento all'allora beato J.H. Newman e al beato A. Rosmini. Del primo si rinvia a *The Idea of a University* del 1852, del secondo si citano alcuni passaggi dalle *Cinque piaghe della santa Chiesa*, di poco precedente per scrittura (1832-1833) e pubblicazione (1848). Una provvidenziale contemporaneità di due insigni uomini di pensiero che furono innanzi tutto straordinari uomini di Dio: insieme – si può ben dire – «profeti e dottori» (cfr. Vg, n. 3). E vien da chiedersi: quali, in particolare, la rilevanza e il significato del richiamo al pensiero di Rosmini? Qualche anno fa, con documentato rigore, F. De Giorgi ha risposto alla domanda: *Quale ri-generazione della Chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*, concludendo che «il Rosmini di Papa Francesco è soprattutto il Rosmini spirituale e pastorale, il Rosmini delle *Cinque piaghe*, il Rosmini della riforma della Chiesa e cioè, appunto, della ri-generazione della Chiesa, al soffio creativo dello Spirito»[1]. La *Veritatis gaudium* – successiva d'un paio d'anni – conferma tale interpretazione.

---

1 - In F. Belelli – E. Pili (Edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 205-219, qui p. 210.

D'altro canto, proprio quest'anno ricorre il ventesimo anniversario della *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, firmata dall'allora card. Joseph Ratzinger, con la quale si dichiarano «ormai superati» i motivi che destavano preoccupazione circa alcune teorie filosofiche e teologiche di Antonio Rosmini. Si è giunti così, dopo un cammino lungo e certo non facile, al riconoscimento del coraggioso e profetico itinerario esistenziale e intellettuale del grande Roveretano, luminoso esempio d'incontro tra ragione e fede, come riconosciuto da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* (n. 74). E anche per questo, negli ultimi vent'anni, sono rifioriti gli studi intorno al pensiero di Rosmini che hanno consentito una rinnovata intelligenza del suo contributo propriamente filosofico in quanto illuminato, nella specifica autonomia epistemica che gli è propria, dalla Rivelazione. Tanto che tra gli studiosi si parla dell'apertura di una fase nuova nella ricerca intorno all'originalità di questa grande opera di teoresi, senz'altro una delle più possenti e promettenti della modernità. Non perché siano mancati in passato autorevoli interpreti, ma perché il pensiero rosminiano – già lo sottolineava peraltro Michele Federico Sciacca – non si presta a quella parcellizzazione che, malgrado i diffusi richiami all'interdisciplinarità e persino alla transdisciplinarità, ancora regna in accademia. In effetti, è proprio nell'articolazione di unità e distinzione tra la filosofia, la teologia e le altre scienze che diventa possibile cogliere l'originalità e l'attualità della proposta rosminiana in tutta la sua portata anche nell'inedita e impegnativa stagione culturale e sociale che viviamo.

2. In effetti, nell'intenzionalità riformatrice che qualifica oggi il magistero di Papa Francesco è chiara e insistita la considerazione del valore strategico della formazione che dev'essere propiziata dal «laboratorio culturale» (cfr. *Vg,* n. 3) delle istituzioni accademiche. Il che da vicino richiama l'ispirazione che anima il progetto di Rosmini, nel quale, in una sorta di cammino ascendente che muove dalla fenomenologia storica dell'esser Chiesa che rischia di oscurare il suo *proprium* – quello, insegna il Vaticano II, d'essere Popolo di Dio in cui tutti godono della stessa dignità di figli di Dio –, si sale ne *Le cinque piaghe* a quel vertice che è appunto la *re-inventio* dell'educazione alla fede e alla sua intelligenza di tutt'intero il Popolo di Dio, in quanto essa fiorisce dal e nell'*ut unum sint* dei discepoli in Cristo e nella Trinità (cfr. Gv 17,21). Di qui la costatazione che lo Spirito Santo spinge verso una Chiesa non «altra» ma «diversa» – come afferma Papa Francesco riprendendo Yves Congar: che come tale solo può essere ri-generata e nutrita da una riforma della vita e del pensare credente chiamati ad attingere alla sorgente del Vangelo: anzi, a quell'«essere in-Cristo» – scrive Rosmini – che è la «formula più breve» dell'esistenza cristiana (*Teosofia*, n. 899).

«L'essenziale – scrive Papa Francesco – è ridare unità di contenuto, di prospettiva, di obiettivo alla scienza che viene impartita a partire dalla Parola di Dio e dal suo culmine in Cristo Gesù, Verbo di Dio fatto carne» (*Vg,* n. 4c). Anche solo rileggendo le pagine a ciò dedicate nel capitolo secondo de *Le cinque piaghe* ci si rende conto della centralità di quest'assunto. Si tratta, per Rosmini, di recuperare la qualità specifica di quella Sapienza che ha segnato l'epoca d'oro della Chiesa, quella consegnata dall'attestazione apostolica ai Padri dei primi secoli: il ricevere «*unità* dall'unità del principio» e cioè «dell'oggetto unico proposto a studi veramente cristiani» (*Delle cinque piaghe*, n. 45). Ove il deciso richiamo al «principio» e all'«oggetto unico» rimanda – nel lessico ontologico rosminiano di limpida e vigorosa impronta trinitaria – a quel Verbo di Dio fatto carne che nell'Eucaristia attua l'«inoggettivazione» della creatura nell'interiorità stessa della vita del Dio Uno e Trino (cfr. *Teosofia*, n. 899).

Per questo vanno promosse le dinamiche atte a far sì che i discepoli vengano «interiormente posseduti, dominati da quel sentimento del Verbo […] che, assorbendo tutta l'anima, la toglie al mondo transitorio, la fa vivere nell'eterno, e dalle magioni eterne appunto le insegna a rapire un fuoco che è atto di ardere la terra tutta» (*Delle cinque piaghe*, n. 34). Rosmini invita a una mistagogia della «scienza dell'arcano» (*ivi*, n. 42 nota 41), espressione che richiama la «disciplina dall'arcano» sognata, un secolo dopo, da Dietrich Bonhoeffer nelle lettere dal carcere pubblicate in *Widerstand und Ergebung*. Ecco la vera portata del richiamo unitario al principio (l'*arché* del prologo di Giovanni) nella formazione cristiana. Rosmini auspica in tal modo il ritorno "aggiornato" a quella figura del pensare in cui «tutte le scienze venivano spontaneamente a subordinarsi a lei (la Parola di Dio), e a ricever da lei l'unità, prestando ella servigio ed omaggio a Cristo, e disponendo gli animi e le menti a meglio sentire la bellezza e la preziosità della sapienza evangelica» (*ivi*, n. 44).

3. Papa Francesco sottolinea, seguendo questa logica, che Rosmini auspica il ristabilimento dei «quattro pilastri su cui essa [la formazione] saldamente poggiava nei primi secoli dell'era cristiana: "l'unicità di scienza, la comunicazione di santità, la consuetudine di vita, la scambievolezza di amore" […]. Solo così diventa possibile superare la «nefasta separazione tra teoria e pratica», perché nell'unità tra scienza e santità «consiste propriamente la genuina indole della dottrina destinata a salvare il mondo», il cui «ammaestramento [nei tempi antichi] non finiva in una breve lezione giornaliera, ma consisteva in una continua conversazione che avevano i discepoli co' maestri» (Eg 4c).

Se «l'unità del principio» guarda allo statuto epistemico e al declinarsi del pensiero credente nelle diverse espressioni disciplinari, il riferimento ai «quattro pila-

stri» ne esplicita la metodica. Intendendo per *méthodos*, in senso etimologico, il cammino insieme (*sýn-odos*) nella via che è verità e vita (cfr. Gv 14,6). La quale metodica, proprio da «l'unicità della scienza» *di* Cristo – nel senso oggettivo ma insieme e prima soggettivo del termine – descrive «il primo principio e tutto il fondamento del metodo che usavasi ne' primi secoli: scienza e santità unite strettissimamente, e l'una nascente dall'altra» (*ivi*, n. 41), nella pratica della «consuetudine di vita» e della «scambievolezza di amore». Indirizzo di metodo decisivo: perché «solo grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini» (*ivi*, n. 27), ma soprattutto perché è nel *locus* descritto dall'amore vicendevole a tutti aperto – come descritto da sant'Agostino nel libro VIII del *De Trinitate* –, che si fa sperimentabile *in statu viae* quella certa sostanziale conoscenza e fruizione del *Deus Trinitas in Christo* che è anticipo realistico del destino ultimo del vivere e del pensare.

4. Da ultimo si può annotare un fatto che al momento della promulgazione della *Veritatis gaudium* non veniva così in rilievo: il programma di riforma proposto da Papa Francesco investe *in toto* quella grande "scuola" di vita e pensiero che la Chiesa è ed è chiamata sempre più e sempre meglio a diventare. Oggi, con l'avvio del grande processo sinodale che investe le Chiese locali e la Chiesa universale, si mostra necessaria come il pane l'esperienza intelligente e responsabile di «camminare insieme con stile sinodale, come Popolo di Dio... questa la base solida e indispensabile di tutto: la scuola del Popolo di Dio» (*Discorso a Loppiano*, 10 maggio 2018). Colpisce che già Rosmini parli di «scuola del popolo cristiano», definendone lo specifico ambito ecclesiologico di comprensione (*Delle cinque piaghe*, n. 24) e spiegando come, al principio, sia stata «la divina Scrittura, e con essa tutta la tela immensa della religione di Cristo», a servire «insieme di scuola al popolo e al clero» (*ivi*, n. 35 nota 22). E questo perché «l'unanimità perfetta di sentimenti e di affetti è quasi condizione che mette Cristo al culto che rendono a lui i cristiani, acciocché esso culto gli sia accettevole, ed egli si trovi nel mezzo di loro […]. Tanto è sollecito Cristo dell'unità de' suoi! […] per la quale unità la plebe cristiana di ogni condizione, raccolta a' piè degli altari del Salvatore, non forma più che una persona» (*ivi*, n. 15). Nell'ontologia trinitaria performativa e riformatrice che fonda e illumina la missione del Popolo di Dio, è questo per Rosmini il volto che la Chiesa ha da offrire alla storia degli uomini: Corpo vivo e *pléroma* pellegrinante e diaconale del Cristo crocifisso e risorto che, innalzato da terra, tutti attira a sé (cfr. Gv 12,32).

5. Il presente fascicolo di "Sophia", avvalendosi del prezioso apporto di competenti e riconosciuti studiosi, costituisce un valido contributo all'approfondimento e all'ulteriore sviluppo delle prospettive di riforma del pensare, a tutti i livelli, che la

performance spirituale e intellettuale di questo gigante dell'esperienza e dell'intelligenza della fede ci offre. Dall'illustrazione della "missione intellettuale" con passione e assoluta dedizione assunta da Rosmini, presentata al vivo, con sapienza d'amore, da un maestro come Umberto Muratore, alla ricostruzione del primo, ma già sicuro profilarsi dell'intuizione rosminiana per una ricostruzione enciclopedica del sapere scaturente dalle «viscere della Rivelazione», proposta con finezza da un giovane e rigorosa ricercatrice come Lorena Catuogno; dal vasto e stimolante affresco – di cui non possiamo non essergli sinceramente grati – offerto da un pensatore di calibro di John Millbank in programmatico dialogo con il progetto dell'ontologia trinitaria, all'affondo – come sempre speculativamente denso e decisamente ispiratore – di Massimo Donà; dall'acuta e rivelatrice disanima di Samuele Francesco Tadini sull'originale teoresi rosminiana dell'anima, alla prospettiva antropologico-relazionale del Roveretano nella sua acuminata *akmé,* letta in dialogo con il personalismo di Maurice Nédoncelle, proposta da Emanuele Pili; dall'importante e orientatrice messa in rilievo dell'organico rapporto tra Rosmini e il "Metodo italiano" di un esperto di vasta conoscenza e acuta visione come Fulvio de Giorgio, al puntuale disegno dell'attualità del progetto pedagogico rosminiano fatto da un brillante e promettente giovane come Paolo Bonafede; sino ai ben mirati colpi di sonda nell'apporto offerto da Rosmini alla filosofia del diritto, all'economia civile e all'estetica, prodotti con specifica competenza, rispettivamente, da Alberto Baggio, Markus Krienke, Fernando Belelli. Insomma: un fascicolo tutto da leggere e grazie a cui continuare, con rinnovata convinzione e inediti frutti, il dialogo sulle vie del pensare *in sinu Trinitatis* tracciate con fede, carità e speranza da un Autore che oggi, forse più di sempre, riscopriamo prezioso e imperdibile compagno di viaggio.

PIERO CODA
Direttore della Rivista «Sophia»
piero.coda@sophiauniversity.org

SAGGI

Rosmini maestro e testimone della carità intellettuale

di Umberto Muratore

Rosmini receives confirmation from a Pope that his mission consists in bringing men to religion through reason. He calls this mission intellectual charity*. He chooses philosophical thought as a starting point and writes about a hundred works that cover practically the entire encyclopedia of knowledge. The purpose of his research and reflections is to demonstrate that science does not go against faith, but seeks faith to complete itself. Thus natural wisdom can come to become supernatural wisdom. Today he, for the Catholic Church, in addition to being a teacher of thought is also a witness of the truths he taught.*

Keywords: Rosmini - Intellectual Charity - Persuasion Principle - Christian Wisdom - Ontology

La carità e le sue tre forme

Rosmini, sulle orme di Agostino e di Tommaso, quando pensa alla *carità*, la vede nel suo significato più ampio, secondo il quale *Dio è carità*[1], cioè amore, bene universale e disinteressato che viene dall'alto e di cui nutrirsi e nutrire gli altri. L'uomo, che è ad immagine e somiglianza di Dio, desidera usare questo bene di origine divina, sforzandosi di imitare nella sua finitudine la condotta di Dio.

Dio, inoltre, è uno nella sua essenza, ma trino nelle persone. Di conseguenza, anche la carità dell'uomo, in analogia con la Trinità, pur rimanendo una nella sua essenza, si esprime in una triplice forma che viene incontro ai tre bisogni principali dell'umanità. Infatti, esiste un bene che giova al corpo dell'uomo (dargli da mangiare, prendersi cura di lui nella malattia, alleviare la sua indigenza di beni terreni), e abbiamo la *carità temporale* o corporale o materiale (prima forma elementare di beneficenza, effettuabile da ogni persona di qualsiasi ceto o cultura). Poi abbiamo una forma più elevata, la *carità intellettuale*, che consiste nel fare il bene all'intelletto ed alla ragione dell'uomo, possibile solo al ceto intellettuale di qualsiasi ordine e grado. Infine la *carità spirituale*, che mira a nutrire la parte eterna dell'uomo, il suo spirito che ha la promessa della risurrezione e della beatitudine.

Della prima carità sono mezzi eccellenti l'elemosina e gli ospedali; della seconda le scuole di ogni ordine e grado, i libri, le arti belle, la scienza; della terza i luoghi di culto e di assistenza spirituale, la distribuzione dei sacramenti, la predicazione, la lettura spirituale e la meditazione.

Come Dio rimane sempre uno nella triplicità delle persone, così anche la carità ha un unico fine ultimo, che è quello spirituale, attinente alla salvezza dell'anima. E come ciascuna persona della Trinità contiene a suo modo le altre due, così ogni forma della carità contiene le altre due a suo modo. Ad esempio, si cerca di fare il bene corporale usando l'intelligenza e il desiderio che faccia bene all'anima del beneficiato; si distribuisce il bene intellettuale in modo che giovi anche alla vita materiale e spirituale di chi lo fruisce, si danno i beni spirituali rendendo cosciente chi li riceve e sperando che rechino sollievo anche sul piano materiale. L'unione e la dinamicità di queste tre forme, per Rosmini, raggiunge il suo apice e la sua piena visibilità nell'esercizio sacerdotale della cura delle anime, servizio che egli chiama *carità pastorale*.

1 - 1Gv 4,8.

La missione intellettuale

Dopo che Rosmini, già adolescente, prese la decisione di dedicare tutta la vita al servizio o carità di Dio e del prossimo come sacerdote, gli rimaneva ancora da chiarire in quale ambito principale della carità dovesse attuare il proprio desiderio di fare il bene. E da come muove i primi passi (proposito di non perdere nessun attimo di tempo e di distribuire tutte le sue sostanze ai bisognosi), si può prevedere che, una volta individuata la sua vocazione personale, non si sarebbe accontentato semplicemente di *fare il bene*, ma di *far bene il bene*, cioè di farlo al meglio delle sue potenzialità. All'inizio si mosse in modo tumultuoso, contando soprattutto sulla propria fantasia creatrice e cogliendo qualsiasi occasione di bene gli capitasse sotto mano. Ma capì presto di aver sbagliato metodo: non era egli che doveva prendere l'iniziativa, ma doveva farsela indicare da Dio. Così decise di chiarirsi le idee nella solitudine del Calvario di Domodossola. E fu nel silenzio e nella preghiera di questo luogo che gli giunsero due segni del volere divino: egli doveva accudire alla nascita di un nuovo istituto religioso di perfezione, ed alla divulgazione e difesa della dottrina cristiana: carità spirituale da una parte, ma fortemente intrisa di carità intellettuale.

Però lo lasciava perplesso il timore di ripetere l'errore precedente, cioè di precedere più che seguire la volontà di Dio nei suoi riguardi. Doveva assicurarsi che queste indicazioni venissero veramente dalla volontà di Dio, e non dallo zelo immoderato dei falsi profeti, i quali corrono davanti a Dio, presumendo di avere un mandato che Dio non ha loro dato.

Per esserne sicuro, si portò a Roma, dal papa Pio VIII, e gli parlò dei due sentieri intrapresi. Pio VIII approvò ambedue i progetti. Ma ciò che Rosmini non dimenticherà mai, fu la vivacità con cui il papa si fermò sul suo desiderio di usare come carità del prossimo l'arma della penna. Ancora negli ultimi anni di vita Rosmini racconterà quella memorabile udienza, durante la quale Pio VIII uscì con queste parole:

> «È volontà di Dio che voi vi occupiate nello scrivere libri: tale è la vostra vocazione. La Chiesa al presente ha gran bisogno di scrittori: dico, di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggidì altro mezzo che quello di prenderli colla ragione, e per mezzo di questa condurli alla religione. Tenetevi certo, che voi potrete recare un vantaggio assai maggiore al prossimo occupandovi nello scrivere, che non esercitando qualunque altra opera del sacro ministero»[2].

2 - A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, (2), Città Nuova, Roma 1979, n. 11, pp. 30-31.

Un sapere finalizzato alla carità

Non sarebbe stata dunque la carità pastorale, alla quale pure si sentiva portato, il compito principale del sacerdote Rosmini, ma la carità intellettuale: offrire libri al prossimo, dove la ragione facesse da veicolo alla religione e smontasse i sofismi costruiti da chi voleva separare la scienza dalla religione. Egli dunque, pur amico, socio e sostenitore di tanti santi sociali che fiorirono al suo tempo, si sarebbe specializzato nel coltivare le dinamiche del pensiero.

Una volta individuata la strada a lui assegnata, fu sua cura percorrerla sino in fondo, in tutte le dimensioni, perché, come abbiamo detto, per lui il bene andava fatto al meglio, con generosità. Egli sentiva che il Signore lo chiamava ai gradi più alti del sapere. Scrisse dunque decine di opere, sui settori più disparati, lasciando ai posteri, come san Tommaso e sant'Agostino, una specie di *summa totius christianitatis.* Forse fu uno degli ultimi europei, dopo Leibniz, ad offrirci un pensiero enciclopedico vasto e organico, prima che i pensatori si ritagliassero un ambito determinato di ricerca.

Una peculiarità del suo scrivere è che egli non esplorava gli abissi e le cime del pensiero per la sola gioia del conoscere, né per farsi un nome tra i grandi pensatori, né per sentirsi superiore agli altri. Per lui, il motore principale che lo portava a pensare e scrivere era cantare la gloria e la bontà di Dio davanti al prossimo, riamare pubblicamente l'amore ricevuto da Dio in modo che risuonasse nelle menti e nei cuori dei lettori. La ricerca intellettuale dunque subordinata alla carità, studio della verità che si fa carità al prossimo. Gli stessi libri, come era successo a Tommaso ed Agostino, non nascevano tanto secondo un piano logico prestabilito, ma secondo l'urgenza del momento che le circostanze gli ponevano davanti. Era anche carità, nello scrivere, la premura che il lettore capisse. Da qui il continuo ripetere le stesse cose in altra forma, per agevolare chi leggeva ad acquisire i contenuti meglio e senza annoiarsi, lo spezzare continuamente il discorso in parti, sezioni, capitoli, titoletti, paragrafi numerati. Egli non scriveva per esibirsi davanti al prossimo, ma per servire il prossimo.

Lui stesso a volte sente il bisogno di ricordare ai lettori che è la carità del prossimo a spingerlo e dirigerlo nella assidua e faticosa ricerca scientifica. Ad esempio, a conclusione generale della *Psicologia*, il cui quinto e ultimo libro prendeva in esame lo stato lacunoso della medicina del tempo ed avanzava alcune proposte di ricerca tese a purificarla dal materialismo, Rosmini immagina che qualcuno possa biasimarlo con queste parole: «Convengono ad un sacerdote gli studi laicali? Come perdersi in scienze così aliene dalle sacre dottrine? Come scendere ad investigazioni sì basse e palustri inverso alle vette altissime dei monti santi?». Nella risposta che Rosmini dà, spiega che chiedere la riforma dell'arte medica, così preziosa nel salvare vite umane, «non dee parere indecoroso né maraviglioso a chi sa, il

cristiano sacerdozio essere istituito ad alleggerire all'umanità tutti i mali, procurarle, accrescerle tutti i beni». A chi poi continuasse a stupirsi e scandalizzarsi che egli dedichi tanto tempo allo studio della medicina, risponde:

> «Niente ci importerebbe sapere di medicina, non vorremmo consacrarle alcuna parte del breve nostro tempo, se non fosse stato uno, che avesse pronunciata questa parola: "amatevi l'un l'altro" […] Niuna meraviglia che dopo quella solenne ed efficace parola i sacerdoti cattolici scrivano anche di medicina: quella parola fece fare agli uomini troppe altre cose maggiori»[3].

La filosofia come base per la ricerca

Come fondamento generale della sua ricerca, Rosmini scelse la filosofia, perché questa scienza cerca le ragioni ultime del sapere, quindi prepara il terreno dal quale poi nascono i vari rami del sapere. Alcune sue opere lo annunciano esplicitamente nel titolo *Introduzione alla filosofia, Rinnovamento della filosofia in Italia, Filosofia della politica, Filosofia del diritto, Sistema filosofico, Teosofia.* Altre lo suggeriscono indirettamente: *Principi della scienza morale*, *Compendio di etica, Logica, Saggio sulle categorie e la dialettica, Aristotele esposto ed esaminato.* Di tutte le discipline da lui indagate, a lui interessava coglierle e trattarle dal punto di vista dei *principi*, cioè con l'occhio filosofico della ragione. Ed è forse questa una delle qualità per cui i suoi scritti rimangono vivi e fecondi ancora oggi: sono le applicazioni dei principi che subiscono l'usura del tempo, ma i principi sono sempre gli stessi.

Una volta individuato nella filosofia il quartiere generale da cui partire ed in cui rientrare nelle esplorazioni dei vari campi del pensiero, rimanevano altre scelte da compiere, scelte lasciate alla sua capacità di cogliere i segni dei tempi. Il filosofo infatti, a suo parere, deve sempre partire dal contesto in cui si trova, cioè dalle domande che urgono tra i suoi contemporanei.

Ora, la impressionante erudizione acquisita già nei primissimi anni (in questo simile a Leopardi), lo portò alla convinzione che la filosofia dei suoi tempi stesse prendendo una piega pericolosa. Da qualche secolo si andava profilando un pensiero che si scostava dalla tradizione cristiana, pensiero attratto dalla seduzione che esercitava la conoscenza di questo mondo e delle facoltà umane in esso impegnate. In particolare, correnti alla moda, come il sensismo e l'empirismo prima, l'idealismo dopo, avevano aperto sentieri che non promettevano nulla di buono. Si profilava già un *sentiero di morte*, che avrebbe condotto come esito finale al nichilismo. Di più, corrotta la filosofia, che come regina dava i principi alle altre scienze,

3 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (10/A), Città Nuova, Roma 1989, n. 2229, pp. 218-219.

nelle varie discipline del sapere, a cominciare dalla morale, si introducevano idee che guastavano il cuore oltre la mente, con grandi danni nei comportamenti morali individuali e sociali. Nella *Prefazione* al *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, che è la prima grande opera con la quale Rosmini entra nell'agone filosofico, egli si scusa di dover trattare questioni astratte e lontane dalle abituali necessità quotidiane, per il fatto che «quando i mali sono profondi, conviene cercarne profondamente le radici». E che questi mali fossero profondi, lo deduce dal fatto che l'errore «si è insinuato assai dentro ed ha viaggiato, per così dire, nelle immense regioni degli animi, è salito alla mente, si è cangiato in una malizia appensata e fredda», sino a «negare e bestemmiare l'essenza stessa della verità»[4]. E, una volta perduta la fiducia nella verità, la pluralità delle scienze, avendo persa la verità che le teneva unite offrendo loro un terreno comune, si trasforma in un relativismo disordinato.

Risalire alle radici del male per Rosmini significava recuperare la dignità e l'autorevolezza della verità, meglio della sua *essenza*. Tutto il *Nuovo Saggio* è dedicato a questo recupero, è un dialogo serrato con gli scrittori di ogni epoca al fine di dimostrare che la verità *esiste*, è *oggettiva per essenza* e non si lascia contaminare da alcuna forma di *soggettivismo*, malattia, quest'ultima, comune sia al sensismo che all'idealismo.

Lettura intelligente dei segni dei tempi

La lettura dei segni dei tempi suggeriva anche a Rosmini di cambiare il metodo. I teologi ed i filosofi cristiani che l'avevano preceduto erano soliti comporre i loro trattati partendo dal discorso su Dio e la creazione per poi scendere gradualmente a trattare, degli angeli, dell'uomo con i suoi vizi e virtù, della natura, dei novissimi. La teologia inglobava la filosofia e, alla moda di Tommaso, la realtà creaturale veniva spiegata come un *exitus* (uscita) da Dio per poi attuare un *reditus* (ritorno) a Dio. Anche il catechismo come prima domanda chiedeva: *Chi è Dio?*

Con la filosofia moderna la sensibilità era cambiata. I trattati si concentravano prevalentemente sull'uomo e sulle sue facoltà (*Saggio sull'intelletto umano* di Locke, *Trattato sulla natura umana* di Hume, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, *Critica della ragion pura* di Kant, ecc.) per poi eventualmente risalire alle questioni circa l'esistenza e la natura di Dio e il valore da dare alla religione. Rosmini credette opportuno, per non correre il rischio di venire scartato in partenza dalla cultura del tempo (rischio in cui incorrevano i teologi, relegati ormai ai margi-

4 - A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (3), Città Nuova, Roma 2003, n. 6, pp. 96-97.

ni del pensiero moderno), di iniziare anch'egli dalle riflessioni sull'uomo, proponendosi di dedicare alla teologia vera e propria un secondo momento. Egli così si sentiva legittimato ad essere preso in considerazione anche dalla cultura laica, perché accettava la sfida sul loro campo. Ecco perché spiega, soprattutto ai cattolici: «La scuola teologica partì […] dalla meditazione di Dio: io partii semplicemente dalla meditazione dell'uomo, e mi trovai nondimeno pervenuto alle conclusioni medesime»[5]. Era anche questo un modo di esercitare la carità intellettuale con intelligenza. Non cambiavano le verità cristiane della tradizione, cambiava l'ordine con cui esporle. In coerenza con tale principio, la maggior parte dei suoi trattati sono dedicati all'uomo e alle sue facoltà: *Antropologia* (naturale e soprannaturale), *Scienza morale, Psicologia*, *Logica*, ecc. Anche quando sentirà il dovere di comporre un nuovo catechismo, si scosterà dal metodo tradizionale: lo intitolerà *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. La prima lezione sarà intitolata *Dell'Uomo*, e la prima domanda da porre al catechizzando non sarà *Chi è Dio?* Ma *Chi siete voi?* (allora si usava dare del voi)[6]. In questo cambiamento di metodo non vi era la viltà di chi cede alla moda, ma l'impulso missionario di chi va a cercare il prossimo dove si trova, per portargli il bene ricevuto da Dio. Come scrive Rosmini ad un professore di filosofia nel Collegio di Novara: «GIi uomini conviene andare a prenderli lontani, perché sono andati lontani»[7].

Un altro cambiamento, dettato dalla convenienza della carità intellettuale, gli veniva suggerito circa il modo di esporre i risultati delle sue ricerche. In seno alla Chiesa si continuava a scrivere ed a predicare privilegiando l'uso scolastico del *principio di autorità*, cioè dell'*ipse dixit*, della sentenza definitiva in forma dogmatica. Ora i tempi erano cambiati. La cultura, sotto l'impulso dell'illuminismo, aveva raggiunto ceti sociali più estesi; sempre più gente imparava a leggere e scrivere, e non si accontentava più dell'autorità del maestro, voleva capire le ragioni intrinseche dell'affermazione. In altre parole, si passava dai tempi in cui era lecito, per mancanza di conoscenze proprie, pensare con la testa degli altri (giurare *in verbo magistri*), a tempi in cui bisognava rendere ragione delle proprie affermazioni. Il tempo consigliava dunque di sostituire al principio di autorità l'uso del *principio di persuasione*, un principio che richiedeva maggiore pazienza e più responsabilità personale, ma più efficace nel seminare la verità. In coerenza con tale principio,

5 - A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di G. Messina, (7), Città Nuova, Roma 2008, n. 472, p. 185.

6 - A. Rosmini, *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, in Id., *Catechetica*, a cura di E. Menestrina, (46), Città Nuova, Roma 2018, p. 211.

7 - A. Rosmini, *Epistolario completo*, 13 voll., G. Pane, Casale Monferrato 1887-1894, vol. IV (1889), p. 265, lettera n. 1659.

anche nell'eloquenza ecclesiastica Rosmini suggeriva di non confidare tanto sulle forme auliche e sull'emozionalità dell'espressione, ma sulla semplice forza della verità.

Ancora un accorgimento, che Rosmini prendeva dai padri e dottori della Chiesa. Lo stile inaugurato da san Tommaso, pur concedendo tanto alla ragione e all'intelletto, lasciava poco spazio al cuore, al sentimento. In un tempo come il suo, di emergente romanticismo, questo stile appariva arido, nutriva senza scaldare. Bisognava dunque nella pagina scritta, pur rispettando tutte le esigenze della logica, lasciar vibrare il cuore, perché la vita è essenzialmente sentimento. Oltre che pensare in grande, lo scrittore doveva mostrare che sapeva amare in grande.

Con tali accorgimenti, e sempre con l'occhio filosofico, gli studi di Rosmini si estesero a tante parti dello scibile. Vibrava in lui un certo desiderio di abbracciare tutto il sapere, per correggere le ferite apportate dalla modernità, ma anche per recuperare i territori perduti dalla religione lungo la storia. Avrebbe tanto desiderato avere accanto, tra i fratelli nella fede, *uomini dotti*, all'altezza del compito affidato loro, capaci di pensare ed amare in grande, uniti come in un nido, dove il maestro forma nei discepoli altri uomini grandi. Eppure gli capitava spesso di doversi misurare con uomini *semidotti*, che erano pericolosi, perché coprivano le loro lacune intellettuali con lo spirito di corpo, ed il loro zelo immoderato verso la scuola di riferimento finiva col dividere e lacerare la madre Chiesa più che servirla. La sua carità lo costringeva a rispondere ad avversari per partito preso, oppure impari ai problemi messi sul tavolo. Egli si sottoponeva a tale compito ingrato non tanto per difendere il suo prestigio, quanto per evitare che il pubblico non addentro a questioni difficili potesse scandalizzarsi di lui ed essere prevenuto circa la correttezza e l'onestà del suo servizio intellettuale. E della presenza di questi avversari si consolava, al pensiero che forse lo ostacolavano mossi anch'essi dallo stesso suo amore alla Chiesa, quindi di fronte a Dio che premia le intenzioni sarebbero stati scusati. In realtà, la distanza che ci separa da Rosmini ci permette di opinare che le incomprensioni e le condanne subite da lui in vita e dopo morto in parte erano suscitate dalla malizia e dalle passioni del tempo, ma in parte sono dovute al fatto che la sua mente era presbite: come i profeti, vedeva lontano, dove tanti altri non erano in grado ancora di vedere, e quindi gli remavano contro.

La fedeltà alla verità quale principio di tutto l'uomo spirituale

Un tratto peculiare della sua insonne ricerca era la visione che egli aveva della verità. Per lui l'uomo nasce con la visione della verità, che inizia con la visione intellettuale dell'essere. L'essere portatore di questa visione rende l'uomo a immagine di Dio e gli conferisce una dignità superiore a tutte le creature terrene. Tuttavia

avere la visione della verità non equivale ad avere la visione di Dio, perché qui l'essere è dato all'intelletto come idea-verità, mentre Dio oltre che idea è persona reale. Però l'essere visto come idea o oggetto mentale, mostra delle qualità che somigliano più a Dio che alle creature: è, come spiega in un libro rimasto incompiuto, *il divino nella natura*.

Se dunque quest'essere ideale viene da Dio, e le conoscenze che si acquistano con l'esperienza e la riflessione sono un'attuazione della verità iniziale, allora ogni verità ha qualcosa di religioso, parla in qualche modo di Dio. E chi segue fedelmente il dettato della verità ha già iniziato un percorso religioso. In un appunto del 1827, Rosmini lascia scritto: «Il principio di tutto l'uomo spirituale è l'amore della verità»[8].

La verità ha funzione di luce che indica il giusto cammino alla ragione dell'uomo. Questa luce, proprio per la sua natura, è aperta a tutto l'essere reale, sia esso finito o infinito, quindi è anche *capax Dei*. Ma alla creatura umana è dato sperimentare solo il reale finito. Per avere il sentimento di Dio bisogna che sia Dio stesso a lasciarsi in qualche modo percepire. Ora questo è successo lungo la storia con la rivelazione, ed ora la luce naturale della verità si arricchisce di un'altra luce, quella della fede. Verrà poi il tempo, nell'aldilà, in cui all'uomo sarà data un'altra luce, quella della gloria. E dal momento che Cristo è venuto per darci tutta la verità, allora la Chiesa diventa madre legittima di ogni verità. Di conseguenza la Chiesa, dovunque incontra una verità, la accoglie nel suo seno e la protegge come sua figlia.

Da questi concetti, che sono contenuti nella tradizione cattolica, Rosmini si sente autorizzato a raccogliere ogni verità che scopre, anche al di fuori della Chiesa. Questa convinzione gli dà un animo aperto, teso a individuare ogni verità vista dall'uomo come fosse un seme del Verbo, da raccogliere, ospitare, incoraggiare. Il mondo è pieno di questi semi di bene che spuntano da ogni parte. L'attitudine a coglierli e coltivarli trasforma il cristiano in un *figlio della benedizione*, cioè in un benefattore dell'umanità. In questo senso, Rosmini, pur rifiutando l'eclettismo e l'irenismo, è convinto che, se si possiede un sincero amore per la verità, si possono conciliare scienza e fede, religione e cultura laica, passato e presente. Nella verità si può costruire quella carità o unione universale tanto raccomandata da Cristo. Chi si dedica alla ricerca della verità non può sfociare che nella carità o unione dei cuori. Lo spirito aperto ad ogni verità è quello che fa di Rosmini un genuino spirito liberale ed un conciliatore.

8 - Archivio Storico dell'Istituto della Carità (ASIC), Stresa: A2, 65 \.B1-3.

La luce della verità approda al fuoco della carità

Si evince anche che, da sola, la filosofia, col suo lume naturale, non può attingere alla pienezza della verità. Essa diventa utile per spianare il terreno e accompagnare l'uomo fin sulla soglia di verità più alte, che tuttavia non la sconfessano, anzi la completano e perfezionano. Ma per varcare questa soglia serve la verità che viene dalla fede o adesione alla rivelazione. Questo passaggio, pur suggerito e sollecitato dalla ragione, dev'essere compiuto, nell'adulto, dalla volontà libera e consapevole. Esso permetterà all'intelletto di vedere cose nuove, alla volontà di amare i nuovi beni veduti dall'intelletto, al cuore di estinguere la radicale inquietudine esistenziale e potersi finalmente acquietare in Dio. Si passa dall'itinerario *verso Cristo*, all'itinerario *in Cristo*, un pellegrinaggio temporaneo dove tutti i beni terreni sono visti nella prospettiva dell'eterno, tutti i beni ed i mali contingenti quali mezzi di acquisto della beatitudine eterna.

Per dare ai suoi figli e amici spirituali questa prospettiva egli, in un capitolo delle Regole Comuni, intitolato *Dello spirito d'intelligenza*, li esorta a «camminare nel lume» cioè a leggere le circostanze «col lume della ragione e della fede», ed a «riposarsi in Dio»[9].

La religione della grazia che completa la natura era per Rosmini il bene più prezioso che il pensiero moderno rischiava di obliare. Infatti, nel tentativo di rendere tutto a portata della ragione umana, la cultura moderna finiva coll'identificare il sentimento religioso con un sentimento umano, naturale, quasi un istinto non cancellabile ma facente parte della natura dell'uomo. Ridotta così, la religione veniva spogliata del soprannaturale, pur riconoscendo ad essa un valore sociale. Erano i tempi in cui gli Stati sopprimevano i conventi dediti alla contemplazione, perché ritenuti socialmente inutili. I tempi in cui la pietà popolare, pur utile a mantenere la pace sociale, veniva bollata come superstizione e oscurantismo.

Anche su questo campo Rosmini si è mostrato maestro e testimone di carità intellettuale. Incoraggiò chiunque ricorreva a lui a prendere consapevolezza dei valori della sua fede. Spronava figli e amici spirituali a compiere gli esercizi di pietà (meditazione, preghiera, eucaristia) coinvolgendo non solo il sentimento, ma anche l'intelligenza e gli affetti di ordine superiore, così che a comunicare con Dio fosse l'individuo nella sua integrità. Scrisse opere di carattere teologico religioso e spirituale intese a valorizzare i beni della grazia, dei dogmi, della liturgia, della preghiera. Come san Tommaso anch'egli confessò di avere ricevuto nella preghiera e nella meditazione più lumi filosofici di quanti ne avesse ricavati dallo studio. So-

9 - A. Rosmini, *Regole Comuni dell'Istituto della Carità*, Tipografia Bertolotti, Bellinzona 1883, nn.14-16, pp. 291-293.

stenne la fede di quanti ricorrevano a lui con lettere e con ritiri spirituali. Il suo intimo sentire religioso si esprimeva soprattutto nella celebrazione dell'eucaristia e nella recita del breviario.

Nella terza parte dell'*Introduzione alla filosofia*, intitolata *Dell'idea della sapienza*, Rosmini traccia un itinerario ideale del sapiente, che inizia dal timore di Dio e sfocia nel dono della sapienza, il cui modello è il Cristo. In questo viaggio la verità naturale finisce col congiungersi alla verità soprannaturale e l'amore naturale soggettivo approda all'amore soprannaturale oggettivo e universale, col quale «si amano gli uomini, non perché abbiano in sé Cristo, ma perché, non avendolo ancora, lo possono avere»[10]; il desiderio poi che tutti gli uomini possano incontrare Cristo, giustifica l'apostolicità e la missionarietà dei suoi discepoli. Per Rosmini, dunque, «in questa *carità* esercitata nella *verità* consiste veramente l'opera della *sapienza cristiana*», sapienza alla quale «tutti vi sono chiamati»[11].

La *Teosofia* quale frutto maturo della carità intellettuale

L'istinto di perfettibilità (fare il bene al meglio delle proprie possibilità), che ha sempre accompagnato Rosmini, lo condusse, nell'ultimo decennio di vita, a porre mano ad un lavoro che aveva iniziato da giovane, interrompendolo poi per consapevolezza di non esserne ancora pronto. Ora, nell'età matura, quel desiderio era tornato, e con esso la voglia di mettersi all'opera. Si trattava di una scienza poderosa, che gli antichi chiamavano *metafisica*, e che egli divide in *ontologia*, *teologia razionale* e *cosmologia*. Riuscirà solo a svolgere la prima parte, senza neppure completarla. Ma il suo procedere mediante il metodo logico del *circolo solido* (trattare ogni parte in prospettiva del tutto) ci offre spunti fecondi anche sulle altre due parti. Egli dà a questo lavoro il titolo generale di *Teosofia*, o *sapienza di Dio*, perché si propone di mostrare, pur rimanendo rigorosamente entro il campo razionale, che tutti gli enti in definitiva dipendono da Dio, il finito dall'infinito, il contingente dall'eterno, il reale finito dal reale infinito, e Dio apparirà alla ragione «suprema causa e ultimo fine delle cose»[12]. Conoscere per quanto gli è possibile il mondo come l'ha voluto e ordinato l'intelligenza divina, dà all'uomo la possibilità di partecipare della sapienza di Dio.

Rosmini intende per *ontologia* «la teoria dell'ente [finito e infinito, contingente e assoluto] nella sua possibilità»[13], cioè in tutti i modi in cui può essere pensato

10 - A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 106, p. 185.

11 - *Ibid.*, n. 104, p. 183.

12 - A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, n. 3, p. 247.

13 - *Ibid.*, n. 41, p. 277.

l'essere ideale. Da questo angolo di prospettiva egli inizia e porta avanti una esplorazione speculativa che lo immerge nel grande mare dell'essere e lo conduce a scalare le montagne e ad immergersi negli abissi del pensiero. Passa al setaccio l'unità della natura dell'essere e la trinità delle sue forme (ideale, reale, morale), i rapporti reciproci delle sue forme, le categorie che scendono dalle forme dell'essere, l'analogia che corre tra le forme dell'essere (impersonali) e la trinità delle persone divine. Ne risulta la descrizione di un mondo organico, formato da una catena ontologica in cui ogni entità (idea) si riallaccia ordinatamente alle altre entità, ogni ente (reale) è in relazione con altri enti, ogni frammento (reale finito) richiama e rispecchia a suo modo il tutto (reale infinito).

Man mano che procede, Rosmini non si sottrae ad alcun problema annoso della storia del pensiero. Lo ricostruisce storicamente, ne mette in evidenza le storture, ne cerca la soluzione. In questa ricerca di quasi tremila pagine anche la rivelazione ha il suo ruolo, non nel senso che si intromette dall'esterno nel discorso filosofico, ma nel senso che suggerisce alla ragione, quasi prevenendola e facilitandola, il cammino verso cui dirigersi. Come scrive Rosmini, alla fine del viaggio apparirà «che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio»[14]. Soprattutto indispensabile viene alla filosofia il mistero della Trinità, alla notizia della cui esistenza la ragione giunge con un procedimento indiretto, cioè mostrando l'assurdità del contrario: «qualora si negasse quella trinità, ne verrebbero da tutte la parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata ai suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime»[15].

Il bene intellettuale che Rosmini ci dà nella *Teosofia* non è pane per tutti, ma per i campioni del pensiero, per i filosofi di razza, capaci di unire in sé acutezza d'ingegno, amore eccezionale per la verità, purezza d'intenzione. L'autore ne è cosciente. La scrive con consapevolezza dei limiti inerenti alla filosofia (essa è solo capace di sollevare qualche lembo dell'immenso mistero dell'essere), ma anche con *ardire filosofico*. E non ne fa una dottrina esoterica, riservata alla ristretta cerchia dei discepoli – come a suo tempo Pitagora, Platone, Aristotele – ma la offre al pubblico, perché l'uomo d'oggi, in possesso della rivelazione, con l'aiuto della grazia che irrobustisce l'intelletto, è in grado di esplorare misteri un tempo non accessibili ai comuni mortali.

E tuttavia, già all'inizio della *Teosofia*, Rosmini ci tiene a ribadire che la conoscenza intellettuale, pur donando all'uomo il gusto dolce della conoscenza, non lo sazia, perché «l'uomo non aspira a puramente conoscere: vuole amare ciò che

14 - *Ibid.*, n 196, p. 371.

15 - *Ibid.*, n.194, p. 369.

conosce»[16], cioè a completare la verità nella carità o bene posseduto. Da qui una delle definizioni più belle dell'uomo, che ci fa capire come per Rosmini il bisogno di Dio costituisca per ogni creatura intelligente una specie di istinto razionale e morale, un'attrazione gravitazionale, che la muove e guida durante tutta l'esistenza: «si può convenientemente definire l'uomo "una potenza, l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscimento amativo"»[17]. Il *conoscimento amativo* è la visione della verità che trova il suo compimento nell'atto della volontà, quando quest'ultima aderisce all'amore di Dio riamando in sé e negli altri l'amore che viene da Dio.

UMBERTO MURATORE
Direttore del Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa
direttore.centro@rosmini.it

16 - *Ibid.*, n. 35, p. 269.
17 - *Ibid.*, n. 34, p. 269.

Trinitarian ontology and the division of being: a rosminianan reflection

di John Milbank

Rosmini articulated a Trinitarian ontology for which being, thought and ethical reciprocally contain each other in terms of a 'grammatical' propositionality. Since this order exists even in God it provides a solution to the problem of how being, though not a genus, can be divided. However Rosmini also provided a Scotist solution to this problem in terms of being as an abstract essence. The second solution is inconsistent with the first and should be rejected along with kindred purely phenomenological and semi-ontologist readings. The first, Trinitarian solution itself only works if it is modified in terms of analogy, paradox and a radically neo-Chalecedonian Christology.

Keywords: Ideology - Theosophy - Being - Grammar - Plotinus - Containment - Category - Paradox

1. Introduction

On the 1st July 2001, the decree *Post Obitum* of the 14th December 1887, condemning 40 propositions of the works of the Nineteenth Century Italian priest, Antonio Rosmini, was finally rescinded. Just six years later, under Pope Benedict XVI, he was beatified, on the 18th November 2007. Fast-tracked, one might say, from dubiety if not disgrace, to exaltation and increased future influence. At last, since that date, Catholic philosophers and theologians have felt fully free to reconsider his enormous literary output, and above all his nearly 3,000 page-long posthumous work *Teosofia,* which articulated a fully-fledged Trinitarian metaphysics or ontology, framed in terms of the outworking of reason, yet also in the light of revelation and the operation of faith.[1]

Antonio Rosmini-Serbati was born on the 24th March 1797 at Rovereto in the Trentino region, within what was then the Austrian Tyrol. He is accordingly sometimes known as 'Il Roveretino' in Italian commentaries on his work. By the time he died at the early age of 58 in 1855, he had not only achieved one of the most impressive metaphysical syntheses of the Nineteenth Century, but had also founded a religious order, the Rosminians or the *Societas a caritate nuncupata,* and made significant interventions in both ecclesiastical and political affairs.[2] Much admired by the great unifier of Italy, Giuseppe Mazzini, he was a moderate constitutional liberal who also opposed the Josephinist doctrine which sought to subordinate the Church to state purposes within the Habsburg lands.

Despite his constant public activity, he maintained a saintly life, based on the dual principle that he would focus on his own contemplative self-sanctification, unless called to outer charitable works by a clear sign from God, but that once so

1 - Antonio Rosmini, *Teosofia,* ed. Samuele Francisco Tadini (Milan: Bompiani, 2011); *Theosophy, Volume I: The Problem of Ontology: Being as One,* trans. Denis Cleary and Terence Watson (Durham: Rosmini House, 2007); *Theosophy, Volume II: Trine Being,* ed. Antonio Belsito IC (New York: Rosmini Publications, 2017). The available English translation is only half complete: it breaks off at the end of Section IV of the Third Book, paragraph 1169. Nonetheless, it includes most of the most crucial bits of the work from the point of view of Trinitarian Ontology. References to the work in both the English and the Italian original are to paragraph numbers given in brackets in the body of the text. For an introduction to Rosmini's Trintiarian thought, see Piero Coda and Massimo Donà, 'Antonio Rosmini: La Trinità come Profezia partorita dalle Viscere delle Rivelazione' in *Pensare la Trinità: filosofia europea e orizzonte trinitario* (Rome: Città Nuova, 2013), 70-85; Piero Coda, 'Antonio Rosmini e l'Ontologia Trinitaria. Un Incontro, un'ipotesa interpretativa, tre piste di ricerca', in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, ed. Fernando-Bellelli and Emanuele Pili (Rome: Edizioni CNx, 2016), 39-58. My elucidations and ponderings in this essay are indebted to these previous commentaries, to others later cited and in general to ongoing theoretical discussions with David Bentley Hart.

2 - The Rosminians today have their main English college and centre at Ratcliffe-on-the-Wreake, just off the Fosse Way in Leicestershire, not far south of where I live.

called he must suspend his own private concerns, whatever the inconvenience. His order was also founded on this basis, which drove him several times into his own social involvements. Eventually, we will see how this tension between the 'containing self' and the self that is unconditionally 'contained' by external demands, is articulated in Rosmini's Trinitarian thought.

As to his thought in general, it was subject to a remarkable number of influences which inspired Rosmini towards shaping something distinctively eclectic and original. He knew ancient philosophy well and made intensive studies of both Augustine and Aquinas, in particular the latter's *De Veritate.* More generally, he had evidently been instructed in currents of neo-scholasticism from Cajetan onwards that freely blended the Thomist and Scotist legacies. This accounts for the sprawlingly complex technicality and redundant detail of Rosmini's *opus,* which, rather like Henry James's later novels, often seems to offer us a nuance too far, amongst otherwise irreplaceably unique insights.

Yet he was additionally steeped in Italian Renaissance literature and acquaintance with the thought of Ficino led him to a crucial awareness of the historical importance of Plotinus. And he was equally familiar with the modern British thought of Locke, Hume and Reid, besides, and more crucially, the elaboration of Lockean insights by the French 'ideologists' like Destutt de Tracy. This empirical dimension was balanced by a considerable commitment to the rationalist legacy of Descartes, Malebranche and Leibniz.

All these currents rendered him extremely wary of Kant, and he was familiar with and sympathetic to F.H. Jacobi's metacritical critique of the latter and its extension into a critique also of Hegel. The *Teosofia* is, in part, a long reckoning with Hegel's thought, besides that of Schelling and Fichte. Insofar as Rosmini concludes that the proper response to German idealism (which he regards as being at once perverse and yet of epochal and unavoidable cultural import, 167, 241)[3] is the articulation of a more realist Trinitarian ontology, this book can well be compared with Sergei Bulgakov's *Tragedy of Philosophy.* Indeed, as we shall see, Rosmini's offers something similar to Bulgakov's grammatical paradigm for Trinitarian *vestigia.*[4]

Rosmini's philosophy soon came under suspicion, mainly because it was regarded as too 'ontologist', after Nicolas Malebranche, meaning that he was

3 - In particular, Rosmini says that the German idealists 'proposed the [ontological] problem in the most explicit form', and 'thus obtained a place of honour in the science of knowledge which will never be taken from them' (241). On the nature of the 'ontological problem', see section 3 below.

4 - See John Milbank, 'Foreword' to Sergij Bulgakov, *The Tragedy of Philosophy,* trans. Stephen Churchyard (New York: Angelico, 2020), i-xix.

thought to say that we have direct insight into the divine mind, and that all our thinking literally coincides with part of the thinking of God. I shall ultimately argue that while this charge is clearly false, that nonetheless the more dubious semi-ontologist aspect of Rosmini's thinking is linked to the more Scotistic dimension of his thought, which I shall further argue tends to dilute his Trinitarian ontology. Once this has been rendered more consistent with a more Thomistic account of analogy and participation, Rosmini's full originality and radical promise can more effectively emerge.

2. Ideology and Theosophy

Rosmini's thought was triply divided between ideology, theosophy and ethics, including political theory. As he realised, this roughly corresponds to the ancient stoic division of understanding into logic, physics and ethics, which Augustine, in the *Civitas Dei* (XI.25), as Rosmini was aware, interpreted to be of Trinitarian significance (38, 732-41). In this context, it is important to see how for him the practical dimension is not just secondary or applicatory (as it might be for a certain version of scholasticism), but rather tends to complete his overall metaphysical reflection.

Rosmini's charge against the idealists was that they had failed to begin with logic and epistemology on their own account, as in the British and French traditions (245-63, 312). To this degree then, he seems to require an *a prioristic* preface to metaphysics, imbued with elements of both rationalism and empiricism (25-7). To the possible problems with this assumption, we will return. But his complaint against Hegel was that an over-hasty failure to sufficiently look at the circumstances of our access to reality only via our own ideas ('ideology') leads him into curiously paradoxical errors. Strangely enough, it would seem, Rosmini accused the great Swabian of being too 'sensualist' a thinker (19-20). This is because Hegel denied that anything is, at the outset, unmediated, and nothing, at the outset, is certain even in its own degree and its own proper place. Thus, for him, there is only, to begin with, the flux of sensory impressions, which reflection is supposed to show are nonetheless false. And yet, Rosmini pointed out, in what is in effect a deconstructive move (in effect aware of how readily Hegel could turn into Marx)[5], the entire Hegelian edifice is to be built upon a supposed sifting of these inherently shifting sands. The very claim to comprehend the infinite is for this reason really an illicit projection of finite fluidity that can only be absolutized by the force

5 - 'The materialism of Hegelian philosophy is clearly shown from the fact that for him matter is only a moment of the idea, so that the idea itself changes into matter' (826.n. 68).

of negation, involving the further error of treating nothing as something, in violation (Rosmini thinks) of the law of non-contradiction.

As an alternative however, Rosmini did not cleave to the Kantian version of finitism, but to something much more within a hybrid Cartesian-Lockean legacy. In this respect, one can compare him to Maine de Biran in France (also much indebted to the ideologists) and endorse the great Catholic philosopher Augusto del Noce's argument that there is an alternative, southern European version of the modern turn to the subject that was able to bypass Kant, and link itself much more to the premodern heritage of metaphysical realism[6] – remembering that this tradition itself ultimately stems from the ancient Socratic turn to the self, and to language and reason as disclosive of being.[7]

In the case of Rosmini's initial work on ideology, two things stand out. First, rather like Biran, Rosmini sees, beyond the empiricist legacy, that we do not *experience* raw physical encounters such as must be posited by the doctor or the scientist. Instead, we experience always feelings, which are inherently 'feelings of' something, possessing what we would now call 'intentionality', even if we only sense things immediately insofar as they are experienced in relation to us (174).[8] Thus Rosmini declares that 'the sentient principle, which would not *per se* have the nature of felt, becomes *felt* in its term' (868). The feeling principle '*has the power to put itself into something else'* (868) and it 'continually penetrates and produces with its act the felt element. Seen in this way it is the container and the felt element is content' (868).

Nonetheless, feeling can only fully be feeling, or the sense of contact with something truly external to us, insofar as it informed by reflexive intelligence, cognitively apprised of the reality of being, that alone puts us at a remove from the things that we encounter: 'if there were no intelligence, a feeling principle could not exist' (868), because 'intuition simply intuits and therefore cannot name the being it intuits. The name itself given to the object, *being,* is a function of reflection, which comes after the silent intuition' (217, 864).[9]

---

6 - Augusto Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini: Scritti Vari* (Milan: Giuffrè, 1992); Markus Krienke, *Antonio Rosmini: Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne* (Munich: Karl Alber, 2008), 224-7.

7 - See Catherine Pickstock, *Aspects of Truth* (Cambridge: CUP, 2020), 245.

8 - Antonio Rosmini, *The Origin of Thought: A New Essay on the Origin of Ideas,* trans. Terence Watson and Denis Cleary [from *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee, Volume II*] (Durham: Rosmini House, 1989), §§ 415, 439, 516.

9 - *The Origin of Thought,* §§ 416, 436. (References to this work from now on are always to paragraph numbers).

Since Rosmini considers, in Humean fashion, that all understanding remains a mode of feeling (174),[10] we can nonetheless infer that this reflexivity is something that occurs to original sensory feeling itself, although this transposes feeling to a higher, more conscious level that alone ensures that sensation becomes manifestation. Despite the fact that Rosmini claimed (as we shall see) that being is given to us initially as an idea, and only by way of the inherent logic of this idea are we able to know both that being is real, and that our sensations are feelings of reality, he also confusingly (and not quite coherently) insisted that this is only possible because 'through experience [we have] … the concept of reality, that is, of reality in general' (174). Despite Rosmini's duality of *a priori* being and *a posteriori* feelings, it would seem that feelings do, of themselves, latently contain for him a universal and reflexive mode of general contact and realistic intention. Feeling already encounters real *action*, even if it does not consciously apprehend this action as being (868). For all the debatable duality, it is insisted that 'feeling and understanding originate from one and the same law and and conform in this that a subjective *principle* apprehends *something'* (868).

In this way, Rosmini's version of ideology took an intentionalist turn which anticipated Twentieth Century phenomenology, but in the most realist variant of that philosophy: insofar as we intend felt things in relation to us, we *also* apprehend their ontological independence from us. There was, in other words, no 'suspension of the natural attitude' involved for the Nineteenth Century thinker. Nevertheless, he was anxious to invoke the modesty of our access primarily to how things appear to us, over against the vauntings of the German idealists who had sought to distil from this appearing an access to the absolute and its unfolding processes in space and time. On the other hand, he equally wished to insist against them on the validity within its own restricted range of this region of finite truth.

Anticipatory, also, of Twentieth Century thought (and resonant with the late Schelling and Kierkegaard) was Rosmini's turn towards the primacy of the existential rather than the cognitive, again in response to the idealists. He regarded the Fichtean account of self-positing as the original sin of their outlook (260). Where Fichte and his successors thought that we could simultaneously perform, as identical repetition ('I am I'), the subjectivity of which we are apprised (*tathandlung*), Rosmini invoked Jacobi's objection that most versions of the *cogito* forget that an awareness of being precedes even any isolated awareness of self, which is, at

10 - 'all that we know outside feeling (understanding is also feeling) are the terms of feeling'; 'a principle-*ens* is always a *feeling*. If it were not, it would be something dead and inert, which is contrary to the condition of principle. The intellective principle is therefore a feeling' (564).

best, simultaneous with that awareness (245-6, 1753-1770).[11] For this reason, our initial self-knowledge is pre-reflexive and pre-performative. Our intuition of our own existence, along with existence in general, non-foundationally precedes all of our thinking as something unfathomable (25-6).[12]

This opens to view the very core of all Rosmini's philosophy. Apart from the entire morass of our empirical but realist feelings of things, there is for him, in contrast to Kant, but one *a priori:* this is the diffuse idea of being itself, as 'initial being', which we can more abstractively isolate, in contrast to defined essences, as empty 'ideal being', container of infinite possibilities (213-7). As with self-awareness, beyond any discursivity being is directly and immediately intuited, by operation of the highest mode of feeling of all (27).[13] Again, as in the case of empirical feelings, although we at first register being as an idea, this idea also is intentional: initial being as a known 'object' in the old scholastic usage of that term also implies the objective reality of being external to our understanding (25).[14] This is true at once in terms of the law of non-contradiction, whereby what is, cannot also not be (451-2), and also in terms of the application of the ontological argument to the field of ontology itself: the idea of being uniquely assumes the reality of that of which it speaks, otherwise nothing is being said (27). Conversely, 'without the essence of being, no being would be' (177). When, incidentally, it comes to proof of God's existence, Rosmini seems to deploy not so much the ontological argument, as a version of Descartes' argument to God from our possession of the idea of infinity: if, as finite creatures, we have the idea of, abstracted, 'common' being as necessary existence, then this implies an infinitely necessary cause of such necessity (51-2, 196, 298-301, 447). Likewise, our necessary love of finite existence necessarily implies the existence of a causal principle infinitely loving of being itself (2573-2575).

All the same, a key aspect of Rosmini's thought was the priority of the cognitive domain in terms of our access to the real. It is indeed the idea of being that we directly intuit and not being as such.[15] This may well lead us to ask whether Rosmini's turn towards the existential was sufficient, if he sustained such a rationalist mode of access to it. For Kierkegaard, or Heidegger or Louis Lavelle by contrast, one must rather see that we are directly opened up to being by our entire bodily and relational immersion in the world, such that any mere notion of being comes second, even if being is always in some sense apprehended by consciousness. But

11 - *The Origin of Thought, cit.,* 442.
12 - *The Origin of Thought, cit.,* 439-41.
13 - *The Origin of Thought, cit.,* 400-1, 410-4.
14 - *The Origin of Thought, cit.,* 415-7.
15 - *The Origin of Thought, cit.,* 408-9.

for Rosmini, being is certainly only given *a priori* to us as an idea and is not otherwise derivable through sensation or even self-sensation.[16] In this way, he also dubiously sustained a version of the division between the *a priori* and the *a posteriori* that marks the complicity of rationalism with empiricism, whose sterile truce was finally signed by Kant. Being, for Rosmini, includes implicitly notions of unity, logical coherence and simplicity (541) and it implies likewise that what exists or occurs must have a sufficient reason or cause, else it would not be adequate to its own occurrence and could not really occur, and so once more (he argued, somewhat tendentiously)[17] the law of non-contradiction would be countermanded. Likewise, being implies for him the notion of substance, since anything particular that exists, must, insofar as it exists (and once more, does not not exist), also cohere in its own self-persisting unity.[18]

No other *a priori* categories of understanding (which are categories also of being, given the real intentionality of the idea of being) are recognised by Rosmini, and certainly not those of space and time to which (in contrast to Aristotle as well as Kant, and in explicit recognition of Plotinus) he does not allow categorial status (180). But since the existential is regarded by him in a primarily cognitive fashion, it also follows that he thinks of being as conceived by us fundamentally in terms of *possibility* rather than of act, as would instead follow if one allowed that our first access to being was itself pre-cognitive, living and existential (104). It is for this reason that a certain rationalism and essentialism informs Rosmini's entire philosophy. Anything possible may be merely contingent in its instantiation, but the structure of its contingency as being sufficiently caused to be just this thing that it is, is itself logically necessitated (53, 427, 455).

On this basis, Rosmini was able to allow a traditional Aristotelian conjugation of material reality into universal essences hierarchically ordered according to genus and species. For in the light of ideal being, all the various empirical evidences fall into these patterns, which reveal not just that each thing had to be the way that it is in order to be just this thing, but also that this determination involves consistent patterns of shared universals and their sub-division, since similarities imply identities in the light of being, which picks out universal simplicities and consistencies (54, 142-3, 394, 535-40).[19]

---

16 - *The Origin of Thought, cit.,* 414-66.

17 - An effect, especially a divine effect, might simply be an expressive explication of a principle, in which case the Leibnizian notion of 'sufficiency' lacks application.

18 - *The Origin of Thought, cit.,* 558-569.

19 - *The Origin of Thought, cit.,* 499-503. Edmund Husserl argued that if similarities do not imply identity of species and genus, then we enter into an infinite regress in order to account for the connection that is similitude: *Logical Investigations, Volume 1,* trans. J.N. Findlay (London; Routledge, 2001), II.I., Chapters

This curious empirical expansion of the *a priori* itself would seem to anticipate the approach of Husserl. But it is questionable to the extent that the exact nature of the process of combined cognitive engendering between the universal idea of being and all our particular feelings remains obscure: surely, if universals and the ordering of being are real, they must have a basis not only in our apprehension, but also an emerging or eliciting one from the plurality of things themselves? So one could object to Rosmini that, just as being arises with equal primacy in actuality outside our mind as well as within it, so also the categorial order of things co-arises in actuality, even if our mind discovers a structuring kinship with embodied natural reason.

Despite these objections, we can see how Rosmini's crucial insertion of intentionality into the ideological picture tilted his philosophy towards realism and renders any notion that epistemology was for him foundational thoroughly uncertain, however much he insisted, against idealism, on the need for an independent and as it were agnostic initial moment of epistemological reflection. If we anachronistically describe what he was doing in his earlier work, the *Origine delle Idee,* as articulating a realist phenomenology, then we are confronted with the consideration that any such philosophy implies its own inversion and exit from the realm of the sheerly phenomenological. For the latter concerns only appearances; any claim that in those appearances the real is apparent implies an interpretation of appearances in speculative excess of the manifest, even though our normal gaze may always involve such a 'far-seeing', or seeing also of what does not appear, just as we immediately (to follow Husserl) see an entire house when we see only its front and sides.[20] If what appears is speculatively interpreted as the real, then philosophy (as Maurice Merleau-Ponty eventually recognised) must commence as much ontologically with the real as phenomenologically with appearances.

One to Three, pp. 239-76. Of course, this does not deal with the problem that had already been raised by the British idealist F.H. Bradley: the further infinite regress opened up by the connection between the universal essence and the particular to which it is attached. But the solution to this 'third man' kind of argument might well be to insist, after Plato, on the ultimate transcendent otherness of essences in their ultimate source. See Pavel Florensky, *The Meaning of Idealism: The Metaphysics of Genus and Countenance,* trans. Boris Jakim (New York: Angelico, 2020), 23-32.

20 - For Husserl, however, the three-dimensionality of the house (or any cube) is phenomenologically apparent, curiously 'given' to us in terms of our *a priori* elaboration of the essences of things. Rosmini's ideology, for which ideal being latently contains essences, is in danger of this sort of novel idealism, but his insistence on the need for metaphysics suggests otherwise. Our seeing of the three-dimensional house is a speculative or conjectural seeing of the house really 'out there'. Florensky suggested that this speculatively realist capacity of the mind is a seeing of a 'fourth dimension', or of all the sides of a three-dimensional thing, plus its inside and its outside all at once: *The Meaning of Idealism,* 53-63. Perhaps this suggestion transcends the contrast between Phenomenology and realist metaphysics?

This inversion would appear to be allowed for by Rosmini when he indicates that it is the 'idea' of a thing (in a Lockean lineage) not a thing itself that appears to us, and yet that an idea is indeed a feeling or an intention of the thing itself beyond the appearance. And it is confirmed when he says in the *Teosofia* (looking towards Merleau-Ponty's fusion of phenomenology with semiotics) that any idea of a reality is also a sign or *name* of that reality (6, 42, 181).[21] Knowledge, therefore, is not just for him the registering of the given, but also the reading of the given in terms of what it indicates.

It is this circumstance that demands that ideology be complemented by metaphysics, which is what the *Teosofia* undertakes, even though it does not thereby displace the role of ideology. For Rosmini, the reality of our ideas, which are for him semi-real 'entities', is not foundational, but neither is the reality of the concrete thing, which is a full-fledged *ens* (211-40). Instead, as we have seen, ideology and ontology are two poles of his cognitive enterprise, of which the third is ethics. Viewed from another angle however, his theosophy is itself said to involve a theory of the soul, of cosmology and of God (30-2). The theory of the soul is not clearly distinguishable from his ideology, and the theosophy includes much description of the vital role of ethics, which extends to the extra-human, divine ordering of the cosmos. Since, as we shall see, Rosmini eventually concludes that it is the 'moral bond' that holds together, or 'contains' the reality and ideality of which every single existing thing is composed, besides the cosmos in its entirety, it is (as for Stoicism and Spinoza) the ethical which is the most ontological thing of all. Thus, he claims that 'even the material containership of any vase which holds together the liquids or solids put into it pertains to this kind of [ethical] containership' (186). The 'ontological problem' with which (see below) the *Teosofia* is continuously preoccupied, is therefore said to arise with respect to the ideal and moral worlds, as well as to the real one (62-6).

The *Teosofia* is, in fact, a novel sort of metaphysics which offers a Trinitarian basis for the mutual and circular co-reference of ideology to ontology and of both to ethics and back again. By appealing to the participation of all reality in the Trinity, Rosmini sought in effect to refuse the three philosophical alternatives of idealism, realism and pragmatism, and to deny also their alternative immanentisms. To say that knowledge is a name of the real is actually incomplete: the real is also the name of the ideal; both taken together are names, or signs of their practical link and the practical is in turn the name of their inherent combination. More precisely, Rosmini declared that 'the rule for discerning' the three forms of being, 'residing

21 - See *The Origin of Thought, cit.*, 514, 521, for Rosmini's affirmation of the essential role of language in the formation of ideas.

reciprocally in each other', was as follows: 'The containing form, although different from the form of what it contains, names what it contains' (181). Eventually, we will explore the import of this 'externality' of constitutive definition.

The insight justifying this scheme is that being is only being because it is manifest. And if manifest, then always manifest to mind, because we have no other way to make sense of the notion of manifestation. Rosmini does not go quite as far as Berkeley is taken to have done, since he firmly says that to think being is by definition to think that which stands substantially alone, without our thinking it. Yet he also notes the paradox that the independence of being from mind can only be experienced by thought: 'Being…in its notion essentially involves a mind and hence is essentially *object* of a mind' (862; 863-3). Thus it seems at once that being transcends thought, as if thought were swallowed up or included in the being that it thinks, and yet that, after all, intelligence and thought pertain just as originally to being as does being's self-standing: 'if being is of its nature known *per se,* the knowing principle must be in it. This is precisely the mind…If the knowing subject were outside being or differed from it, being would not be known *per se,* but through something else' (165).[22] In consequence, one can conjecture that being is originally dual: at once both being and the thought of being. In our own experience we know that the reality of our subjectivity precedes our thought, but that our thinking is necessary for the awareness of any particular reality. The thought of things goes by way of the imagining and conceptualising of them as 'objects', but these objects in turn intentionally imply other subjects, in the sense of underlying and coherent 'substances', whether rational and conscious or not.

Thinking is thereby ecstatic, insofar as it achieves identity with what is known through a process that Rosmini calls 'inobjectivisation' (867-77). When we fully know something we lose self-awareness, and become contained in what is known, which now assumes the position of subjectivity: 'in the act of knowledge the subject is excluded and, as it were, annihilated; all that remains is being *in se,* object and seat of the act' (866). Therefore, 'the subject with its knowing act leaves and abandons itself in order to enter into something else' (867). This is fully and entirely the case with other spiritual persons (and one can see an anticipation of thinkers of the co-priority of the other person, like Buber and Levinas here), yet Rosmini suggests that any substance whatsoever, by relationally registering the other as object, passes through the ideal realm of abstract objectivity (in some way

22 - There is some resemblance here to Whitehead's refusal of 'the bifurcation' of nature'. Our felt reponses to the natural world our also part of that world, just as our awareness of being is also part of being: Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature* (London: LLC, 2014).

imperfectly 'knows' the other things that it relates to) in a way that seems to anticipate Whitehead's notion of 'prehension' (867, 870).[23]

Conversely to the moment of inobjectivisation, if we simply know something at the level of ideal abstraction, possibility, generalisation and imagination (a moment of knowledge which remains essential) then this other reality is nonetheless 'contained' by us as an object. Any subject can entirely contain its object and any real object can (in the mode of subject in the sense of substance) reciprocally contain what was originally the knowing subject, although these two processes cannot coincide, just because knowing is either an 'objective' momentary negation of the real existence of the known thing, or, in its ethical term of unification with the known thing, a kind of *self*-denial and annihilation (867). We can see how this metaphysical oscillation corresponds to the alternating serenity and openness to interruption of Rosmini's elective charism.

Everything then, but supremely spiritual creatures, resides always, but always in fluctuation, within two entirely overlapping but not coinciding worlds of respectively things and ideas, somewhat as for Spinoza. Everything is entirely within thought, but thought is entirely within the real world. The only thing that can connect the two is the third sphere of reality which is the ethical realm of judgement and action where the ideal is somewhat realised and the real is somewhat idealised. Rather as for Maurice Blondel later, it is therefore in action that, for Rosmini, one completes the speculative performance: we decide or conjecture, through a constant connecting *addition* to both the ideal and the real, on their ultimate import and mode of participation in transcendence, by also sustaining and continuing through the additive process this very participation. Being, it turns out, is not only dual, but also triple.[24]

One can plausibly connect this triple ontology with Maine de Biran's discussion of the *troisième vie,* or third mode of human life. Biran, also, pondered the paradox that existence is somehow at once both internal and external, without any assign-

---

23 - Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), 19-20.

24 - One senses a consonance with Vico's Trinitarian *verum-factum-bonum* here. Rosmini referred to Vico with respect to history, which he also took to be triply co-driven by 'real, ideal and moral', or material, conceptual and ethical processes. He cites Vico's *storia divina e fatidica* as an example of the role of what we would now call 'mentality', but one could also argue that Vico himself, in contrast to either Hegel or Marx, construed historical causality in terms of this sort of balance. The three things fuse most at the level of ritual or liturgy, which allows the kind of merging of ethnography with the philosophy of history pursued by a later Catholic metahistorian like Christopher Dawson. See Silvio Spini, *La Sapienza dell'Essere: Ontologia Triadica e Trinitaria Metafisica nella Teosofia di Antonio Rosmini* (Rome: Aracne, 2013), 172.

able priority between the two all-encompassing perspectives.[25] Beyond Rosmini, although in keeping with the latter's sense of the mediating role of corporeally-instantiated feeling, he realised that the site of their coincidence is the body, which is at once the location of the 'I' and yet the very beginning of the objective world beyond the self. Biran considered, after but beyond the ideologist Condillac, the way in which, within ourselves, we also feel, both passively and by active resistance, the work of external forces, whether in terms of pleasure or pain or of shifting moods.[26] He conjectured that if, in our experience, inner and outer are so inextricably fused, then there must also be an 'interiority' in the external world, just as Rosmini concluded that every reality is in some sense living, feeling and psychic – 'subjective' as well as 'substantial' - because being is never without manifestation and mental cognisance.

In the case of both thinkers, one can see the notable contrast with Kant. Since, for the latter's epistemological circle of correlation, categories only exist to render coherent sensory intuitions and vice-versa, we are thereby confined within the narcissistic claustrophobia of the world of thinking alone. But for the modern Latin alternative (though it was close to the thinking of Goethe), if sensation and thought coincide within us, then both point ineluctably outwards and without any imposable finite restriction.

For Biran, the interiority within the external world is 'the third life', but since we experience inwardly and spiritually physical externality, then it equally follows that we *experience inwardly the spiritual inwardness of the physically external*. This is precisely and literally for the later Biran, in the wake of Malebranche, Fénélon and others, the experience of grace – wherein we sense in our mental experience not just that we are overcome by physical forces but also by spiritual ones, as when we are suddenly inspired, or a mood of elevation or depression comes upon us with a specific vividness, accompanied by an imagistic apparatus.[27]

For Rosmini, also, any specific content to our intuition of the divine as the source of being was the work of grace, which alone fully beautifies the world (490,

25 - Maine de Biran, *Journal, Tome II* (Neuchâtel: La Baconnière, 1955), pp. 125-6, 152-3, 317-8, 399; *Mémoire sur la decomposition de la pensée* in *Oeuvres, Tome II* (Paris: Vrin, 1988). And see Jean-François Bordron's extremely illuminating discussion, 'Maine de Biran et le Diagramme de la Subjectivité' in *L'Iconicité et Ses Images: Études Sémiotiques* (Paris: PUF, 2011), 83-100.

26 - Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de pensée* (Paris: L'Harmattan, 2006).

27 - Biran, *Mémoire sur la decomposition,* 321; Bordron, 'Maine de Biran, 95 and 'Bergson et les Images' in *L'Iconicité et Ses Images,* 101-20. But I am slightly more allowing that the third life is a kind of realised synthesis than Bordron does.

688,1123).[28] And while he regarded his perception of the traces of the Trinity in the shape of the three realms of human experience as a rational conclusion, he still thought that it was only available to him through grace, thanks to the work of the Holy Spirit in disclosing the arrival upon earth of the Incarnate Son of the Father (4, 190-4). In effect, the *Teosofia* presents an integrated philosophy that is also a theology, and Rosmini specifically linked this 'arcane science' to the esoteric traditions of the world from the Druids to Pythagoras and the Buddha (32-3), as well as to the greater penetration into the divine mystery opened up through the grace of Christ. He spoke of his enormous volume, whose title indicates that it opens to view the interiority of God, as the more communicable aspect of the Christian secret, which only a few would understand, but whose benefit would nonetheless flow from them to the many. One could suggest that it is for him almost as if Christianity itself is the cautious process of rendering public, liberal and democratic a perennial esoteric wisdom which it also alone fully discloses.

This is the more Renaissance-inspired aspect of his thought, which only occasionally comes to the fore and yet seems crucial, as the very word 'theosophy' tends to suggest.[29] More specifically, he expressed his support for Ralph Cudworth's Seventeenth Century conclusion, in continuity with the Florentine academy, that Plato and Plotinus anticipated the doctrine of the Trinity by speaking of the ultimate Form of the One, the Dyad and their linkage as One-in-Many. Rosmini suggested that the Alexandrian Christians then equalised these hypostases in God to arrive at a fuller speculative enunciation of the nature of the Godhead that the New Testament had revealed (69).

Reality then, for Rosmini, is a participation in the Trinity because it is at once substantive, ideal and ethical. He consciously regarded this as an ontological generalisation of the psychic traces of the Trinity as diagnosed by Augustine. And for him this triplicity applies at once to the entirety of the cosmos, to all the links within the cosmos and to each individual thing within the cosmos. The relation between the three primal forms or *genera* is fundamental because, in reality, no existing thing is really self-contained or self-bounded. He was accordingly scornful of the Kantian notion of autonomy, or self-legislation (732). Nothing can provide its

---

28 - See Marco Salvioli, 'Rosmini "dopo" Milbank: Riflessioni sul tema della grazia nell' *Antropologia soprannaturale*', in Bellelli and Pili ed., *Ontologia, Fenomenologia e nuovo umanesimo, cit.,* 77-95.

29 - The term was sometimes used by the Church Fathers and was later deployed in the Seventeenth Century by thinkers in a Renaissance neoplatonic and Hermeticist current, like Jacob Boehme and the American alchemist George Starkey. Even though Rosmini's theosophy obviously has nothing to do with that of Madam Blavatsky, commentators tend to overlook the fact that he does advertise the term's esoteric resonance.

own order, whether physically, ideally or ethically, since every containment, or ordering, involves difference, externality and relation.

If this implies that the subject is never a pure *arche,* then the same principle of liberal metaphysical an-archism (a different, more constitutional, less individualist liberalism, one could say) inversely implies that no order can be purely objective. On this basis, Rosmini linked his critique of Kant to a symmetrically inverse critique of Hegel. Where Kant wrongly claimed self-legislation, Hegel wrongly claimed an objective genesis of the subject, which is indeed, in a sense, a reflective 'non-being', from a hypostasised nullity that can only be something through a negation of its own negation, forgetting that negation is never anything more than a subjective gesture from the outset (1737-40). In this way, Hegel concealed the reality that, like Kant after all, he was placing autonomous subjectivity, which wills only to will, both at the outset of metaphysical and historical unfolding and at its end.

Instead of the primacy of the auto-affirming subject or of logical negation, Rosmini offered the irreducible primacy of relation as constitutive of every finite becoming, and yet eternally in excess of such becoming. For him, as later for Bulgakov, there can be no human subject prior to the objective feeling, imagining and conceptualising of reality which is predicative and propositional 'naming' or 'containing', nor to the process of kenotic inobjectivisation which is the ecstatic passage to being 'named' or 'contained'. As with Biran, but in a Trinitarian way, this 'ideological' experience should naturally, if speculatively, prompt us to read all of ontological reality in these terms -- with the margin of indeterminacy between how things evidently are and how they ideally might be (which alone reveals them to us at all in the first place) always bridged by the active affection of love realised in action. This can once more be seen as corresponding to the way in which Rosmini thought of his own religious calling in terms of a peaceful contemplative containing of things endless interrupted by the call to being contained by the ever-varying demands of charity.

Beyond previous tradition, Rosmini transferred the idea of 'subsistent relation' from the Creator to the Creation, reasoning that if what exists, what is thought and what is done only exist at all in relation to each other – such that being is manifestation, thought is ecstatic, both are only fused by action, and action is only ever the binding of notion and thing together – then there is a dimension of all finite phenomena that only exists at all through connection (903, 959). This does not, however, render them equal to the Trinitarian persons, because there is in finitude a surplus of the subject over any particular objective expression, and of an idea over any particular invocation; likewise, an action characterised as the connection between such and such an ideal goal, and such and such a specificity, is still generalisable, so as to be equitably applicable by analogy to other instances. It is also the

case that within the created order any ideal, objective conception does not of itself ever become fully subjective or personal, as must be the case for God, in whom there is no inequality or subordination (940).

Rosmini additionally recognised that, while in physical reality subsistent or substantive relations might be symmetrical, in intellectual reality they were asymmetrical: only of known thing to the knower, even though this asymmetry tends ecstatically to reverse itself in the process of inobjectivisation (937-41, 950-1). Nevertheless, he also thought that *all* relations, including physical ones, do actually traverse the link between the real, the formally ideal and the ethically active, simply because all being only exists as manifestation and all manifestation only exists as some sort of recognition. For this reason, he concluded that finite substantive relations could only be composed in a manner that was participatory of the Trinity: of the substantive Paternal origin, the Filial word and the Spiritual gift or active bond of love.

In other words, there is no real, radical relation that does not involve *meaning,* and that does not involve *charitable exchange.* It is appropriate to invoke here the American novelist and literary theorist Walker Percy's gloss on C.S. Pierce: every inherently and irreducibly triadic relationship must exceed the mechanistic or efficient causality of a duality, since it must involve interpretation and significance.[30] Percy provided the example of the giving of a gift, but in a Rosminian spirit one can also invert his point in a complementary fashion: not only is gift an example of meaning, meaning always involves donation. For if triadic action involves the uncertain reading of a sign, then every positive response of understanding amounts to the receiving of what is invisibly indicated as a gift, and the response must itself be one of generosity, or of counter-gift, if this interpretation is to be charitable and thereby proffered as a true one.

3. Categorisation and the Ontological Problem

Although Rosmini developed a triadic theory of being, he equally insisted on its 'Parmenidean' unity, as should already be clear.[31] This renders him more a theorist of Triunity, than simply one of Trinity. We have seen that he thinks the unity of abstract, 'empty' being, taken as a plenitude of possibilities, rather than as Hegelian 'nothing', is the first thing of which human beings become reflectively aware, in

30 - Walker Percy, 'Towards a Triadic Theory of Naming' in *The Message in the Bottle* (New York: Farrer, Strauss and Giroux, 1982), 159-88.

31 - See Nicola Ricci, 'Ispirazione sapienzale e metafisicità dell'uomo. Differenza Teologica e differneza ontologica nel pensiero metafisica di Rosmini' in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo: Rosmini Ri-Generativo, cit.,* 169-85, esp. 176-9.

response to the immediacy of initial being (our experience of which is, however, already cognitive and *a priori*). He was, accordingly, obsessed with the ancient issue of the way in which the One becomes the Many, which he took to be the most basic form of 'the ontological problem'. In his own formulation, this was the issue of 'How to reconcile the *manifestations of ens* with the concept of ens' (70).

At this point we arrive at one of the two most strikingly original aspects of Rosmini's philosophy: the way in which he connected together a series of traditional *aporiae* about being and treated them as aspects of a single question of the categorisation of being. The second most original aspect is the way in which he tried to answer this question in terms of the Trinity.

Roughly speaking (to summarise long and tortured technical discussions), Rosmini joined together the issues of the One becoming the Many; the question of the relation of something to nothing; the sufficient reason for the existence of particulars; Aristotle's problem about how being can be divided if it is not a genus; Aristotle's problem about whether substance is primarily essence or concrete thing, and Plotinus's problem about how Aristotle's categorisation can be universal if it does not apply to purely intelligent beings – or, if it does so apply, how it can coherently subordinate the analogical hierarchy of intelligent over material substance to a univocity of substance whose paradigm is essentially material (41-72, 116-22).

As if this collapsing together of ontological dilemmas were not enough, Rosmini also affirmed that the problem of the 'equation between intuitive knowledge and knowledge by predication', which would appear to be epistemological, is in fact another way of expressing one and the same 'ontological problem' (55- 61).

In the case of the first five ontological aporias,[32] one could say that Rosmini anticipated Heidegger in suggesting that the primacy of the question of being had been forgotten. As we have already seen, this was the main gist of his response to German Idealism: before we think, we exist, and the existence of our thinking is in excess of our grasp of our own thinking. He indeed spoke of 'the ontological difference' and the way in which this far exceeds any difference between being and being and one category of being and another (2049). In approaching the question of how the one, universal being becomes the many, and that of the sufficient reason for this transition, he focussed firmly on the non-generic character of being. If 'more' is to be said than just being, then something must be added to being, but that is impossible, since whatever might be added would also equally exist (see also 831-3). This more to being must be 'something' and yet anything other to being, or 'what is', 'is not' and so is 'nothing'. The question of how to multiply being

32 - This is my ordering, not Rosmini's, though derived from his text: he numbered and classified the *aporiae* he lists rather differently.

is essentially the question of how to categorise being, as though, impossibly, it were after all a *genus,* and any classification involves some quality or criterion in terms of which the classification is to be made: if we divide a *genus* we do so in terms of species and specific differences and finally individuations, which are all qualities in addition to the simpler generic notion – which, says Rosmini, is always easier for the mind to grasp (39). But in the case of being, any specifying qualities would be still also and absolutely ones of modes of existence and therefore not additional, as seems to be required. How can being divide itself in terms of itself? It is, in fact 'impossible' as Rosmini outright declares (111).

And yet clearly we know that, in reality, in our minds and in our ethical actions, this impossibility is carried through. Rosmini asks whether perhaps this could be in terms of a single causal principle, which is involved in sufficient reason, or in terms of elements, of which plurality is composed (135-7). But if the principle is being, then it cannot be distributed and so cannot after all 'principiate' reality: this, for him, explains the monistic leanings of the pre-Socratics and their conclusion that plurality must be an illusion. If, on the other hand, the mediating factor is the element, then this fails to include the cause itself. Any mode of physical elementalism, including atomism, is thereby disintegrative and fails to save the appearances of order which are manifest everywhere. For this reason, Anaxagoras suggested that we require both principles and elements, but did not explain how they might be coordinated (68).

The philosophy of the West really began, according to Rosmini, when real explanations of this coordination were attempted, with Plato and Aristotle (69). This is no longer in terms of either principles or elements. It is instead in terms of categorisation – already attempted by Plato in the *Sophist* and then in a different way by Aristotle. One is tempted to add to Rosmini the gloss that a certain, quite different, an-archic account of order, situated in the participatory middle, is here already being attempted (even if Trinitarian thought radicalised such anarchy).[33]

Rosmini was crucially alert to the way in which the option of categorisation involved already a certain implicit subjective turn: a semi-awareness of how the question of the division of being is reflexively the question of what we may *predicate* of being and how we are able to do so. The semi-awareness becomes more conscious insofar as the question of the categorisation of being is treated by both Plato and Aristotle as being equally one of grammar and dialectics: an issue then also pertaining to thought (and for Plato at least, one could add, also one pertaining

33 - I am indebted here to discussions with Conor Cunningham, of the University of Nottingham, about the ontological and natural scientific priority of the *mixis.*

to ethical and political action). Nonetheless, Rosmini affirms that it remained for them primarily a question of ontology and this was because Plato now taught that 'dialectics is the sole source of ontological language' (128). Plato considered that being can only be divided in terms of word and idea, rather than in terms of principles and elements, just because (we can explicate) he had realised that being is always that which manifests itself as *dynamis* which is the power to affect, and therefore manifests itself as mind: *dynamis* as also the power to be affected.[34] Therefore, Rosmini declared that 'ontology can speak about being only in so far as being is made known and according to the way it is made known. The very power of making itself known pertains to the nature of being…' (128).

This mode of access to being only via grammar and logic therefore suggests that grammatical and logical articulation are themselves the factor of mediation between the One and the Many, the way in which the two are constantly woven together, including the mediating role of universals whose unity is more restrictive than the absolute unity of being itself -- whether we are talking about Platonic Forms or Aristotelian species and genera. For this reason, Rosmini thought that the problem of the ontological difference is repeated at a lower level as the problem of the difference between substance as universal essence and substance as embodied thing (41-3, 54-5): here he seems to anticipate the explorations of later Twentieth Century British philosopher-theologians like Donald Mackinnon and Edward Booth.[35]

Thus Rosmini declared that 'essence and subsistence (the latter is simply the realisation of essence) are primal forms of ens'. Therefore 'an antinomy [arises] between the concept of being and the supposition that a being exists which lacks essence', when 'in fact the concept of being implies precisely that that form (reality) is not and cannot be without an essence' (55). In other words, how is it that essence as sufficient abstract substance is added to by instantiation, if it is the all-sufficient form of such instantiation (in matter of some sort), rather as we ask how Being can be added to if everything exists solely through existence? Meanwhile, the grammatically-revealed circumstance that essence (genus or species) as category is neither a principle nor an element reveals to us that it hovers in the uncertainly aporetic middle, such that our 'essential knowledge of an *ens* is defective, and not equal to both the ens itself and to everything predicated of it' (54). We are mortally caught in a constant shuttle between an inadequate knowledge at

34 - See Michael René Barnes, '*Dynamis* in Plato's Philosophy', in *The Power of God: the Role of* Dynamis *in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington DC: CUA Press, 2001), 54-93.

35 - Donald Mackinnon, *The Problem of Metaphysics* (Cambridge: CUP, 1974); Edward Booth OP, *Aristotelain Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge: CUP, 1983).

once of things and of the universals which they instantiate, and this is exactly why it was uncertain for the ancients whether categorial divisions are divisions of the *entia* themselves, or rather divisions of their logical principles (119). This is once again a restricted and yet inherently repeated version of what Rosmini named as 'the first form' of the ontological problem, namely 'how to reconcile the apparent modes of *ens* with the concept of being'. Our more fundamental conceptual shuttle is between the mystery of being and the mystery of particular existences, to neither of which our 'idea of being' is ever adequate.

Yet it is just at this point that we can see how Rosmini was able to argue that the seemingly epistemological problem of how we are to predicate intuited universal being and universal essences of sensorily intuited particular things was after all a reiteration of the single ontological problem and, furthermore, the key to its solution.

We have already seen in part why this should be so. If being is only being as manifest and known, then the way in which we (problematically and inadequately) know being and its linkage to beings belongs originally to the question of being as such (rather in the way that Heidegger sometimes affirmed such a thing of *Dasein*). But we have also already mentioned how, for the same reason, Rosmini considered the question of the division of being to be a question of predication. He was not at all asserting, like Kant, that the issue of the categories is solely the finitist one of how we know being, and not a question of being in itself. Nor was he even saying (or at least, not consistently saying) that we must first approach the question of understanding and then turn to the question of reality. For it has already been explained that, for him, theosophy (metaphysics) is just as fundamental a starting point as is ideology (epistemology or phenomenology).

Instead, Rosmini made the extremely subtle move of arguing that the reflexivity involved in posing the question of the predication of being must be regarded as an intrinsic part of that very question. Thereby, the turn to the subject remains within the space of ontology and is even demanded by it, insofar as ontological science requires the primacy of grammar and dialectics if it is not to collapse either into mystical monism or physicalist atomism.

What this means is that the categorising of being has to include the one who is categorising, who is, after all, herself part of being: not an accidental part, but a transcendentally coinciding part, if being is always both manifest and known. Another way of putting this would be to say that Rosmini's solution to the ontological problem of the categorising of being is to claim that being itself is, of its most fundamental nature, self-categorising, self-articulated or self-predicated. To be, in fact, is to predicate.

It then becomes possible to conclude that even infinitised being involves the three primal forms of subjectivity, objectivity and morality – though for reasons we have seen, in God the second two poles will themselves be subjectivised or personalised. And this allows us to realise that the question of the categorisation of being, or the predication concerning being, is not, after all, a question arising after our Parmenidean intuition of being's unity, or a question that demands, initially, an *addition* to being, because it turns out, once revelation and faith have provided it with the Trinitarian clue, that elevated reason can see that unified and infinite being of itself is predicamental and categorised by the three primal forms or *genera*.

Insofar as these *genera* entirely overlap with being then, one might say that, for Rosmini, they have the status of transcendentals. But insofar as they also distinguish different (and yet paradoxically undivided) aspects of being, they can also genuinely be described, as he consistently does, as 'categories'. They hover between the status of transcendentals and categories precisely because they are substantive relations, which exhaustively characterises infinite being, unlike finite being -- even though the latter includes and is in fact held together by the substantive relationality between the three primal forms in their finite mode.

One can also extrapolate (and just because of his prolixity, Rosmini often seems to invite more succinct extrapolations) that if being is inherently predicamental, it follows that the existential and the copulative meaning of being are equally fundamental and ultimately coincident. To be means 'to exist', but to exist also always means 'to be this', even if it simply means to be being, or to manifest and be recognised as being.

Although Rosmini's ontology is explicitly Christian because Trinitarian, it is also a means, as he clearly elaborates, of accommodating Plotinus's *aporia* regarding intellectual substance, in respect of Aristotle's categorial division of being (120-1). For he significantly affirms Plotinus's appraisal of the pre-eminence of intellectual substance and its primary role in the declension of reality. But the problem with Plotinus's conception, for Rosmini, was that he was unable to explain how the pure One communicated itself as intellect: while he affirms at one point the coincidence of the One with pure will, the primacy of the emanation of the intellect over that of the soul would seem to preclude any willed or personal account of this communication (156-60, 163-5). Today we can say that this ignores the mediating and primary role of *life* for Plotinus,[36] yet the main point of Rosmini's Trinitarian solution can still

36 - Pierre Hadot, 'Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin' [with discussion] in *Plotin, Porphyre: Études Néoplatoniciennes* (Paris: Les Belles Lettres, 2010), 127-174.

stand: replete being communicates itself because, after all, and beyond paganism, it was originally communication and reception (knowledge and life, or life and knowledge)[37] at the level of the eternal and unbounded.

Those Patristic thinkers, like Gregory of Nyssa, Marius Victorinus, Augustine and Pseudo-Dionysius who had already made this adjustment to the neoplatonic legacy, nevertheless still sustained the Plotinian view of descending emanations within the order of Creation: first came the realm of the pure intelligences, now identified as that of the Biblical angels. But Rosmini, with fatal significance, as we shall see, suppresses this moment of finite hypostasisation of the intellect. Instead, he implausibly rebukes Plotinus for having failed to see that the primacy of the intellect was in reality that of *a priori* ideal and abstracted being which our finite intellects are equally able to recognise and embody (117-21). In other words, Rosmini after all presses neoplatonism into a modern and dubious subjective idealist mode, even while appearing to endorse Plotinus's realism as superior.

Nevertheless, as we shall now see, the most significant moment of all in Rosmini's thought occurs when he deploys the Plotinian/Trinitarian consideration of the ontological status of intelligence to resolve the entire ontological problem, the complete multifaceted question of how being, although it is not a genus, can nonetheless be divided and distributed.

4. The Plotinian/Trinitarian Solution

In the light of the Trinity, we are able to say that unlimited being is itself distinguished and distributed through substantive relationality and personhood. Being as thought is co-original with being as such, and being as thought, or being as 'object', both indicates and contains being as independent self-standing reality, or being as 'subject'. The reverse is also true: being as subject both indicates and contains being as object.

The perfect mutual reference of the two is not the prerogative of either of them, such that being commands knowledge (realism concerning God) or that knowledge commands being (idealism concerning God). Instead, we can only account for their linkage in terms of a third moment of action which is the attempt to realise the ideal and to idealise the real, and is thus inherently moral. Equally, the ultimate

37 - Rosmini follows Augustine in associating the Son with Knowledge and the Spirit with life, yet it may make equal sense – and is more in continuity with the mediating role of life in Plotinus and Porphyry, to follow Victorinus and Eriugena in associating the Son with life and the Spirit with completed understanding.

non-compulsion of thought for reality, whereby we can think being as without thought, and the non-compulsion of reality for thought, whereby it can always perfectly well think of something other than the real (possible, or seemingly impossible - one might add to Rosmini) means that the connection of the one to the other is only the gratuity of love. And both ethical action and love are personal.

Although each person of the Trinity is entirely constituted by substantive relation, the surplus of person over relation (sustained by both Augustine and Aquinas), which alone ensures that relation does not dissolve into a personless blur, is recognised by Rosmini to the degree that he allows that, when the subject fully contains the object (which in God is personal), or the object fully contains the subject, or the moral fully contains them both and vice-versa, then what is contained (which puts it in the 'object' position in all four cases) is not, in that instance, fully personal (1122, 1140-3). In finitude this means that personhood, or subjectivity, arrives in an oscillating manner: even my knowledge of another person suppresses her full personhood to the extent that I am merely cognising her in reflective and abstracted consideration (a moment I must pass through in order to know her at all) despite the fact that my intentional knowledge reaches further towards ecstatic 'inobjectivation', which reverses this suppression in the direction of a kenotic submersion of my own personhood in another subject (whether fully personal or not: I may become grass and stone as well as another man or an angel). In the case of God alone (and our subsumption into God – see below), the three personhoods are always fully present. Yet this does not mean the denial of the alternation of containing/containment which always operates a switch between subjectivity (personhood) and objectivity: it is just that with God this alternation is unimaginably constant, simultaneous and coinciding (1142).

To put this in slightly more traditional terms: the Father in knowing himself in the Son or Word (which term brings to the fore the objective dimension) is fully God simply as Father, such that his constitutive relation to the Son adds nothing to him whatsoever. In a sense then, the Son as known by the Father is not in that instance an independent person. And yet inversely and at the same time, the Son is fully God in his own all-sufficient personhood, even though he is only God as relational image of the Father: the very perfection of this relationality in a sense suppresses the Father as personal origin: the an-archic dimension. And yet, of course, the Father's simultaneous 'suppression' of the Son as subject is *not* thereby suppressed. We can carry out the same sequence of reasonings with regard to the personhood of the Holy Spirit.

Rosmini tried to explicate this complex account with a diagram of the 'order in divine being':

A	=	a	=	a
Λ	=	V	=	V
b	=	B	=	b
V	=	V	=	Λ
c	=	c	=	C

He gave the key to the cryptogram in the following words: 'upper case A, B and C represent the three divine persons as containers and *persons*…Lower case a, b and c represent the same forms as content. The pointed end of the symbol 'v' points to being as container, its open end to being as content. The equal sign indicates identity' (991). And he then further explained: 'In the diagram. A = a, B = b, and C = c, which means that each of the three forms is a container and content. However, these two respects do not remove each form's identity. Consequently, the three divine forms do not become nine. Each, although identical, is considered in three inseparable ways (although our mind can separate them): in one respect, each is considered as a container, and under this respect is a supreme form in itself; in the other two respects, each is considered as content, in which case it is present to and in the other two forms'. Thus, we can see from the diagram that the originating Father contains Son and Spirit as objects; that the Son is first contained object and then containing object of the Holy Spirit; that the Holy Spirit is first object of both the Father and the Son and finally in himself subject and Person. However, the scheme works also in reverse, and all the equal signs are naturally reciprocal and symmetrical: the conclusion can be taken in a sense also as origin; the Son also contains the Father as object and the Spirit contains objectively both Father and Son.

This gives Rosmini's account of the 'order' in which infinite being intrinsically consists. The ontological problem concerned the difficulty that there is no criterion other than being for dividing being and therefore being appears to be indivisible: monism looms and the possibility that multifariousness is illusion. Rosmini suggested that even though order within infinite being is its own criterion, this can still serve as the missing elusive criterion for the distribution of being (992). For without modifying the order of relational containment, we can see how it can apply also to a finite order which thereby limits the existential. A being is still fully being; so what is its additional mark of finitude? Being as such does not supply this mark, but being as *order*, in terms of a moment of objective containment that may (in the infinite) or may *not* (in the finite) be simultaneous with its reversal into containment by another subject, and in terms of specific substantive relationships that may (in the infinite) exhaust, or may *not* (in the finite) exhaust the identity of their subjective poles, *can* supply this mark. Although it can be restricted in consistency with

itself, the criterion of order comes entirely from original, unrestricted being, which is no longer (as Plato already half-affirmed) inherently alien to plurality and dialectical connection.[38]

Another way of putting Rosmini's point would be to say that participation in being becomes conceivable if one thinks of infinite being as of itself infinitely relational, since, as he himself affirms, participation is a radically asymmetrical mode of relationship, such that creatures are exhaustively substantive relations to God (1090).[39] This, of course, nicely connects the external emanation and return to God of the Creation to inner Trinitarian generation and procession, and Rosmini notes that, for Anselm and Aquinas (citing his *De Veritate*), the generation of the Son was the *ratio* for the outgoing of the Creation: indeed, from the simple divine perspective the latter is included in the former (471).

It is therefore possible to see order or relationality as the Trinitarian solution to the conundrum of being. This does not imply any univocity of order, just because it is clearer in the case of order than in the case of being (which seems to be either univocally present or not, always in the same manner) that the order of containment can operate in analogically different ways at different ontological levels (especially between the material and the angelic), and that infinite order is inconceivably different from the finite. This difference is less obvious if we say to ourselves that God, however infinitely remote from finite normality is at least existentially 'there'.

A further appropriate gloss upon Rosmini at this point would be to say that analogy as the analogy of being is also analogy of order or relation and is thereby inherently Trinitarian, as Klaus Hemmerle affirmed in the Twentieth Century.[40] For analogy always says or expresses one thing in terms of another and is therefore realised both relationally and personally -- if we apply Rosminian reflexivity which 'adds back' the subjective consideration of ontology into ontology itself. It then follows that finite things are 'like' the infinite which is God through their participation in an infinite process of mutual interpersonal 'likening' and 'making like' which is also an infinite reciprocal 'liking' or 'love'.

---

38 - It may be possible to read Aquinas also in terms of the priority of *ordo,* rather than of the priority of *esse,* and to link this with a Trinitarian metaphysics that is really fundamental to his thought. See John Milbank, 'Manifestation and Procedure: Trinitarian Metaphysics after Albert the Great and Thomas Aquinas*',* in *Tomismo Creativo: Letture Contemporanee del* Doctor Communis, ed. Marco Salvioli OP (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015), 41-11.

39 - On participation as a mode of relation, see Adrian Pabst, *Metaphysics: the Creation of Hierarchy* (Grand Rapids IL: Eerdmans, 2012), 113-54, 246-57.

40 - Klaus Hemmerle, *Theses Towards a Trinitarian Ontology,* trans. Stephen Churchyard (New York: Angelico, 2020).

Analogy is therefore not a semi-equivocation or approximate univocity which is eschatologically cancelled at its terminus: instead, it is infinitely and unimaginably heightened. For it is supremely true of substantive relations that they transcend the contrast of homonymous with paronymous naming, if to name one thing only in terms of another is radically unsurpassable: just as the historically older mode of human naming was patri or matrilineal. This is the most name that the nameless God can have: not just the Son named after the Father, as with us, but the Father named by his descendant (both *as* 'Son', the new containing subject, and *by* the Son as Father, or perfect contained object). And in the case of what they jointly are, only named by what they do, by their active spiritual role; even though this role can only itself be named inversely by what it expresses: the reality it reveals through realisation eternally to be.

Creatures are therefore doomed to 'infinite naming', not really as a finite fate, but just because infinity itself is infinite circular naming and re-naming.[41] In other words, analogous terms are only 'like' God because analogy itself is like God: finite likeness is like infinite likening. Were this not the case, there would be no real ground for the ontological predominance of analogy, just as it is incomprehensible why monistic Being should distribute and restrict itself. Failing to conceive this ground, we tend to reduce analogy to instrumental approximation.

Of course, none of this reflection upon divine naming is present in Rosmini, and, as we shall shortly see, he tended to block the way to such reflection. It is not even explicitly set forth in the preceding theological tradition, although there is much that points towards it. Nonetheless, Rosmini's core argument that Being as such is as much copulative and therefore linguistic as it is existential, and his argument that all finite participation must be construed from the outset as participation in the Trinity, surely points in this sort of direction.

It is also possible to suggest a further significant gloss. Rosmini's 'Parmenideanism' consistently allows that the question of being is also the question of the One, and while he declares that the three forms are 'names' of each other, the language of containing and containment is inherently arithmetic or geometrical. In this context, it is significantly said by Rosmini that the three primal genera can only be qualified as intensely 'more or less' at an ontological juncture where quality and quantity coincide, since the possibility to be either more or less is as much inherent to transcendental excellences and defining essences as to shapes and numbers. In the case of God, quality and quantity coincide by vanishing, since God is neither qualified nor numbered (550). Nevertheless, this ineffable coincidence is sustained as the discernible coincidence of quality and quantity (as the primacy of

41 - See Daniel Heller-Roazen, *No One's Ways: An Essay on Infinite Naming* (New York: Zone, 2017).

intensity) in the case of the finite instantiation of the three primal forms: 'the only quality we find in them is that of more or less, which does not admit of any measure', since 'quantity and quality are coeval as they appear in existence' (551) (For example, there is no instance of spaceless 'red' and no instance of any discernible space without tincture).

The primal *genera* therefore involve a transcendental coincidence of what can be numbered with what can be characterised (in imitation of the Divine Trinity). We can link this point with the way in which they seem to be numerical ('containing') as well as linguistic ('naming'). As the most fundamental *categories,* these three forms would seem at once to *indicate* and to *include.* It is just this combination in effect of the linguistically semiotic with mathematical 'setting' (or in intra-mathematical terms of connecting 'function' with nodal 'object') that is united in modern mathematical 'category theory', which thereby takes account at the theoretical outset of the fact that what includes is only problematically part of its own inclusion – just as Rosmini says that what names is external and yet inherently related to what it names.[42] In this sense, any category both points away from itself and yet also circumscribes an 'area', just as, for both Plato and Aristotle (in different ways) a universal idea does not entirely belong to that which it is an idea *of*.

Rosmini further noted that the differences *between genera* incessantly escape numerical inclusion *within* the *genera,* despite the fact that such differences also *are* (142). This is another reason why being cannot be generically divided: the scope of *genera* is not adequate to the scope of being, because the indicative excesses of each *genus* over what they include are themselves exceeded by the non-included differences between *genera.* Since the number of the latter is indefinite and classification is never in principle concluded (while, one may add, even a set of all possible differences between genera would escape inclusion in its own set, further inviting recursion), difference here outreaches generic inclusion. By contrast, such difference does not escape the categorially relational inclusion/indication of the three primal forms: a *genus* or species taken as subject can refer to another *genus* or species taken as object and vice-versa. 'Human animal' includes/indicates 'rational', 'rational' includes/indicates 'human animal'; a thought can include/indicate a non-living material thing like 'stone', a stone can include/indicate the thinker of the stone. And so forth.

It would seem therefore plausible to understand Rosmini's Trinitarian categories in just these modern theoretical terms, as uniting the functions of sign with

42 - See Emily Riehl, *Category Theory in Context* (New York: Dover, 2016).

those of shape and number, in a fashion perhaps always latent to the entire categorial tradition – as Pavel Florensky intimated.[43]

This becomes the more plausible when one looks at the range of finite application of Rosmini's three primal forms. Taken altogether, they sustain the primacy of the notion of *order* also in the finite realm, over either reality, or ideality, or action taken alone. One could validly say that this amounted for him to a political ontology (metaphysics as also divine governance, as with Aquinas) as much as to an ontology which politics must respect in terms of natural law. In terms of full subjective apprehension, which for Rosmini is reflexively part of what is being apprehended, this order is registered as *beauty,* a topic to which a long section of the *Teosofia* is devoted (1063-1139). Beauty was therefore, for Rosmini, a meta-transcendental, close to the single uniting 'essence' of the operation of the three primal forms, whereas truth is appropriated to objectivity and goodness to the bond of action (1012-1062). Subjectivity is of course supremely and originally being itself, unity and thinghood. All the transcendentals are therefore rethought in more personal and relational terms – their overlapping thus becomes as much indicative as inclusive. They are thereby turned into meta-categories, beyond inherited scholastic tradition.

As to the primal forms themselves, they apply within the created order in four respects: first, generally as the linkage of subject, known object and ethical action which alone allows any relation whatsoever to arise, as we have already seen.

Second, recursively *within* each of the three fields. The external real order includes also meaningful intellectual and objectively ethical aspects (Rosmini would have understood the care we now know that trees have for each other). The intellectual order, on account of intentionality, divides between known object and ecstatically reached-for and loved object. The ethical order must both pay attention to the natural law of reality and to our varying and often eccentric personal apprehensions of this reality.

Thirdly, to each individual person and by extension each individual thing: for Rosmini continued to endorse the Augustinian 'psychological' analogues for the Trinity. But viewed through his own metaphysics, this now implies that neither the subject as containing itself, nor the subject as content of itself, is really itself alone, which concurs with Rosmini's refusal, against Kant, of any notion of autonomy. That by which I contain myself is given and inherited; that which I contain passes beyond me as my bodily effluvia, gestures and actions which are all my ultimately uncontrollable offspring.

43 - Pavel Florensky, *The Meaning of Idealism,* 19-30.

Fourthly, also to the relationship between essences and particulars, however unclear Rosmini may have been about this. It is at least apparent that he endorsed a modified version of the Aristotelian/Porphyrian categories as operating within material finitude. Essences were for him just as real 'containers' as were concrete substances, even if these could come fully to contain their essences, suspending any independent universality, just in the way that subjects suspend through objective knowledge (rather like a Husserlian *epoché,* but taken only as a surpassable moment) the independent subjectivity of that which they contain. But prior to their instantiation, Rosmini would seem to have thought of essences as somehow latent within ideal being, while he lacked a sufficient account of their 'elicitation' from the material side, as we have seen.

In each of these four respects we can see how Rosmini rendered substantive relationality the primary category, without thereby displacing the co-primacy of substance, newly rendered (after Fichte, Hegel and Schelling, despite everything) as subject and as person. All the categories subordinate to the primal forms involve instances of relationship which are modifications of the being-knowing-acting inter-relation of these forms themselves: everything *within* the fields of respectively reality, thought and action is first and foremost a matter of linkage; even an individual thing is a problematic relation to itself in order for it to be substantial; essences and particulars are so irreducibly related that neither crude realism nor nominalism is veracious (839-45).[44]

5. The Scotist Solution

Now we must turn towards the more problematic dimension of Rosmini's philosophy. In effect, he offered not one, but two solutions to the ontological problem, even if he failed to distinguish the two, or at least supposed that they were compatible and consistent with each other.

The second solution bears much greater testimony to his scholastic eclecticism and yet, in its most crucial points of emphasis, the inspiration is Scotistic rather than Thomist, as he sometimes makes explicit, even while trying to harmonise the two traditions. The core of the second solution is the notion that being can, after all, become a criterion of itself distinct from itself, allowing dissemination, if we isolate ideal or abstract being from being in all its plenitude.

This move is supposedly warranted by his claim that we first intuit being as ideal and can then reflexively isolate it as an empty *a priori* font of possibility: a

44 - Rosmini was especially anxious to refute the neo-nominalism of Victor Cousin, who had declared that this rendered the doctrine of the Trinity nonsensical (1861).

claim whose dubiety has already been argued. Such a claim requires one to see Being itself, as Rosmini asserts, as an 'essence' with which one can contrast all the other essences which are possible, specific realities (213-7, 265-71, 276-81, 837, 859-65). As with Kant, being is then regarded as merely something added to a possible thing, which in no way changes it, save by adding to it existence. Genealogically, this way of looking of things descended to Kant from the Scotist formal distinction of being and essence (although Scotus never used that terminology in this respect, he implied it) as opposed to the Thomist real one or the refusal of any mode of distinction by Albertists like Dietrich of Freiburg.[45] For Aquinas, specific finite essence really modified infinite participated being (coinciding with infinite essence in God), which in turn *alone realises it as really possible or potential*, but for Duns Scotus essence taken from a repertoire of possibilities was simply combined with univocal being, thereby regarded as a quasi-essence.

Rosmini was trenchant in his endorsement of the univocity of being: without it, he declared, discourse of God would have no rational basis or consistency with the Law of Non-Contradiction and analogy would lack any foundation in ultimate logical assertion (122, 289).[46] He had no sense that this conclusion departed drastically from that of Aquinas, just as he failed to realise that the latter did not locate rational theology within a prior 'ontology' now taken to unequivocally define the metaphysical field: this being a post-Suarezian conception which Rosmini just took for granted (36).[47]

In consequence, one sees how he would have been unable to follow through on the radical implications of his own Trinitarian ontology for the analogy of Being as enunciated above. He also argued that Scotus was right, against Aquinas, to think that the transcendentals and the ultimate specific differences of things, which being as such and instantiated being are never without, formally add something essential to univocal being (Appendix to Book Three, 4 [837]) -- even if they are 'virtually' included within it through formal attachment in the end (as opposed to species

---

45 - See John Milbank, 'Afterword: 'The Dissolution of Divine Government: Gilson and the "Scotus Story"' in *Étienne Gilson: Introduction to His Fundamental Positions*, trans. James G. Colbert (London: Bloomsbury, 2019), 538-576; 'Manifestation and Procedure: Trinitarian Metaphysics after Albert the Great and Thomas Aquinas'.

46 - The Scotist dimension at times also distorts the fundamental personalism of Rosmini's ethics, in the direction of deontological rigidity, as when he suggests that the mark of the ethical is its detached, neutral and impersonal mode of judgement.

47 - For Aquinas, although metaphysics concerns primarily the field of being as *ens commune,* and it points towards God as cause of this field, God is not *included* within it: he does not, as subject matter, fall within the scope of metaphysics at all and so there was for him no 'special metaphysics' regarding God and no 'natural theology'. See J-F Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris: PUF, 1990).

and genera and haecceity, whose sheerly contingent and equivocal addition to being is nonetheless univocally and outrightly the same as to existence).[48] Aquinas, Rosmini held, was only correct about the containment within being of ultimate difference in the case of ideal difference, since for Rosmini ideality is an inherent mode of being, and only the 'thinking' done by an existing substance can specify it with sufficient distinctness. Yet this would still appear to leave what is thought formally external to the being of what is thought within the ideal level, also on the Scotist account that Rosmini more fundamentally deployed.

What is more serious is that Rosmini's version of the Scotist account appears to subordinate the entire Trinitarian ontology to the formal distinction of being from essence, threatening its redundancy. If essence is just added to being by an extrinsic act of will (as in Scotus's account of law and the ethical), then there is no longer any inherent substantive relationality of the three forms – and, indeed, Scotus did not think that even in God the three persons were so relationally constituted.[49]

But what is still more problematic is that Rosmini projected his already debatable human epistemology also onto God: thus God also is said to be able to double being by regarding it abstractly – as pure existential being in itself, taken apart from his own infinite existential plenitude (451-64).

One can already note here how this isolation of being merely as existential appears to forget Rosmini's Trinitarian contention that being is equi-primordially copulative: to be, since it is always manifestation, is always to be something, even if this is simply to be being (as in the case of God, who defines himself in Exodus as speaking as well as being: 'I am that I am'), besides just to be, period.

And significantly enough, Rosmini places the Scotist solution hierarchically below the Plotinian-Trinitarian one: *before* God (and each creature in his wake) thinks being abstractly, he is already Trinitarian (170-176, 190-4, 465-72). Although the primal forms arise as an implication of originally given 'initial' being (however problematic we have seen this notion to be), they arise before this being in general is considered in abstract isolation and the initial consideration includes an intentional reference to real being – as much for God as for creatures (173).[50] The Scotist solution is only invoked theologically with respect to *Creation.* By isolating being as a pure repertoire of possibilities of what might be, God becomes able to think in terms of finite being and to decide which finite possibilities to instantiate.

---

48 - John Milbank, 'Afterword'.

49 - John Milbank, 'Afterword'.

50 - Rosmini actually says 'ideal being' here, when he would seem from elsewhere to mean 'initial' (213-7). He is not really consistent in his usage. At times he speaks of the latter as if it were identical with the former.

Rosmini is here explicit, and (despite what he claims) in contradiction with Aquinas in claiming that the divine exemplars or ideas of created things are other than archetypes unitedly contained in the divine *Logos* or Son himself, even if they are grounded in him (465-72, 1018).

There is more than one reason for calling this conception into question. First, the general problem of confining being to the barely existential and consequently to the possibility of being is that, paradoxically, by trying to isolate being we lose the difference not just between a possible and a real *thaler* (despite Kant), but also between being as such and possibility as such, since being is now itself defined as what *might be* according to sufficient reason. In this way being itself threatens to become nihilistically 'disquotable'. The second issue concerns the Scotist contamination of the divine simplicity that is here involved: surely God only intuits, concretely, everything in all its infinite complexity, which for him is also simple? The academic dignity of abstraction is only for finite professors, not for the eminent dignity of God, any more than for the rounded and level gaze of peasants.[51] By the same token, in the third place, there can be no moment of archetypal understanding in God that is not fully contained in his *Verbum.*

In the fourth place, and most crucially, it seems disappointingly strange that Rosmini could not see that his Plotinian/Trinitarian solution to the ontological problem did the job all on its own, without any distorting Scotist supplement. As we have seen, as soon as one has allowed an expressive and responsive order in the infinite, we have the ground for more limited versions of this expression and response. And there can be no 'abstraction' on the part of God that does not belong to the filial expression. Tellingly enough, in an appendix, Rosmini rebuked Plotinus for supposing that we can only think when we intuit (as later Bergson also thought, in part after Plotinus)[52] in terms of images (Appendix to Book Two, 1 [163]). He curiously failed to see that Trinitarian thought resolves Plotinian aporias (how can the pure One know or will or emanate without images?) by allowing, after the clear words of the Bible, 'image' also within the precincts of the godhead, like an ultimate icon or altar, never with full understanding 'gone behind', even on the sublimest of heights.

If he had followed through consistently on his primary Trinitarian solution, then Rosmini would have seen more clearly that each finite thing only exists as a limited version of the infinite Trinitarian actualities. Instead, by interposing the unnecessarily additional Scotist solution, he implies that things exist primarily as instantiations of abstract possibilities thought-out by the united godhead. The implication

51 - John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001), 14.

52 - Bordron, 'Bergson et les images'.

of that scheme could be that each thing is just an arbitrarily willed combination of rational possibility with bare existence, not an analogical participation in God and the Trinity at all. Clearly, nonetheless, Rosmini did not think that, and considered instead that by mediation of the divine 'ideal being' a participation in the Trinity was communicated to the primal forms in their finite instantiation. However, the intrusion here of essentially non-Trinitarian divine abstract conceptual being dilutes the vividness of his metaphysical vision. And not merely that: by suggesting that the constitution of the finite is out of a combination of univocal being with finite versions of essences he implies something non-relational, non-analogical, non-participatory and so non-Trinitarian at the very hinge of the transition from God to Creation.

Therefore, the two different solutions are not really compatible. The Scotist one is open to theological critique, unoriginal and uninteresting. By contrast, the Plotinian-Trinitarian one is highly original, subtle, self-consistent and profound.

One further dimension to this contrast must be mentioned. It is ultimately in the Scotist lineage that Rosmini would appear to be tempted towards ontologism. For the ideal being conceived by God is also claimed by Rosmini to stand, like wisdom in the Bible, at the 'beginning' of Creation (489). One can note in passing here how he fails to think this 'sophianic' moment in terms of the 'personifying power' of the divine essence, taken as wisdom, which is not simply to be regarded as 'impersonal', as Sergei Bulgakov rightly taught.[53] Conceived in this way, wisdom as also the first work of creation, the divine immanence, need not be regarded as a diminution of God, which is problematically the case, even already within God himself, with Rosmini's divine abstraction.

Still more seriously, but in a connected fashion, the liminal status of divine ideal being threatens to suggest that we do indeed directly and univocally think God's thoughts, since the abstracted and created 'initial being' of God distanced from his absolute being is none other than the *a priori* initial being which humans first intuit and later reflectively abstract as 'ideal being' (217). Some recent commentators here speak of an 'orthodox ontologism' and celebrate the way in which Rosmini has distinguished a 'Heideggerean' ontological difference from the theological difference of Creator and Creation.[54] The same distinction is seen as conveniently opening up the possibility of confining Rosmini's ontology within

53 - John Milbank, 'Sophiology and Theurgy: the new Theological Horizon', in *Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy* ed. Adrian Pabst (Basingstoke: Ashgate, 2009), 45-85.

54 - Nicola Ricci, 'Ispirazione sapienziale'; Angela Ales Bello, 'Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini e Edith Stein'; Cristian Vecchiett, 'Donazione ed essere. Tratti di una relettura fenomenologica dell'apertura originaria all'infinito' in Bellelli and Pili eds., *Ontologia, fenomenologia,* 111-25, 127-49, respectively.

phenomenology, while reserving theology for revelation, which can also become just phenomenologically apparent to us, according to the divine decision and declaration.

But to the contrary, I would argue that Rosmini's semi-ontologism still remains theologically dangerous. It continues to suggest that there is at least some region of knowledge of essential possibilities that we share univocally in common with God. And the very confinement of our understanding to the phenomenological, if this understanding is imbued with certainty and even full reality, grants an absoluteness to human knowledge (for all Rosmini's insightful strictures against Hegel's empiricist scepticism) that it does not deserve and that again looks too divine in status. Our aim should not be the integration of Heidegger with theology, but rather a theological challenge to Heidegger, who always intended most of all a theological subversion: for such a challenge, it is not that the theological difference surmounts the ontological, but that the theological difference is an alternative (and more plausible) way of construing the ontological difference: the ontological as such is not an emptiness, as for Heidegger as much as Hegel, only present (and so not really present, since negated) in the ontic after all, but a self-giving plenitude, the infinite divine, which inheres in itself and thereby lets finite things also fully be (whereas the supposed nothing of idealist and phenomenological being must suck every finite thing back into its primordially pagan maw…)

The Scotistic aspect of Rosmini's thought opens itself up to this compromise with Heidegger, and yet it is a misreading according to his more fundamental Trinitarian intentions. Quite evidently, he thought, as we have seen, that phenomenological intention as 'containing' what is manifest, of itself inverts itself into 'inobjectivisation', and so into the equal primacy of ontological speculation, not out of arrogant overreach, but rather out of the opposite kenotic need to respect the being of the other in its independent integrity which we must respectfully and interpretatively try to conjecture – to the point where, through the miracle of the grace of charity, we really do seem to 'go over' to the other. Thus in the course of this ecstatic reach, we are always already ourselves reached by the divine operation of grace, which does not just confront us through theophanies with new events and new phenomena (though it does that), but also synergically works with and through our imagination and reasoning to raise us always beyond ourselves towards the infinite in our very finitude.

6. Purifying Rosmini I: Trinitarian Ontology and Participation

As I have already intimated, in order to render Rosmini's Trinitarian solution to the ontological problem more consistent and exclusive, we need to link it to Thom-

istic analogy and real distinction (and other, basically similar metaphysical accounts) rather than to Scotist univocity and formal distinction.

The former approach implies that finite reality participates in the Trinity directly, by emanative distribution, without any passage through a neutral moment of abstract and indifferent consideration on the part of God that would involve at once an essentialist rationalism and a voluntarism that have nothing to do with Trinitarian relationality.

With regard to participation in general, Thomistic commentators have divided as to whether divine Being is received by particular beings directly through limitation (L-B Geiger), or rather through the division and composition peculiar to all finite things (Cornelio Fabro).[55] Such composition exists most fundamentally, according to Thomas, between their essential nature and their existential actualisation. This real distinction has a double aspect: things that 'are' might not in fact be instantiated, and actualised things are existentially individuated (through the mediation of quantified matter) in excess of shared universality, like rockiness, treeness, animality and so forth.[56] In favour of the first position of Geiger is the truth that everything that exists, including its divided composition, derives in unmediated fashion from God. In favour of the second position of Fabro is the truth that there is something that is the case for the finite that is not the case for the infinite, and which therefore seems inherently to belong to it alone: most of all its non-simplicity or complexity. If participation is directly by limitation, then, after all, what is it that limits, what is the limiting factor? Can this derive from God if limitation is alien to his nature?

If, however, participation in divine Being is also, as for Rosmini, participation in Trinitarian Being, then there would appear to be a way to resolve this aporia. God, in creating, kenotically gives also that limitation which of itself involves composition, just because he is in himself a kind of unimaginable infinite, or infinite/finite (according to Dionysius) self-limitation through self-manifestation, and so an unimaginable infinite 'composition', without impairment to simplicity, in terms of substantive relation. For this reason, the limitation of finite things is not secondary to a composition that would derive from their nature (as if this were independent of their being created) but rather arrives, directly, as the restrictive expression of Trinitarian 'composition' in finite reality.

---

55 - L.-B. Geiger, *La Participation Dans La Philosphie de Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin, 1953); Cornelio Fabro, *La Nozione Metafisica Di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino* (Turin, SEI, 1950). For a discussion of this debate see John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington DC: CUA, 2000), 124-31 and in general Andrew Davison, *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics* (Cambridge CUP, 2020).

56 - See Pabst, *Metaphysics,* 201-71.

And while it is wrong, after Fabro, to see the real distinction of being and essence as the primary means of effecting finite reception of what is participated, it is equally wrong, after Geiger, to see finite potential to actuality as the limiting factor (despite the way Aquinas often speaks), as if, once more, potency also was not equally the gift of God, to the extent that (as Nicholas of Cusa realised) we can inversely say that finite actuality restricts the divine potency.[57] Finite things emerge directly from God as limitations: but that means they are immediately composed of Being and essence, and of act and potency, in contrast to Being in itself. Neither composition nor limiting potency can be of finite origin if everything is created from nothing. And yet neither of them exist in God. How does the simple God give also the limitation and explicated composition of himself?

We can enjoy at least a little more insight into this conundrum if we understand God in himself to be a kind of infinite relational self-participation, or even eminently (as for Eriugena) self-creation. Then we can see that there is no receiving ground of being in the finite[58] – neither essence nor potency, nor even the real distinction between them and being in act: instead, as with Cusanus, finite composition is itself a contraction of the infinite 'composed' relating that is the Trinity. In the finite realm, being contains essence and essence contains being, just as act and potency contain each other (following the Rosminian logic of the relation in combination of the real with the ideal). But for a Rosminian perspective this does not just distribute a monistic unity of being as such, it rather distributes an infinite containing/contained that is an unimaginable perfect overlapping of both, despite endless oscillation or *circumincessio* – a term which Rosmini was fond of invoking (992,1141).

It is true that Aquinas, in his commentary on Boethius's *De Hebdomadibus,* spoke of participation in Being as that of particulars in a supreme abstraction, in a way that might appear to correspond to Rosmini's account of Being as primarily ideal and abstracted, outside his Trinitarian framework.[59] However, Aquinas associated this abstraction with participation by causality, as when air receives a measure of sunlight. The fiery plenitude of the sun then suggests that the abstraction Aquinas here has in mind is rather an abstract concretion: a universal generality so complete that it cannot participate in anything further, unlike the 'universals' of a *genus,* as he explicitly says. Therefore, he was speaking in this instance of the divine *esse ipsum,* not of an abstracted 'common being' which, in fact, in the same passage, he identified with *ens commune,* or the categorially shared common par-

57 - Nicholas of Cusa, *De Possest; De Apice Theoriae.*

58 - See Rudi Te Velde, *Participation and Substantialiaty in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1995).

59 - Thomas Aquinas, *In Boeth. De Hebd.* 2.

ticularity of every *ens* insofar as it exists as combined with a defined nature. It is just these instances of *ens commune* which are said to participate being itself. A particular *ens* cannot particularise itself in terms of being, as in the case of a *genus*: all it can do is render finitely concrete being's infinite 'abstraction'. In this respect, the participation of an *ens*, Boethius's *id quod est*, in *esse* differs, as Aquinas says, from the participation of man in animal, or the participation of matter in form and concrete substance in universal accident. Yet Aquinas never turns these contrasts into a sharply divided typology of 'logical' and 'real' participation, as the commentators later did; both these examples, *along with* the participation of effect in cause (the third component of the commentarial typology) are said to be *quasi partem capere,* and even all to be examples of the sharing of something *particulariter* in something *universaliter.* This clearly suggests that, after all, as the sharing of the particular in abstraction they are a sharing in something still more universal than are generic universals.

Rosmini tended to run together Scotist univocal and abstracted Being with the Thomistic *ens commune.* But as we have just seen, this is illegitimate: insofar as common being in Aquinas is spoken of as if it were a kind of immanent and therefore univocal *genus*, it really operates as little more than a heuristic device, allowing him to insist that distributed being as we know it is entirely created and only occurs in individuated and characterised particular instances which are primarily substances and only bearers of accidents as a secondary effect (as Rosmini repeats). The participation of individual thing and of essences in Being for Aquinas is not in *ens commune*, but directly in the *esse ipsum* that is God.

It is true that Aquinas speaks also, in his Commentary on the *Divine Names* of Dionysius, of participation in *esse commune* and of the latter's analogical distribution.[60] But this is in the context of a Dionysian understanding of created Being as the first effect of the divine emanation, followed by those of life and intellect, on a classically neoplatonic scheme. In other words, there is analogous participation in *esse commune,* as there is not in *ens commune,* simply because the former term denotes the participatory descent of *esse ipsum.*[61]

Rosmini made the mistake of rejecting this emanative aspect of the Christian as well as pagan neoplatonic vision, in favour of a Scotistic account of Being as abstract and neutral, not apparently realising that this impaired his Trinitarian ontology. For if the divine descent in Creation is a Trinitarian one (as it can only be if God is a simple triunity) then it must itself be in a Trinitarian mode of outgoing and

60 - Aquinas, *In Dion de Div. Nom.* V.2.

61 - In *Truth in Aquinas* (35) I failed to distinguish between *ens commune* and *esse commune.*

return, finitely restricted. Otherwise, the 'substantive relation' of creatures to God, as affirmed by Rosmini, does not inherently express the substantive relations of God as Trinity.

7. Purifying Rosmini II: Trinitarian Ontology and Paradox

The Scotist dimension in Rosmini was deeply connected to his insistence, as he thought against Hegel, on the importance of the Law of Non-Contradiction.[62] In line with Scotus himself, and nearly all scholastic thinkers in his wake (including 'Thomists') up till Rosmini's own time, he thought that this law tells against any radical account of analogy and against analogy altogether in terms of the fundamental semantics of being.[63]

Insofar as Rosmini understood the law in an ontological fashion as requiring the primacy of a realist bias, whereby even thoughts are 'entities' in some weaker sense, and the self-standing 'thereness' of things can never be negated, one can resonate with his logical insistence. Indeed, as regards the whole of finitude it is essential. However, he failed (perhaps understandably enough) to consider how elements of his own metaphysics in fact put pressure on the LNC.

This applies first to the entire logic of containing/contained where what contains belongs and yet does not belong to what is contained: it includes it only by also somehow pointing towards it in a substantively relational fashion. But the substantive character of the relation implies that the container is defined by the contained which it is not, and vice-versa.

To the extent that any including boundary defines a set of contents, it defines them as relatively restricted and therefore the boundary becomes, in terms of that relation, relatively in-finite and universalising: this is why the boundary of a horse appears to coincide with the universal idea of any horse whatsoever.[64] The logically problematic character of bounding and containing is therefore inherently connected to the fact that here, already, the question of the infinite and its relationship to the finite has been touched upon. But the LNC assumes not just actuality but restricted actuality, which alone guarantees existential exclusivity: as soon as we venture upon the question of the constitution of restrictions and discover that this

62 - Gian Pietro Soliani, 'Transcendalità del principio di non contraddizione: Rosmini tra tradizione e modernità in *Ontologia, fenomenologia, cit.,* 151-68.

63 - J.-F. Courtine, *Inventio Analogiae: Métaphysique et ontothéologie* (Paris: J.Vrin, 2005), 283-90.

64 - Pavel Florensky, *The Meaning of Idealism,* 23-32.

already broaches the question of the infinite, its range of application becomes less certain.[65]

In Rosmini's case he insisted that what contains is so substantively related to what is contained that its subjective containment tends, of itself (and without Hegelian dialectical development) to invert through 'inobjectivation' into being objectively contained. Therefore, to reiterate, substantive relation appears to involve the coincidence of opposites.

The question of the relation of a container to its contents involves not just a kind of infinity but also a kind of recursion: instead of taking the apples one by one, we reflect on what it means to take them all altogether in a heap.[66] Can this second mode of taking just be folded back into the first mode and what is the implication of doing that? Does the numbering of apples remain amongst the apples or does it transcend them?[67] Or, alternatively, is the single apple that we think about in continuity with the apple that we bite into? Can contemplation of the apple be folded back into its succulence? Do we taste also the ideal and universalizable apple? But as we have seen, Rosminian metaphysics depends for its originality on a gigantic gesture of recursivity and of problematic folding back: namely, his inclusion of thinking about the ontological problem, and even performing the ontological problem, within the ontological problem itself. And he does so in a way that implicitly acknowledges that this inclusion is and is not impossible: he thereby converted the ontological problem into another one in order to resolve it: that of the infinite relationship of subject to object and their linkage. He also argued that the ultimate form of such linkage is always practical and ethical: if things hold together at all, then they can only possibly hold together by love.

As later with Bulgakov, the ontological problem of the unity and multiplicity of existence becomes in this way also the ontologically grammatical problem of predication or the ontologically logical one of propositionality and thereby in addition the practical existential one of what should a subject come to be, to have and to appropriate as his characteristics? All being, one might venture, has been vitalistically sexualised: for the co-equality of the copulative with the existential implies a joining and a generation even in the absolute.

In more prosaic terms, Rosmini recognised that the subject as knower is both within and without the field of being as objective (in the sense of both real and

---

65 - See Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought* (Oxford: CUP, 2002); *One: Being an Investigation Into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness* (Oxford: OUP, 2016).

66 - See Priest, *Beyond the Limits of Thought; One.*

67 - Of course this lies close to traditional 'Third Man' arguments.

known) by speaking in classically orthodox terms of substantive relationality. Yet he failed to allow the irreducible paradoxicality of such a conception, beyond the range of the LNC, which is why Scotus and later the nominalists tended to shy away from this Patristic legacy.

Furthermore, the re-thinking of the analogy of being as also analogy of the Trinity, as earlier argued to be more consistent with Rosmini's deepest thoughts, altogether disallows any notion that analogy is a kind of makeshift, on its way to univocity in the end, but forced to dally with equivocity on the way. And therefore, in part univocal as to the expression ultimately aimed at, but in part equivocal as to expression for now. For if analogy is truly a third way between the exact and the ambiguous, then it must be like and unalike in just the same respect, thereby calling us tensionally back to God within and as our very finitude, as Cusanus suggests. It once more has to imply the coincidence of opposites. Exactly that coincidence is involved in the Trinitarian ontological notion that we are like something else and supremely like God by being related to them, such that we cannot better achieve this similarity by abandoning this relation: by forsaking either ourselves or the alterity of others. This sort of *mimesis* can never renounce the complementary aspect of participation which is a sharing-in. Thus, Rosmini himself spoke not just of our being contained by God, through our inobjectivsation into Christ (898), but also of our containing him when we are becoming deified (1122). No distant, objectively and externally measurable likeness to God can be involved here, for all that Rosmini formally confined analogy to proportionality (289).

In this radical passage (1122), he goes so far as to describe 'the supernatural order' as 'the participation of the absolute in the relative'. He applies his entire horizontal ontology of containing/contained (which pertains both to an infinite and to a finite horizon) also to the vertical relationship of the Creation to the Creator and vice-versa. In the case of both divine and created persons (and therefore of all created things which are in some degree subjects or persons) 'person is essentially container and its nature is that of feeling'. God as three-personal feels and contains each created person within this mutually affectionate ordering. Although not 'properly related' (as Aquinas says) to creatures, nonetheless through the Incarnation, creaturely persons are fully taken up into the Trinity, just because, through Christ, God has become after all related to them or reciprocally contained by them. It is, significantly, the inter-relation of deified human persons that completes the beauty of the cosmos (1123). A distance between God and creatures is still preserved, because, in keeping with the usual rule, the containing of us by God and our containing God are mutually exclusive moments. And yet, the mark of our being drawn into the supernatural order is that, as within the Trinity, they do now 'exist contemporaneously' (1122). In other words, they cannot and yet they do oc-

cur together. However unaware Rosmini was that he had thereby flouted the LNC in an extremely paradoxical manner, he clearly affirmed that the impenetrable incomprehensibility of the Trinitarian unity through relation is also the incomprehensibility of ourselves and the cosmos, just insofar as they can only be understood in relation to God.

All of these conclusions suggest that Rosmini was somewhat too hasty in his criticisms of both Hegel and Schelling; it would seem, after all, to be true that, for a Trinitarian ontology, we are what we are not, if we are radically related at the core of our being, both to God and to other creatures. We can resonate with Rosmini's rejection of Hegel's hypostasised original nullity and the consequent primacy of negation as propelling the becoming of reality. Yet the core of the problem here is surely not any rejection of the LNC: to the contrary, Hegel's desire to unravel every paradox as a 'contradiction' is just what leaves a pure nothing univocally alone at the origin and demands that the supposed nullity of original being be fully and eschatologically realised as the pure random contingency of particulars, now at peace in their formal shared isolation.[68]

A revised Rosminian embrace of paradox does not then return us to Hegelian dialectics. But does it imply that if something can also be its opposite, then that something is also nothing, rendering nothingness in some sense real and more than just a subjective gesture, as Rosmini supposed? At this point we are likely up against the unfathomable, but as Piero Coda has suggested, it seems advisable to advert to the perspectives of Plato's *Parmenides* and *Sophist*.[69] There exists no gulf of nullity on its own without any constituting sides and yet we seem to traverse an empty gulf when we affirm that 'this is not that' and still more when we affirm that 'this thing is also relationally the opposite of itself' or 'this think is defined by a container that does not exactly belong to itself'. As Coda explicates, such a gulf is traversed even in God, if he is Trinitarian difference and relation: the Son is not the Father, but he is also and exhaustively his generation by the Father, and so on. Both the gulf of difference and the gulf of self-denial in favour of the other appear to be traversed here, and surely this is the kenotic ground in God himself for Creation, Incarnation and the Cross.

Here we are forced to note that, even if the Trinitarian secret of participation is the restriction of what is absolutely participatory or relational in God, we are still after all left with the paradox that the unrestricted God gives restriction. Yet the nullity which we have now seen to be involved in the passage of Trinitarian differ-

68 - See Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ* (Cambridge MS: Harvard UP, 2011).

69 - Piero Coda, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia* (Rome: Città Nuova, 2011), 553-83, esp 567-83.

ence suggests that God as absolute Being is also *absolute* nullity (although inseparable from positive difference) and thereby an absolute restriction deeper than any finite restriction which God is thereby able also to donate.

Naturally this only postpones aporia further down the theoretical line, even while deepening a certain sense of theoretical resolution: how can relative nullity or restricted restriction result from absolute nullity or unrestricted restriction? At this point, the only further resolution may be Christological: God has always infinitely assumed finitude, which is the restriction of the absolute restriction of Trinitarian difference, besides being the restriction of divine infinitude. The Incarnation is therefore the inner ground for the seeming impossibility of Creation which must be, as Eriugena put it, 'created God'. It is also by virtue of this eternal bond with the Creation through the God-Man that God was able to assume and overcome that refusal of participation by creatures which is death. As Coda argues after Bulgakov, its negative nullity can be incorporated because it is infinitely less than the positive nullity of Trinitarian difference which is love. The Devil was here deceived into supposing that differential suspension over the gulf of alterity could ever, for God, be a rift.[70]

Yet we must recall that Trinitarian ontology was supposed to be the answer to the aporia of the impossible division of being. If there always remains a problem of how created restriction, however much conceived as the relational restriction of infinite relation in God, can derive from God, then this solution looks after all imperfect. How can restriction of the Trinity be added to the Trinity if is infinite and all-encompassing, any more than restriction added to Being?

It would seem therefore that the Christological addition is required on the plane of ontology, besides that of theology: being that distributes itself infinitely as the three primal forms can only distribute itself also finitely as their more restricted interplay, if being as such is kenotic: has also crossed the ontological divide of difference distinguishing it from beings, while yet in no way destroying or suspending that difference. But we can only know of the truth of that if it has really occurred or been manifest to us as an event, of exactly and only the kind which the Chalcedonian formulas articulate.

The same manifestation reveals to us that Being as such both includes and exceeds a moment of the obliteration of finite existence, in which infinite existence, being as such, is necessarily and unfathomably implicated, if all existence derives from God and God does not will death.

---

70 - I am putting things here in what I take to be Bulgakovian rather than more dubious Balthasarian terms.

All this opens up, beyond Rosmini, and in the wake of Piero Coda, the further truth that a Trinitarian ontology will be also a Christological and a Staurological one. While such an expanded theological ontology must affirm that there exists no pure nothingness on its own, not even one immediately demanding its own negative dialectical reversal into actuality, it must also affirm that there is a nothingness that paradoxically coincides with being itself, if being itself is Trinitarian in character.

8. Conclusion

I have argued in this essay for the importance of releasing the orthodox radicalism of Rosmini's Trinitarian Ontology from the overlay of a neoscholastic framework that otherwise tends to inhibit its import for today. The temptation can be to try to hold together, in keeping with Rosmini's own intentions, the Plotinian/Trinitarian aspect with the Scotistic one that is much more rationalistic, and just for this reason promotes a semi-ontologism. But the latter should not be repristinated in a phenomenological guise that also seeks too much to divide Rosmini's philosophy from his theology, in this case against his intentions.

If, instead, we read the *Teosofia* as an integral Trinitarian metaphysics, then we come up against an explicit or implicit deployment of notions of name, number, category, predication, recursivity, inclusion, relationality and participation that are incipiently *avant-garde* in the very daring of their orthodoxy. Rosmini can then be put into conversation with the Russian sophiologists like Bulgakov and Florensky who similarly sought a Trinitarian critique of the German Idealists and came to some remarkably parallel conclusions, tending to a revision at once of the Idealist perspective and of foregoing theological tradition. Like them he did not simply criticise modern subjectivism, but also appropriated from it a dimension that validly points towards a more personalist, and therefore more Christian philosophy.

In any such conversation, Rosmini's contribution, especially when re-expressed in terms of analogy and paradox, should surely be acknowledged to have been particularly searching as well as technically refined. Noone else has quite so boldly and precisely argued that Trinitarian thought resolves the very core of our inherited philosophical perplexity.

JOHN MILBANK
Professore Emerito di Religione, Politica ed Etica presso la University of Nottingham
john.milbank@nottingham.ac.uk

Identità 'come' differenza. Negazione "a-dialettica" nel Dio rosminiano

di Massimo Donà

Rosmini manages to rethink the relationship between unity and multiplicity in God in a "dizzying" way. He confronts a topic already admirably treated by Augustine and Aquinas, but does so with very novel and surprising implications. He allows us to rethink the extraordinary speculative potency contained in the Trinitarian mystery, and in so doing intrinsically "subverts" the meaning of much of the Christian theological tradition. More specifically, the rapport "One and the Many" is rethought by Rosmini in strict relationship with that which seems to connect "thought-and-being" and in his articolation of this relationship, he leaves admirable pages for us to ponder.

Keywords: Unity - Multiplicity - Being - Thought - Relation - Trinity

Occorre "distinguere nel Rosmini e sceverare il contenuto speculativo dalla forma contingente di cui quel contenuto si rivestì per conformarsi e adeguarsi al carattere morale del tempo".

Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Terza edizione accresciuta, Sansoni, Firenze 1958, p. 65.

"Il Rosmini rileva nel suo essere indeterminato delle determinazioni che sono semplicemente relazioni della mente col termine del suo intuito, posteriori all'atto dell'intuito, che, invece, cogliendo l'ente, lo coglie come puramente indeterminato…
Vide benissimo lo Spaventa, quando osservò che l'ente rosminiano non è il risultato del giudizio, ma anteriore ad ogni giudizio, perché ogni giudizio lo presuppone".

Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Tipografia Successori Fratelli Nistri, Pisa 1898, pp. 177-179.

Rosmini rileva giustamente un fatto: che l'ente, pur essendo sempre e comunque *uno* (ogni ente, essendo quello che è, è sempre anche *un* ente: appunto, quello che è), "non sempre è semplice: in fatti ci hanno molti enti composti"[1]. Ma come è possibile (si chiede giustamente il roveretano) che "essendo ogni ente uno, tuttavia non ogni ente sia semplice?"[2] – sempre che si convenga intorno al fatto che l'Uno sia in quanto tale "semplice".

Ecco, secondo Rosmini è solo una certa maniera di semplicità quella "che non può mancar mai a nessun ente… e che dunque è indivisibile dalla qualità di *uno*, essenziale all'ente"[3]; che dunque deve convenire anche a quegli enti che non sono semplici, pur essendo, ognuno, uno.

---

1 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, Parte I, Ontologia, Libro II, L'essere uno, Sez. V, Capitolo, VII, Città Nuova Editrice, Roma 1998, p. 564.

2 - *Ibidem.*

3 - *Ibidem.*

Ma poi il nostro rileva anche che: "quando si dice che un ente è moltiplice, non si dice che questo ente sia più enti"[4]; ma solo "che nell'unità stessa dell'ente cade una moltiplicità non di enti, ma d'altro, cioè d'elementi che compongono l'ente"[5].

Insomma, quando si predicano dello stesso ente l'unità e insieme la molteplicità, precisa il roveretano, "non si predicano queste due qualità dello stesso ente sotto lo stesso aspetto, ma sotto un aspetto diverso"[6]. Vale a dire che l'unità si predica dell'ente – precisa ancora il roveretano –, mentre "la molteplicità e la composizione non si predicano dell'ente, ma dei suoi componenti"[7].

E poi, precisa ancora il nostro, il concetto di composto fa comunque conoscere un'*essenza dianoetica*; tale, cioè, "che c'entra l'atto della mente a formarla"[8]. Che è quanto, sempre a suo parere, va detto anche del composto 'reale' (e non solo di quello obiettivo o di quello dialettico); concetto che "importa una *relazione* de' componenti con quell'uno che ne risulta, e ogni relazione può bensì avere il suo fondamento nel sussistente, ma la natura completa di relazione non può riceverla altrove che nella mente, la qual sola abbraccia i due estremi della relazione"[9].

Importantissima, quest'ultima precisazione; qui, infatti, Rosmini ci rende edotti del fatto che, ad istituire 'relazioni', può essere solo la mente, o meglio, il pensiero. Insomma, che, dove v'è molteplicità, dovrà essere in opera anche il pensiero. È quest'ultimo, infatti, a connettere e a relazionare (*logon*, *legein*); sì da consentirci di aver a che fare con qualcosa come un "molteplice".

Fermo restando che, a venire pensata, è in ogni caso una molteplicità tenuta insieme (in quanto relazionante) dal pensiero. Perché, a darsi, a quest'ultimo, è sempre e comunque "una" molteplicità.

Infatti, è "nella" relazione e "solo nella" relazione che i molti *sono uno*. Essendo proprio quest'ultima a unificarli. O meglio, a disegnare l'unità (una esistenza) in rapporto a cui, solamente, vengono riconosciuti gli elementi che, della medesima, vengono di volta in volta predicati. Perciò nei composti "entra *sempre* un elemento mentale"[10].

In ogni caso, una cosa è certa: che la mente umana – continua Rosmini, alcune pagine più in là – arriva a fare un confronto "tra questa molteplicità e variabilità soggettiva e l'oggetto che in sé realmente non la soffre… e dice *appunto* che l'og-

4 - *Ibidem*, p. 565.
5 - *Ibidem.*
6 - *Ibidem.*
7 - *Ibidem.*
8 - *Ibidem.*
9 - *Ibidem*, p. 566.
10 - *Ibidem.*

getto è identico con se stesso"[11]. Perché quest'ultimo è "immune dalle diversità che si trovano negli atti del soggetto"[12] (p. 594).

E, già per questo, appare chiaro – sempre agli occhi del roveretano –, che "la parola *identità* implica sempre *anche* qualche relazione con una *diversità* e senza questa non si penserebbe mai quella, che altro non esprime (*dunque*) se non la *negazione della diversità*"[13] (p. 594). Da cui l'inevitabile domanda: "l'identità è dunque qualche cosa di negativo, e non anzi di positivo?"[14] (p. 594).

Certo, perché è anche solo rilevando il suo non soffrire alcuna diversità connessa al pensare, che quest'ultimo "connette" in qualche modo l'oggetto – sia pur in una sorta di irrinunciabile identità con sé – alla molteplicità da lui negata.

Ma allora, si chiede Rosmini, si dovrà per ciò stesso dire anche dell'identità che essa si costituisce solo nell'atto in virtù del quale "nega" la molteplicità? È cioè quello di identità un concetto puramente *negativo*?

Difficile ammetterlo, continua il nostro, perché, se la diversità ha sempre a che fare con qualcosa di defettivo e mancante, come potremmo non riconoscere al suo opposto (cioè all'identità) una natura eminentemente positiva?

Ad ogni modo, anche nel Libro terzo dell'*Ontologia* Rosmini avrebbe ribadito e spiegato, con ancora maggior dovizia di particolari, che l'essere puro "non è triplice in se stesso, ma egli ha una triplice relazione d'identità alle tre forme sotto cui si concepiscono gli enti finiti e determinati… *insomma*, la mente non fa quella distinzione per sé sola, ma la toglie dagli enti determinati, e l'applica all'essere puro e indeterminato"[15]. Per lui, cioè, *è sempre la mente a farsi responsabile della triplicità dell'essere*; ossia, del fatto che un'identità possa, sul modello degli enti finiti e determinati, venire 'pensata' e resa molteplice. "Quantunque poi la mente ponga così nell'essere delle distinzioni che non ci sono"[16].

Guardando agli enti determinati, insomma, la mente pone nell'essere delle distinzioni che non sono sue (cioè, dell'essere); o meglio della sua perfetta unità. Infatti, per Rosmini l'essere non è il pensiero; per quanto "essere sia anche il pensiero"[17]. Certo, esso (l'essere) ha una "relazione essenziale col pensiero"[18] – al

---

11 - *Ibidem*, Capitolo VIII, p. 594.

12 - *Ibidem.*

13 - *Ibidem.*

14 - *Ibidem.*

15 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. II, Capitolo III, Città Nuova Editrice, Roma 1998, p. 54.

16 - *Ibidem*, pp. 54-55.

17 - *Ibidem*, p. 56.

18 - *Ibidem.*

punto che, "tolta via ogni mente – rileva il roveretano – non ci sarebbe più alcun essere"[19].

È dunque uno stranissimo rapporto quello che viene a determinarsi tra "essere" e "pensiero"; un rapporto *essenziale*… certamente, che mai, però, ci fa perdere di vista la loro *distinzione* (sì da poter dire che "c'è una distinzione tra ciò che si contiene nel concetto di essere, e ciò che si contiene nel concetto di pensiero"[20]). Un rapporto paradossale, certamente; che ci costringe a riconoscere come, in ogni caso – ferma restando la loro distinzione (ferma restando la distinzione tra essere e pensiero) –, se ci azzardassimo ad eliminare *in toto* la mente (il pensiero), non rimarrebbe più alcun essere!

Affermazione, quest'ultima, che sembra implicare piuttosto la perfetta sovrapponibilità dell'uno con l'altro.

Mentre per Rosmini tra l'uno e l'altro rimane aperto un incolmabile scarto; quello stesso che non gli impedisce comunque di rilevare come "tali relazioni essenziali tra l'essere e la mente, lungi dal contraffare o falsificare l'essere, siano quelle che ad un tempo lo costituiscono e lo fanno conoscere"[21].

Rosmini, insomma, sa benissimo che, "se non fosse oggetto della mente nostra, l'essere puro e indeterminato", risulterebbe assolutamente impronunciabile, impensabile e incomunicabile. "Non si potrebbe ragionare di lui"[22].

Eppure, poche righe più in là, ribadisce anche che "quest'essere (puro e indeterminato) non è la mente stessa che lo intuisce, perché la mente che lo intuisce è un sussistente e determinato, e lui invece è un indeterminato, come dicevamo; e, come tale, non può sussistere"[23]. La mente, infatti, che pur sa di pensare, sa anche – continua il roveretano – "di non esser l'essere indeterminato ed impersonale; ma sa di essere un ente determinato e una persona che intuisce un altro"[24].

Insomma, è la determinatezza della mente a costituirsi come ragione delle determinatezze che l'essere non può certo presentare là dove venga concepito nei termini di pura *indeterminatezza* – o di una pura unità. La mente, quindi, coglie le determinatezze del mondo con cui ha sempre a che fare e, da determinata, le ritrova, nella forma di una molteplicità, come essenza stessa dell'essere; come quell'es-

19 - *Ibidem.*
20 - *Ibidem.*
21 - *Ibidem.*
22 - *Ibidem*, p. 57.
23 - *Ibidem.*
24 - *Ibidem.*

senza dell'essere che, sempre per Rosmini, "rimane *comunque* la forma essenziale all'intelligenza"[25].

D'altronde, è proprio per questo che "l'essere puro intuito dall'intelligenza è l'intelligibilità delle cose e questo è l'essenza dell'essere, onde l'essenza dell'essere non può stare senza che sia intelligibile"[26]. Insomma, "l'essenza dell'essere è la forma essenziale all'intelligenza"[27].

Interessante, a questo proposito, il radicale rovesciamento, operato da Rosmini, rispetto a una lunghissima tradizione che, da Eraclito a Gentile, ha sempre visto consegnata al soggetto (o pensiero, o mente) l'assoluta indeterminatezza, e dunque finanche "la potenza del negativo" (si pensi alla logica dell'essenza di Hegel). Per il roveretano, infatti, come abbiamo appena visto, a farsi indeterminati non sono tanto la riflessione, il soggetto o il pensiero (condannati appunto a dire "no"), quanto piuttosto quel che si lascia sì concepire dal pensiero (ed è al pensiero connesso da una relazione essenziale), ma non è, in quanto tale, "pensiero". Bensì, *pura positività*; puro essere, per quanto indeterminato, e dunque coincidente con quell'identità che, se per un verso nega la molteplicità donatagli dal pensiero, per altro verso si offre al pensiero come l'essere che quest'ultimo non può assolutamente fare a meno di porre, anche solo per essere il pensiero che è.

Insomma, il soggetto rosminiano ha ben poco a che fare con l'impalpabile indeterminatezza caratterizzante in modo sempre più netto il soggetto moderno; ovvero, con l'inafferrabile fantasma incarnato alla perfezione da Jago – che, non a caso, si sarebbe definito come colui il quale "non è mai quel che è". O con lo sbriciolantesi soggetto-maschera messo tragicamente in scena da Pirandello. È il mondo, piuttosto, che, agli occhi del roveretano, appare come un vero e proprio riflesso del caos originario; o meglio, come determinazione che sempre e solamente al pensiero spetta riconsegnare alla radicale indeterminatezza del puro essere – di cui funge appunto da predicato originario. Riconsegnandolo così alla sua "negazione" originaria (*negazione della diversità*, l'aveva chiamata Rosmini nel secondo libro dell'Ontologia, dedicato all'essere uno – in particolare mi riferisco all'art. 1 dell'ottavo capitolo del II° libro, quello intitolato appunto *Teoria dell'identità*); *negazione* di quella stessa molteplicità o diversità che il pensiero conosce ed esperisce in quanto esso stesso, *in primis*, "de-terminato".

Certo, a questo punto va anche precisato che l'*essere* rosminiano non respinge affatto le differenze, per quanto sia in sé stesso perfettamente indeterminato e semplice; ma le *comprende*, sia pur 'negandole'. Non le respinge da sé, ma le com-

---

25 - Ibidem, p. 58.

26 - Ibidem, pp. 58-59.

27 - Ibidem, p. 58.

prende *nell'atto stesso in cui le nega* – ribadendo, proprio così, e *ad libitum*, la propria perfetta *indeterminatezza*. Che si fa *relazione* proprio per il costituirsi da parte della forma 'obiettiva' dell'essere quale vero e proprio principio della "relazione". Fermo restando che la relazione viene posta e conosciuta ad un tempo dalla mente subietto "coll'atto del porre sé stessa come oggetto"[28].

In ogni caso, la mente pone anzitutto sé come oggetto a se medesima; vede sé come *objectum*; e, così facendo, inscrive l'essere da essa medesima pensato, finanche in questa prima e originaria forma di relazionalità. La mente pensa l'essere come *altro*; quello che l'oggetto deve sempre anche indicare, pur costituendosi quale effetto di una relazionalità tutta connessa alla mente pensante. Come l'*altro* da pensarsi, cioè, ma nello stesso tempo come radicalmente impensabile, se non fosse per la semplice consapevolezza del fatto che questa "negazione del pensato" deve in ogni caso venire pensata; pur lasciandosi pensare solo come quel che, al pensiero, si dà sempre e solamente nell'articolarsi di una "relazione".

La mente, infatti, non vede cosa sia *assolutamente* l'essere indeterminato; ecco l'impensabilità dell'essere concepito nella sua assolutezza; "la mente vede bensì che l'essere assolutamente è, e a veder questo basta d'aver presente l'essere indeterminato come quello che contiene l'essenza dell'essere"[29]. La mente vede che l'essere assolutamente è, certo; "ma non vede mica che assolutamente sia l'essere indeterminato"[30]. Non vede cioè *cosa* esso sia nella sua assolutezza. Vede solo che esso "assolutamente è"[31].

Dell'essere, insomma, vede *solo* che esso, assolutamente, è.

Mentre, *è una ricerca posteriore* quella che può consentirle di sapere "se quell'essere che assolutamente è, sia determinato o indeterminato"[32].

La mente vede l'essere assoluto come quel che *deve* esserci; ma nulla, del medesimo, essa sembra poter sensatamente dire. Pur riconoscendolo proprio in base alla luce da quello prodotta; ossia, prodotta dal medesimo principio da cui riceve la sua forza questa stessa argomentazione.

"Quello stesso esser indeterminato oggetto dell'intuizione che contiene l'essenza pura dell'essere (in virtù della quale la mente vede ciò che all'essere conviene o disconviene e quindi anche giudica che a lui convengano di necessità le determinazioni e i termini che gli mancano davanti all'intuizione)"[33].

---

28 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. IV, Capitolo II, p. 220.

29 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. II, Capitolo III, p. 133.

30 - *Ibidem.*

31 - *Ibidem.*

32 - *Ibidem.*

33 - *Ibidem.*

La mente sa che "è", ma non sa cosa esso "sia"… *non vede mica che cosa assolutamente sia.* Vede solo che quest'essere indeterminato, in ogni caso, pur negandoli, "non esclude le determinazioni o i termini"[34]. Vede solo "che non li mostra all'intuito e non li esclude"[35].

E sa che l'essere così puro (separato dalle sue determinazioni) manifesta l'essenza dell'essere in modo tale che la mente possa sapere "che cosa sia l'essere, benché non sappia dove termini"[36].

Vede soprattutto (in questo senso *sa cosa sia l'essere*, nonostante la sua *inconoscibilità*) che "l'essere non sarebbe, se non fosse in sé e solamente apparisse ad una mente"[37].

Insomma, l'essere non può risolversi nel suo apparire ad una mente; tanto meno alla mente che lo conosce. Esso deve essere sempre *anche "in sé"*; e dunque non può lasciarsi risolvere in quel che la mente conosce, del medesimo.

Interessante questo modo di concepire l'inconoscibilità e la conoscibilità, inuno, di un essere purissimo valevole anche come principio di tutto; un essere che "non" esclude i molti, pur essendo molteplice proprio in quanto pensato (posto) come oggetto da parte di un soggetto. D'altronde, senza mente (senza soggetto), non sapremmo neppure dell'assolutezza di un essere che non viene in alcun modo relativizzato da questo suo costituirsi sempre anche come oggetto per un soggetto (ossia, come *relativum*). Che non viene relativizzato per il semplice fatto che, di tale relazione, il medesimo rimane sempre "originaria negazione". Ben oltre qualsivoglia senso astrattamente 'difettivo' della purezza o della semplicità.

Ormai, Rosmini s'è deciso ad inscrivere nella realtà divina l'unità perfetta e la relazione (la molteplicità) senza smentire né l'una né l'altra. Senza rendere molteplice l'unità né trasformare in semplice il composito della molteplicità. Senza impedire a nessuna delle due forme di "essere quella che è"; all'una, cioè, di essere unità perfetta e all'altra di essere reale e non meno assoluta molteplicità. E lo fa distinguendo appunto l'*assoluto* dall'*assolutezza*; ovvero la nozione di assoluto da quel che sarebbe, più propriamente, assoluto. Distinguendo cioè il "porre" *quel che è assoluto* dall'"essere assoluto" di *quel che viene posto appunto come assoluto.*

Perché c'è una "relazione" che impone al semplicissimo di costituirsi come sua *negazione*; come negazione di una relazione che, solo, peraltro, avrebbe potuto porlo come così esistente – in quanto *negazione della relazione che lo pone*.

---

34 - *Ibidem*, p. 134.

35 - *Ibidem.*

36 - *Ibidem.*

37 - *Ibidem.*

L'assoluto, insomma, non è tale (cioè, assoluto) solo per quel tanto che il medesimo *vien posto e riconosciuto* come tale; ma nello stesso tempo nulla potrà mai essere in un certo modo se non in quanto *posto e riconosciuto come tale*. Dunque, c'è senz'altro un'originaria inscindibilità di "essere" e "pensare" (Parmenide !!!); che Rosmini comprende e riconosce alla perfezione. Ma la medesima non gli impedisce di riconoscere che, a costituirsi, in virtù di questa medesima "relazione", è qualcosa di tutt'altro che relazionale.

Per quanto, anche questo suo costituirsi come *non relazionale* abbia un rapporto imprescindibile con la relazionalità da esso medesimo negata.

Insomma, l'essere indeterminato è uno, ma non esclude la molteplicità; lo stesso dicasi della molteplicità, che ha sempre da essere anche uno – anche solo per potersi risolvere in quella determinata molteplicità che dice di essere. In quella (*una*) molteplicità.

Perciò, secondo Rosmini, "ciò che è uno sussiste nei più, e i più sono in ciò che è uno"[38]. Che è comunque quanto può avvenire solo "nell'Essere supremo, dove… *se* l'essenza compiuta è perfettamente una e non ammette pluralità, *è anche vero che* ella sussiste identica nelle tre persone che sono tre relativi sussistenti"[39]. Tre persone che, infatti, sempre per Rosmini, non sono mai l'una più o meno dell'altra; "perché ciascuna è tutto l'essere assoluto identico"[40].

Insomma, nell'essere assoluto, a darsi è un'intima unione di assoluto e relativo; sì "che non si possa né pur concepire l'*assoluto* senza il *relativo*, né il relativo senza l'assoluto, se non per via d'astrazione…"[41]; in modo tale che il pensiero si fermi sopra uno di essi "trascurando l'altro"[42].

Per questo il roveretano suggerisce che andrebbero distinte la cosa significata dal modo di significarla.

È infatti il modo a rendere molteplice quella che, in quanto cosa significata, rimane comunque perfettamente semplice e "immune affatto di pluralità"[43]. Per quanto significata comunque *in questo o quel modo*; e dunque destinata ad involgere "una relazione, poiché la parola e il concetto di assoluto, è una parola e un concetto relativo al relativo che esclude"[44].

---

38 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. IV, Capitolo III, p. 231.

39 - Ibidem.

40 - Ibidem.

41 - Ibidem.

42 - Ibidem.

43 - Ibidem, p. 232.

44 - Ibidem.

Diciamo pure che il *modo* di dire la semplicità dell'essere puro e indeterminato è necessariamente *relazionale*; diciamo cioè che il semplice dell'unità originaria appare comprensibile solo in quanto moltiplicato, e dunque tradito, dal "logos". Cioè, dal pensiero che lo pone; che dice e, dicendo, per l'appunto, distingue (quanto meno il detto dal dire). Logos, Figlio; quello che dice il Padre per dire l'unico Dio che non è né Padre né Figlio, senza escludere né l'uno né l'altro. Essendo tutto, identico e perfettamente indeterminato, in ognuno dei due. Facendosi *ab origine* distinto, e dunque persona; sì che anche la relazione, comunque, sia sempre e solamente come Persona. Non limitandosi a relazionare il Padre e il Figlio; quest'ultima relazione (quella di Padre e Figlio) è infatti il "modo" stesso in cui l'unico Dio si dice; dicendosi appunto come Figlio – ossia, come Figlio di un Padre. E dunque come rapporto che lascia sconosciuto quel che per esso propriamente si dice; anche perché il rapporto stesso, lungi dal costituirsi come trasparenza in grado di far trapelare il vero volto dell'unità divina, si fa esso medesimo Persona, e cioè Spirito. Perciò il Subietto determinante le varie entità "noi non lo conosciamo né intuitivamente, né per un'analisi dell'oggetto dell'intuito, né per un'analisi delle entità da noi percepite, la natura di questo subietto determinante, e però non ne possiamo avere che una cognizione negativa"[45]. Insomma, la "ragione della diversità degli enti reali finiti… ci rimane nascosta"[46]. E dunque rimane nascosto "l'essere determinante che rimane puro atto uno e identico"[47].

Rimane nascosto quel che fa, del Padre, del Figlio e dello Spirito, un medesimo Dio. Ossia, la loro medesimezza. Che pur la loro diversità sempre e comunque manifesta, per quanto nel volto di tre Persone. Al punto che la religione ad esse votata vien definita, senza alcuna approssimazione, *monoteismo*.

Rosmini, insomma, cerca di rendere ragione del ruolo insostituibile del Figlio in quanto *Logos*, ossia "relazione". E cerca di rendere ragione dell'originarietà di questa relazione (*in principio era il Figlio*), senza far venir meno l'assolutezza di un'identità che, nella relazione medesima, costituisce appunto quel che, per essa, sempre e solamente si dice (a prescindere dal modo, sempre relazionale, in cui si dicono il soggetto e l'oggetto del dire); il ciò che, nel *modo* relazionale peraltro inevitabile (in quanto originario) suo proprio, sempre vien detto e significato come il medesimo Dio – quello che il soggetto pone ponendosi come oggetto a se medesimo. Che pone come "cosa in sé" – di cui il soggetto potrà conoscere solo la declinazione oggettiva –, e che potremmo definire il modo oggettivo del suo esserci più proprio. E dunque la sua stessa intrinseca e assoluta *inconoscibilità*. Se è vero

45 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, Parte I, Ontologia, Libro II, L'essere uno, Sez. IV, Capitolo II, p. 379.

46 - *Ibidem*, p. 378.

47 - *Ibidem.*

che "l'identità con sé stesso rende l'essere della formula *l'essere è l'essere* una proprietà *decisamente* incomunicabile"[48]. Fermo restando che, in quanto 'oggetto' della mente, questo essere puro e indeterminato ("che apparisce al pensiero come anteriore alle sue forme"[49]) nasconde non solo la propria unità assoluta, ma anche le forme molteplici ("egli, come entità pensata dall'uomo sia essere che non mostra, ma nasconde in seno le forme"[50]); quelle che "pur non esclude o nega, che anzi le contiene tutt'e tre virtualmente"[51].

Ecco perché, secondo il roveretano, questo essere puro ha due caratteri fondamentali: "l'estensione infinita e la niuna comprensione: estensione infinita, poiché se avesse limiti non sarebbe più puro essere e la notizia di questi limiti potrebbe acquistarsi da chi conoscesse prima l'essere e che li riceve, onde i limiti sono logicamente posteriori all'essere; comprensione nulla, poiché esso non potrebbe comprendere se non o sue limitazioni, o la realtà. Ma quelle e questa sono posteriori, e tali, che intuendo l'essere puro si possono conoscere con atti successivi"[52].

Insomma, intuire l'essere puro, la sua perfetta identità, la sua inscalfibile semplicità, non significa 'conoscerlo', sempre per il nostro. E dunque, quel che il soggetto ha di fronte a sé, nel suo porsi (nel porsi come *logos*), è lo stesso *inconoscibile* cui fanno cenno i termini della "relazione" soggetto-oggetto; facendovi cenno per il semplice fatto che si mostrano come *negati* "nella" e "dalla" relazione che, neppure essa, potrà evitare di farsi (*terza*) *persona*. Quella in relazione a cui, ancora una volta, l'identità pura dell'essere verrà appunto a negarsi – stante che, a non esser né Padre né Figlio, è necessariamente qualcosa d'altro: cioè, lo Spirito. Anche solo per il fatto che, a tutti, vien fatto di distinguere la relazione di soggetto e oggetto dai relati che, in questa stessa relazione, sempre si costituiscono, l'uno come soggetto e l'altro come oggetto.

Insomma, l'essere indeterminato (la perfetta unità dell'essere), intuito ma non conosciuto, indica per Rosmini qualcosa che vive solo nelle Persone (nessuna astratta "eccedenza" viene infatti concepita in queste pagine), in relazione ad una mente (logos) destinata a distinguere il soggetto dall'oggetto (Padre dal Figlio), ma che, proprio così facendo, e facendolo originariamente (*in principio era il Logos*) – se è vero che non vi sarebbe essere indeterminatissimo senza una mente atta a concepirlo e a porlo come tale (come contenuto di un conoscere che accade sempre nel modo di una oggettivazione) –, fa essere una terza Persona in grado di mostra-

48 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, Parte I, Ontologia, Libro II, L'essere uno, Sez. III, Capitolo IV, p. 304.

49 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. IV, Capitolo V, p. 261.

50 - *Ibidem.*

51 - *Ibidem.*

52 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. II, Capitolo III, p. 31.

re, in modo ancora più preciso (se mai ve ne fosse stato bisogno), che, nel relazionarsi del Padre e del Figlio (del soggetto e dell'oggetto), l'identità non viene indicata come un terzo, lasciato apparire dall'indeterminatezza connessa alla forma puramente negativa della relazione (che sancirebbe appunto la "conoscibilità" dell'essere indeterminato). Anche perché lo stesso essere puro è indeterminatissimo, come la relazione tra Padre e Figlio; sì da vivere solo in questa relazione.

Ma viene piuttosto indicato un terzo che non è, neppure esso, "l'essere indeterminato", ma solo la determinatezza che compete sempre e solamente al palesarsi di quella indeterminatezza; che, se appare, propriamente, si determina. E dunque si nega.

Insomma, è sempre nel negarsi di una qualche determinatezza che l'identico, cioè l'unico Dio, si manifesta; mostrandosi con il volto di una Persona. Perché "l'essere è presentato al nostro spirito con una limitazione che non è sua propria, ma procedente da quella del nostro pensiero"[53].

Fermo restando che, per Rosmini, vi sono comunque due moltiplicità reali; la prima in Dio "ed è quella che non costituisce pluralità di enti, ma di persone, l'altra che trae la sua origine dalla prima, cioè dalla trinità divina, è nel mondo, la quale è pluralità di enti relativi"[54].

Anche in Dio, comunque, concepiamo una doppia moltiplicità: una che non è in lui, ma solo nei nostri concetti, ed una che invece è in lui veramente "indipendentemente da' nostri concetti, la qual moltiplicità è la trinità delle *persone divine*"[55]. E, in rapporto a questa moltiplicità, precisa Rosmini, Iddio "è Padre, Figliuolo e Spirito Santo; e non è altro che questo"[56].

Nessuna eccedenza converrà dunque a questa perfetta *multitudo*; ché nessun abisso, di fatto, la ferisce. Per questo, è già nel nominare Dio Padre che dovremmo "concepirlo come un *atto* infinito d'intelligenza che essendo primissimo ed assoluto è in pari tempo *subietto*"[57].

Ecco, quel che va concepito come "essere puro". Intelligenza ed essere sono infatti separati solo 'per noi'; mentre "quando s'applicano a Dio esprimano una sola essenza"[58], quella che a noi mai è dato vedere nel suo atto ultimo, ma solo nella sua virtualità (quella "intuita per natura da noi").

---

53 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. II, Capitolo III, p. 33.

54 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 14, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. VI, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 100.

55 - *Ibidem*, Capitolo I, p. 101.

56 - *Ibidem.*

57 - *Ibidem.*

58 - *Ibidem*, p. 102.

Siamo noi, infatti, ad avere un concetto d'essere imperfetto. Quel che concepiamo, concependo Dio Padre (in relazione al "cosa", e non al "come" il medesimo venga da noi concepito), è invece un atto infinito "purissimo, intellettivo" che non si distingue dall'essere suo proprio. Atto intellettivo assoluto "che è in pari tempo subietto, in quanto avente per oggetto se medesimo essere assoluto"[59]. E che dunque produce il suo oggetto, proprio in quanto "assoluto"; e lo produce, producendo da ultimo se medesimo (perché "l'essere è uno senza che nulla resti fuori di lui"[60]); ossia, generandosi. Ecco il senso della vera "paternità"; la stessa che "in Dio è in modo assoluto diverso dal modo in cui è negli enti finiti, che hanno solamente un'analogia con ciò che è in Dio"[61].

Ma, sempre per Rosmini, questo principio non risolve il suo atto nell'oggetto generato come persona; ma "lo produce come infinitamente amabile ed amato ed amante, perché tale è l'essere assoluto comunicantesi"[62]; e non solo come *intelligibile*. Per una dinamica che rimane comunque quella dell'essere puro; che, nonostante tutto, Rosmini continua a definire *essenza reale* che "non vediamo"[63]. "Quell'*essenza unica* nella quale le dette essenze astratte si realizzano e che rimane a noi incognita, come dicevamo, salvo che sappiamo doverci essere"[64]. Quel che "non può" esserci, come *altro* dalle tre Persone, e pur tuttavia *deve* esservi, appunto, come loro perfetta identità. Per quanto non "al di là" delle medesime.

Un po' come gli opposti assoluti (bene e male assoluti, essere e nulla assoluti) che il capitano Achab vorrebbe de-cidere arpionando una volta per tutte il Leviatano bianco. Il *monstruum* che Melville evoca quale emblema della con-fusione che quella assolutezza rende in ogni caso fenomenicamente inesperibile. Rendendola riconoscibile solo nel grigiore diffuso che l'intera ruota cromatica produce facendoci credere che davvero si diano, in questo mondo, un alto e un basso, un buono e un cattivo etc. etc.

Sì, perché l'identità assoluta può riverberarsi e manifestarsi solo nel disegnarsi di un'opposizione veramente assoluta. Quella che mai si dà, se è vero che in questo mondo ogni cosa (ogni realtà, ogni esistenza) è sempre buona e cattiva, esistente ed inesistente, vera e falsa, in-uno.

Che non si dà mai, cioè, perché l'essere assoluto in cui consiste la natura di Dio mai potrebbe presentarsi come semplicemente *opposto* "a(l) nulla". Che mai si dà

---

59 - *Ibidem.*

60 - *Ibidem.*

61 - *Ibidem*, p. 103.

62 - *Ibidem.*

63 - *Ibidem*, p. 105.

64 - *Ibidem.*

se non nell'assoluta relazione che dice, ad esempio, il Padre come perfettamente distinto dal Figlio; in modo non semplicemente relativo, come accade nell'orizzonte disegnato da questo mondo. Ma come perfettamente distinto da qualcos'altro; anzi, tanto distinto – tanto radicalmente distinto dall'assolutamente altro da esso – da non implicare più cose, o esistenze finite, ma dire piuttosto la sola e semplicissima identità: quella dell'essere puro e assoluto, per l'appunto. Quello che mai potrà darsi se non nell'inaccessibile biancore che oscura al massimo livello l'opposizione di cui il medesimo rimane sempre, nonostante tutto, perfetta (e proprio nella sua *impossibilità*) manifestazione.

Perciò Rosmini può affermare che "il Padre è lo stesso essere assoluto, atto primo, subietto per sé essenzialmente producente, o produzione, per così fatto modo che tutte queste denominazioni non indicano più cose, ma una sola semplicissima, a cui tutte convengono"[65].

Appunto perché quest'atto producente che è l'essere assoluto, l'atto primo, o il subietto essenzialmente producente, "è uopo che abbia un oggetto, e non può avere altro oggetto che sé stesso"[66]; perciò è nei visceri dell'essere stesso – sempre secondo il roveretano – che "ci si manifesta primariamente una dualità"[67].

Sì, perché, solo producendosi, il Padre avrebbe potuto trovarsi a fare i conti con una *dualità assoluta.* E dunque con un *altro* in cui ritrovarsi specchiato, proprio in quanto valevole come assolutamente *altro da sé*. Ossia, in quanto 'assoluto' come il Padre; e dunque *identico* al medesimo.

Valevole cioè come l'*altro* che il Padre stesso avrebbe prodotto, anche se non quale semplice *effetto* di un suo originario atto produttivo.

Per Rosmini, infatti, le Persone divine "del Figliuolo e dello Spirito Santo non si devono concepire come *effetti*, perché quando le tre persone hanno tutto l'essere identico numericamente, e il solo modo in cui tutto l'essere identico è, è diverso"[68]. Qui, infatti, non v'è differenza tra essere identici ed esser diversi; se è vero che "il solo modo in cui tutto l'essere identico è, è diverso"[69]. Generato, comunque, il Figlio, e amato lo Spirito, sempre secondo il roveretano. E il Padre come "*principio* e non *causa* della Trinità"[70]. Principio che rende ragione di un *distinguersi* indipendentemente dal quale il Logos non avrebbe mai potuto essere *in principio*.

---

65 - A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 14, Parte I, Ontologia, Libro III, L'essere trino, Sez. VI, Capitolo I, p. 117.

66 - *Ibidem.*

67 - *Ibidem.*

68 - *Ibidem*, p. 118.

69 - *Ibidem.*

70 - *Ibidem*, p. 119.

Questa, la geniale soluzione rosminiana di una delle croci a cui il pensiero s'era fatto a lungo crocifiggere, e che solo il dogma trinitario avrebbe potuto trasformare in sorprendente spiegazione del poter essere, da parte dell'identità e della differenza, "perfettamente identiche" *proprio nel costituirsi come perfettamente distinte*. Anzi, come *assolutamente opposte*.

Sì da rendere irriducibili le stesse tre Persone; che, nella loro distinzione, si mostrano comunque capaci di dire il medesimo Dio, ossia la medesima (identica) assolutezza – senza residuo alcuno – proprio nella loro 'perfetta' differenza. Consegnando la loro molteplicità, quindi, ad una funzione 'pensante-relazionante' operante di fatto già nel cuore dell'unità divina (nella figura del Figlio), prima di venire relativizzata o resa dipendente dalle limitate possibilità a disposizione dell'umano.

Il *logos* relazionante è infatti quel che la perfetta unità di Dio sì nega, ma insieme riconosce quale condizione di una miracolosa "eccedenza" tutt'altro che residuale o in qualche modo *determinata*. Un'eccedenza, quindi, capace di farsi miracolosa testimonianza di una *negatività* senz'altro sconosciuta al *logos* in ogni caso determinante articolato dall'umano intelletto, ma, sempre dal medesimo, anche sperimentata… quanto meno in termini di "incondizionata passione amorosa".

Un sentimento la cui potenza non potrà e non dovrà venire vissuta come astrattamente estranea al rigore del conoscere, perché, di fatto, incessantemente operante proprio nel cuore di un esercizio conoscitivo in grado di sperimentare tale inedita forma di "negazione" anche solo a partire dal fatto che, della medesima, si potrà sempre dire che c'è… per quanto si lasci conoscere solo in virtù di un "come" che, in ogni caso, lungi dal tradurla in 'metodo' positivo, si farà sperimentare solo in virtù di quella assoluta passione amorosa che di tutto sa farsi ogni volta ragione inconfutabile e indistraibile potenza creatrice.

MASSIMO DONA'
Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
m.dona@docenti.unisr.it

Unità e totalità della filosofia. Le *Prefazioni* di Antonio Rosmini agli *Opuscoli filosofici*

di Lorena Catuogno

The chief aim of this research is to examine the view that Antonio Rosmini formulates of the philosophy in his two Prefaces *to his own* Opuscoli filosofici*, published in the years 1827-1828, which are the earliest writings of his philosophical production. The analysis of these* Prefaces *will highlight that Rosmini intends to renovate the philosophy since his earliest works and, in particular, he singles out some pivotal characteristics of the philosophical thought: unity, totality, and love.*

Keywords: Rosmini - Unity -Totality - Philosophy - Love

È di fondamentale importanza riconoscere come Antonio Rosmini già nella fase della sua giovanile formazione filosofica avvertisse la necessità di un rinnovamento della filosofia che contribuisse al ripristino di una visione totale e unitaria di tutto lo scibile[1]. Nelle sue opere giovanili egli si propose di elaborare una propria soluzione al problema gnoseologico e alle questioni a esso collegate, affidando a vari scritti il risultato delle sue prime e originali ricerche filosofiche; fra queste opere, i due volumi degli *Opuscoli filosofici* e, in particolare, le due *Prefazioni* premesse ad essi, offrono dense, seppur sintetiche, riflessioni decisive per la comprensione di quei caratteri fondamentali della filosofia di unità e totalità, individuati e perseguiti dallo stesso Rosmini, non solo negli *Opuscoli,* ma nell'intera sua produzione filosofica.

1. La restaurazione della filosofia: una missione ricevuta da Dio

Dopo il prolungato ritiro a Rovereto e gli studi teologici a Padova dove trascorse la giovinezza alimentando lo spirito e la mente di straordinaria cultura, Rosmini si recò a Milano: le giovanili ricerche intraprese gli fecero maturare il bisogno di un più ampio respiro che egli avrebbe potuto trovare solo grazie al contatto con un

1 - «Ah! Chi ben vedesse come tutte le scienze, tutto lo scibile è una unità, una cosa sola, e ciascuna scienza è parte d'un medesimo tutto! Costui conoscerebbe appieno il valore e l'utilità di ciascuna, l'influenza che vicendevolmente s'hanno, non ne dispregerebbe alcuna, e avvilendo la grammatica, intenderebbe come egli offende la retorica, e la letteratura offendendo, sentirebbe a dolersi la filosofia, e offendendosi essa, sarebbe la teologia medesima oltraggiata e risentita» (*Lettera di Rosmini a Don Sonn*, 23 gennaio 1816, in: *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano* [= *EC*], 13 voll., Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, in particolare *EC* I, p. 149).
Alcuni giorni successivi Rosmini scrisse ad Antonio Fedrigotti: «Io desidererei (quello che non si è mai veduto insino a qui malgrado tanti scritti sopra ciò) un libro, che mostrasse in tutte le cognizioni umane, comprese anco come gran parte le 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 questo la vera idea che si deve avere di ciascuna scienza! Come si vedrebbe l'aiuto che una porge all'altra, le relazioni che hanno fra loro i confini di tutte, e però quello che hanno di particulare e di comune, preso sotto vari 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 aiuterebbe e darebbe il pregio alle scienze, ma le congiungerebbe e le rappacificherebbe fra di loro. Qui sarebbe sgannato l'ignorante che non la conosce, sarebbe convinto e sbugiardato il superbo filosofo che non vuol conoscerla» (*Lettera di Rosmini a Fedrigotti*, 31 gennaio 1816, in: *EC* I, p. 156).
Rosmini, dunque, auspicava un pensiero, col quale presentare e dimostrare l'unità di tutte le cognizioni, compresa quella religiosa: in tal modo non solo si sarebbe chiarita l'idea di scienza, e di ciascuna scienza, alla luce dei contributi che ciascuna di essa può offrire alle altre, ma tale visione unitaria e correlativa dei saperi sarebbe stata realizzata dalla "religione", la quale avrebbe in qualche modo il potere di congiungere e riappacificare in sé tutte le scienze.

grande centro moderno di allora quale era la città lombarda[2]. Durante la permanenza a Milano Rosmini strinse molte importanti amicizie che gli offrirono la possibilità di confrontarsi con altri ingegni, sensibilità e culture, espressioni tutte delle aspirazioni e dei bisogni culturali di quel tempo. Alla luce di tali incontri e confronti, Rosmini innanzitutto apprezzò la larghezza di vedute con cui si discuteva di tutto e con tutti, ma non potè non constatare anche con quanto rispetto venissero circondati e accolti alcuni pensatori d'Oltralpe divenuti di moda anche in Italia: infatti, il criticismo di Kant[3] cominciava proprio in quegli anni a farsi strada in Italia.

Si fece allora sempre più vivo in Rosmini il desiderio di una nuova filosofia che restaurasse su solide basi i valori cristiani e che fosse in grado di offrire una maggiore coerenza ed equilibrio tra la vita e il pensiero: maturò nel suo cuore la convinzione di aver ricevuto una missione, di cui fin dall'adolescenza aveva avvertito la voce, ovvero la chiamata ad adempiere la volontà divina restaurando la *vera filosofia*[4]. Guardando all'immenso campo del sapere, seminato di rovine e pericoli, Rosmini avvertì sempre più la necessità di restaurare l'edificio scientifico cominciando proprio da quella scienza che avrebbe dovuto porre le fondamenta di tutte le altre, cioè la filosofia.

---

2 - Rosmini si allontanò da Rovereto a fine febbraio del 1826, accompagnato da Niccolò Tommaseo, dal segretario Maurizio Moschini e dall'affezionato servitore Antonio Bisoffi, con il progetto di condividere con loro una vita completamente dedita allo studio, alla preghiera e al riposo. La cerchia delle relazioni con gli intellettuali e la nobiltà milanese si venne ben presto allargando, e fin dai primi giorni egli strinse amicizia con Alessandro Manzoni, un'amicizia preziosa e costante della sua vita. Nella *Vita di Rosmini* leggiamo: «La dolcezza della vita, che il Rosmini conduceva nel suo quartierino a Milano, e che egli chiamava *beata*, perché propizia agli studi e raccolta nel Signore, gli era al di fuori accresciuta dall'ambiente che lo circondava» (G.B. Pagani, *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta e aggiornata da G. Rossi, vol. I, Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959, p. 432).

3 - Sul confronto con Kant nella fase giovanile del pensiero del Roveretano ricordiamo: G. Solari, *Studi rosminiani*, a cura di P. Piovani, Giuffrè, Milano 1957; I. Mancini, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, in: *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo (Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento-Rovereto, 29-31 maggio 1986)*, a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, e anche: Id., *Il Giovane Rosmini*, vol. I: *La metafisica inedita*, Aralia, Urbino 1963. Sull'importanza del confronto con Kant in questi anni della speculazione filosofica del giovane Rosmini ha richiamato l'attenzione anche Pietro Prini in: *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997.

4 - Rispondendo a Mons. Francesco Saverio Luschin che, per averlo in diocesi, gli offriva qualunque posto e incarico egli avesse desiderato, Rosmini scrive: «Io non desidero nulla e nulla ho mai desiderato, fuorché di eseguire in tutte le cose la conosciuta volontà divina […]. Se io potessi credere che la voce del mio dovere mi chiamasse ad abbandonare questi lavori già molto inoltrati, ben volentieri li abbandonerei subito, sacrificando a Dio tutte le inutili fatiche, che avrei fin qui sostenute. Io desidero solo di fare il meglio. Questa grande città, dove ho tanto buoni amici e padroni, non avrà per me nessuna attrattiva contro la voce del mio dovere. Parmi di essere indifferente a vivere piuttosto qui che altrove, purché io speri di fare il meglio» (*Lettera di Rosmini a Mons. Luschin*, 16 aprile 1826, in: *EC* II, p. 64).

In particolare, rivolgendo la propria attenzione ai filosofi del passato, Rosmini riconosceva i meriti degli svariati sistemi filosofici sviluppatisi nel corso del tempo e, contestualmente, ne osservava anche i limiti ed una certa inadeguatezza; osservando la filosofia del presente, pur scorgendo il buono che si poteva trarre da alcuni sistemi, egli li reputava comunque insufficienti e manchevoli rispetto alle reali esigenze del pensiero della sua epoca. Rosmini iniziò a valutare la possibilità di ricostruire l'edificio scientifico sul fondamento di una filosofia solida e cristiana che ricongiungesse in sé il presente e il passato, cogliendo il positivo del pensiero antico e valendosi, però, anche degli apporti delle nuove elaborazioni filosofiche. Tale progetto era la missione che egli sentiva affidatagli da Dio.

A questo proposito, egli scriveva al Tommaseo: «Ciò che volgo nell'animo si è di lavorare nelle opere incominciate, e principalmente di rivolger tutto a ristorare le rovine della filosofia per farla servire alla Religione. Parmi di essere chiamato a quest'opera dal Cielo, ve lo confesso: io sento una voce in me stesso che me lo comanda, una forza che mi trascina […]. Sento quanta fortezza ci voglia a non indebolire sotto la debolezza universale, sotto quella debolezza che ci abbandona addosso tutto il peso della carne materiale. Ma tutta la filosofia è una vanità, se non è ancella alla religione, se ella debba gonfiarci anziché edificarci e umiliarci. Questo solo pericolo dell'orgoglio che si mescola nelle speculazioni naturali dell'ingegno mi spaventa talora; me rinvengo da quest'orrore col confidare abbondantemente nella grazia del Signore»[5].

2. Le due premesse agli *Opuscoli filosofici*

In questi stessi anni l'incontro di Rosmini con Giovanni Battista Loewenbruck, un giovane missionario, segnò l'inizio del lungo processo di fondazione dell'Istituto della Carità. Fu durante la vita solitaria presso il Sacro Monte Calvario di Domodossola, sede della nascente comunità, che Rosmini iniziò a scrivere le *Costituzioni* dell'Istituto, senza però trascurare le ricerche filosofiche: gli *Opuscoli filosofici*[6],

---

5 - *Lettera di Rosmini a Niccolò Tommaseo*, 8 novembre 1827, in: *EC* II, pp. 339-341. In un'altra lettera indirizzata al medesimo leggiamo: «A malgrado delle mie infermità, i miei pensieri filosofici mi occupano incessantemente, e mi tarda che io non possa tutti aprirli al mondo in un giorno: quanta luce mi sembrerebbe di versare! Quanto penetrante anche nelle pupille più appannate!» (*Lettera di Rosmini a Niccolò Tommaseo*, 8 gennaio 1828, in: *EC* II, p. 376).

6 - A. Rosmini, *Opuscoli filosofici*, 2 voll., Pogliani, Milano 1827-1828.
Il primo contiene, oltre alla *Prefazione*, quattro saggi rispettivamente intitolati *Saggio sui limiti della umana ragione ne' giudizi intorno alla divina Provvidenza*, *Saggio sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni e i mali temporali*, *Saggio sull'Unità dell'Educazione* e il *Saggio* s*ull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana.*

composti tra il 1827 e il 1828, sono i primi due volumi della produzione filosofica di Rosmini, nonché il terreno su cui egli iniziò ad edificare quella rinnovata filosofia che da tempo andava elaborando, e che lo avrebbe condotto a progettare l'opera sull'origine delle idee[7], gettando con essa le fondamenta del suo sistema filosofico.

L'obiettivo principale della ricerca presentata in questa sede è di sviluppare una analisi dettagliata delle due *Prefazioni* a questi volumi[8], i cui contenuti sono essenziali alla comprensione degli scritti in essi raccolti, e soprattutto delle coordinate del rinnovamente filosofico attuato da Rosmini e compiuto nell'intera parabola della sua vita.

2.1. Prefazione I: l'unità e la totalità della filosofia

La *Prefazione I*, che è appunto premessa al primo volume degli *Opuscoli*, raccoglie la riflessione introduttiva di Rosmini circa gli scritti in esso contenuti, redatti in diversi momenti e in differenti circostanze, non elaborati sulla base di un disegno preliminare o di un progetto generale prefigurato, al punto tale che potrebbe sembrare che non si possa esigere di riscontrare tra di essi una rigorosa connessione. Eppure, per Rosmini questi scritti non risultano privi di una interrelazione profonda: infatti, dalla sua prospettiva si può certamente riscontrare tra queste opere una certa unità, tale che «l'Autore (stesso) non ve l'ha messa, ma ve l'ha trovata»[9]. Ci soffermeremo nel prosieguo sui passi della *Prefazione I* in cui Rosmini indaga quel

---

Il secondo volume contiene, oltre alla *Prefazione*, il *Saggio sulla speranza, contro alcune idee di Ugo Foscolo*, *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor delle moda, Galateo dei Letterati, Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia* e il *Frammento di lettera sulla classificazione de' sistemi filosofici e sulle disposizioni necessarie a ritrovare il vero.*

7 - Si tratta del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini (= ENC), promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, voll. 3-5, a cura di Gaetano Messina, Città Nuova, Roma 2003.
In effetti, il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* non nacque come una «filosofia inquisitiva di nuove verità», ma mediante quest'opera Rosmini intese chiarire alcune delle sue stesse affermazioni presentate precedentemente proprio negli *Opuscoli Filosofici* relativamente all'origine delle cognizioni umane e, in particolare, alla presenza dell'unica *forma della verità* alla mente (cfr. A. Rosmini, *Della divina Provvidenza. Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla divina Provvidenza*, in: *Teodicea. Libri tre,* ENC, vol. 22, a cura di Umberto Muratore, Città Nuova, Roma 1977, p. 120), e pertanto «richiamare gli uomini ad osservare ciò che hanno in se medesimi, ciò che già sanno per natura» (*Nuovo saggio,* ENC, vol. I, cit., p. 91).

8 - Queste due *Prefazioni* sono pubblicate nella sezione: *Caratteri della filosofia*, contenuta in: *Introduzione alla filosofia*, ENC, vol. 2, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, rispettivamente a pp. 197-204 (*Prefazione I*) e a pp. 205-221 (*Prefazione II*).

9 - *Prefazione I*, p. 197.

principio di unità che contraddistingue il grande complesso degli scritti contenuti nel primo volume degli *Opuscoli*, e che caratterizzerà profondamente anche la sua successiva riflessione e produzione filosofica.

Innanzitutto, al lettore di questi saggi non risulterà difficile riconoscere in essi «le membra sparse del corpo di una Filosofia dall'Autore seguita costantemente»[10]: una filosofia che nel suo spirito si muove «sull'orme di sant'Agostino e di san Tommaso e, tutte le sue meditazioni rivolge al gran fine di far tornare indietro lo spirito umano da quella falsa strada, nella quale col peccato si mise, e per la quale, allontanandosi da Dio, centro di tutte le cose ed unità fondamentale onde tutto riceve ordine e perfezione, si divagò nella moltiplicità delle sostanze disordinate, quasi brani di un universo crollato, privi del glutine che tutti univa in un'opera sola maravigliosa»[11]. Nella *Prefazione I* Rosmini introduce il lettore alla comprensione della filosofia sottesa ai suoi *Opuscoli* e, al tempo stesso, da lui costantemente perseguita, ovvero una filosofia religiosamente ispirata, fedele alla tradizione agostiniano-tomista e tendente al ripristino di una visione unitaria del reale e del sapere.

Entrando nell'analisi dello spirito che anima tale filosofia, di quella che deve essere riconosciuta come la sua forma particolare, e di quelle caratteristiche per le quali essa possa essere contraddistinta, Rosmini individua ed esplicita quelli che sono i suoi due caratteri costitutivi fondamentali, ovvero quello dell'*unità* e quello della *totalità*, concepiti come interdipendenti e complementari. Egli, infatti, afferma che «nessuna filosofia può giammai pienamente conseguire l'uno di questi due caratteri senza l'altro; ché la piena unità delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran tutto; né si abbraccia giammai il tutto, se non si sono concepiti ma ancora i più intimi cioè gli spirituali legami delle cose, che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente una sola»[12].

Riflettendo sulla duplice costitutiva e correlativa natura di tale indagine filosofica, in quanto cioè caratterizzata dalla ricerca di una certa unità e dalla tensione verso una certa totalità, Rosmini conduce il lettore al punto d'origine di tale prospettiva filosofica, cioè l'uomo; a questo riguardo, egli scrive: «È dall'osservazione

---

10 - *Prefazione I*, p. 201.

11 - *Ibidem*.

12 - *Ibidem*. E così prosegue: «Ma se pure v'avesse una filosofia a cui convenir paresse uno solo di questi due caratteri, non sarebb'ella ancora tale d'affidarsi al suo lume interamente; giacchè l'unità quando non abbraccia in se stessa le cose tutte, non è che una limitazione arbitraria, un timido ristringimento, una povertà di sapere. Ma dov'anco una filosofia aspiri a comprendere in se stessa tutte le cose, ella non sarà più atta per questo a produrre buon frutto, se le considera staccate dalla unità, ma solo varrà a stancare inutilmente l'umana ragione con un travaglio che la vince senza fortificarla, e che l'annoia senza istruirla» (*Prefazione I*, pp. 201-202).

di noi stessi, che siamo scorti alla filosofia professata dall'autore. L'uomo non ha che a dare uno sguardo sopra se stesso in un istante di calma dalle passioni, per riconoscere la propria debolezza e la propria naturale dipendenza da un altro essere fuori di lui. Così l'occhio se potesse riflettere sopra di sé conoscerebbe d'avere una dipendenza naturale dalla luce, giacchè solo colla luce può fare l'atto pel quale egli fu ottimamente costruito. Come questa dipendenza, che l'uomo può conoscere in sé con tanta felicità, lo conduce a conghietturare almeno l'esistenza di quell'essere da cui essenzialmente dipende; così la propria debolezza ed insufficienza, senza quest'essere, lo conduce a riconoscere, che tutto ciò che di grande e felice egli può desiderare, si riduce appunto al desiderio che quest'essere esista. […] Il medesimo è del cuore: egli vuol vivere, e vivere, per esso è amare, ovvero unirsi ad un altro essere. […] Come tale filosofia è l'interprete della natura, così è pure l'interprete dei voti del cuore umano»[13]. Una filosofia che interpreta la natura e soprattutto le tensioni del cuore dell'uomo, sostenuta dunque da una precisa conoscenza dell'uomo, non può che mostrarsi come solida sapienza dell'uomo stesso: Rosmini ritiene che la vera filosofia, quella da lui assunta e perseguita, nasca dall'acquisire quale punto d'origine la debolezza e la dipendenza intrinseca dell'uomo rispetto all'altro da sé e la sua costitutiva tensione interiore all'unione con l'A/altro.

È per tale punto d'origine e per le sue specifiche caratteristiche che la filosofia, secondo Rosmini, possiede una connotazione precisa e anche riceve una funzione specifica: «Ella medita da una parte di unire gli uomini al Creatore, e da un'altra di unirli fra loro. Se colla prima sua cura si fa ministra di pace e di felicità ad ogni individuo; la seconda sua cura è di spargere l'amore fra gli uomini; un amore pieno e profondo; un amore universale e permanente, perché ha per guida la verità, e per fine la virtù. L'amore che non nasce dalla verità delle cose non è che parziale, e finisce coll'odio; e quello che non mira di condurre gli uomini alla virtù non è che momentaneo. Solo dunque quella filosofia che abbia per caratteri l'*unità* e la *totalità* delle cose è la madre di una vera benevolenza, perché que' due caratteri sono la *virtù* e la *verità*!»[14]. La filosofia che Rosmini propone e persegue fin da questi scritti incarna in un unico momento del pensiero e dell'agire la duplice tensione unitiva, degli uomini verso Dio e degli uomini tra di loro; questa filosofia, che in un unico movimento spinge l'uomo oltre se stesso, sia a livello verticale sia a livello orizzontale, realizza la sua vera identità e, per questo, la sua funzione, solo in quanto ha per guida stabile la verità e per fine definitivo la virtù. La verità e la virtù vengono, dunque, identificate da Rosmini con quei caratteri di unità e di totalità

13 - *Prefazione I*, pp. 202-203.

14 - *Prefazione I*, pp. 203-204.

indicati poco prima come costitutivi e fondamentali della ricerca filosofica, ed è proprio grazie a questi caratteri che la filosofia può essere promotrice di amore profondo e di vera benevolenza.

Alla luce della natura, dell'origine, della funzione e dei caratteri della filosofia così intesa da Rosmini, è possibile comprendere la portata, non solo epistemologica e antropologica, ma anche e soprattutto teologica di un tale modo di intendere la ricerca filosofica; infatti, Rosmini scrive: «Parve all'autore che una tale teoria fosse quella dell'Evangelio, e che la pratica della medesima fosse l'opera della *divina Providenza* tendente a far di tutti gli uomini un cuor solo, ed un'anima sola; e di tutta la terra un solo ovile con un solo pastore»[15]. La filosofia, dunque, nella sua identificazione con il Vangelo, diventa espressione dell'opera della divina provvidenza per la quale è perseguita l'unità tra gli uomini. Su questo specifico aspetto Rosmini ritornerà anche nella *Prefazione II*.

2.2. Prefazione II: la filosofia come dottrina dell'amore

Nella *Prefazione II* Rosmini riprende e svolge quanto da lui già detto nella *Prefazione I*, illustrando innanzitutto in che modo il carattere di totalità richiesto alla vera e autentica filosofia sia profondamente ed essenzialmente congiunto con quello dell'unità[16].

Egli esplicitamente prende le distanze da quella filosofia che sia priva di totalità, nello specifico da quella filosofia che risulti essere parziale, cioè escludente alcuni campi e alcune parti del sapere; nello stesso tempo, egli si allontana anche da quella filosofia che sia priva di unità, che cioè tenda a separare gli apporti della dimensione e della conoscenza sensoriale dalla dimensione intuitiva e mentale del conoscere e che, anzi, possa addirittura escludere nettamente il contributo unitivo dell'attività mentale – per altro, per sostenere questa sua presa di distanza, Rosmini rinvia ad un passo del *De vera religione* di Agostino, in cui l'Ipponate sostiene che l'unità in se stessa si intuisca solo con la mente[17].

---

15 - *Prefazione I*, p. 204.

16 - «Il carattere della TOTALITÀ è congiunto essenzialmente coll'altro della UNITÀ» (*Prefazione II*, p. 206).

17 - Rosmini afferma che la filosofia «acciocchè dovesse essere dichiarata falsa e rigettata, bastasse l'averla dimostrata priva di due caratteri essenziali così patenti; e non rimanesse più dubbio in sul danno di lei, dopo aver conosciuto ch'essa da un lato è *parziale*, cioè tendente ad escludere una parte dell'umano sapere, e conduce all'*idiotismo*, e fino alla *distruzione delle cose*, se l'esistenza di queste fosse all'umana ragione abbandonata; e che dall'altro è priva essenzialmente di *unità*, giacchè non lascia che il senso e distrugge la *mente*, ed "è solo colla mente, come dice S. Agostino, che si percepisce l'*unità*"» (*Prefazione II*, p. 208). Rosmini si riferisce a quanto Agostino dice in: Augustinus, *De vera religione*, 32, 60.

Il rifiuto di una filosofia parziale e fondata solo sull'apporto della conoscenza sensibile conduce Rosmini a dichiarare che la «vera filosofia doveva essere *imparziale*, doveva *amar tutto* e *odiar nulla*, doveva abbracciare, quanto era da sé, in se medesima tutti gli enti ch'ella potesse conoscere, e tutte le idee che trovasse vere, senza prevenzioni e senza avversioni; e che quando non avesse rifiutato nulla della verità, allora essa sarebbe penetrata fino ne' più intimi e spirituali vincoli delle cose, e mediante questi sarebbe salita ad una sublime unità, per la quale solo le cose sono possibili, giacchè, per citar di nuovo uno de' due lumi che ho segnato per mia guida, "essere non è altra cosa che essere uno"»[18]. Solo una filosofia imparziale, che abbraccia tutto il conoscere, che accoglie il tutto della verità, secondo Rosmini, è in grado di cogliere i più intimi e spirituali legami tra le cose, e solo attraverso di essi essa riesce a pervenire alla loro sublime costitutiva profonda unità; e ancora qui Rosmini non può non richiamare Agostino, in particolare rinviando ad un passo del *De moribus Manichaeorum*[19] sull'unità dell'essere.

In sostanza, nella *Prefazione II* Rosmini tratteggia con maggiori dettagli le linee-guida della sua prospettiva filosofica, definendola esplicitamente una «dottrina dell'amore». Occorre, a questo punto, precisare il significato di questa definizione.

Innanziutto, sulla base di quanto indicato e rivendicato finora in merito allo statuto e al compito della filosofia, Rosmini presenta l'urgenza, e l'effettiva possibilità, di una prospettiva unitaria e globale nella riflessione educativa, affinché essa risulti provvista di quegli stessi caratteri di unità e di totalità della filosofia e che, in definitiva, sia fondata sul modello attuato da Dio mediante la sua divina provvidenza, intesa come azione e promozione educativa rivolta all'umanità intera[20]. Da ciò Rosmini fa conseguire una ulteriore urgenza, da lui costantemente ribadita e perseguita: «Io volevo TOTALITÀ ed UNITÀ nella *enciclopedia* delle scienze; e in vece d'un immenso campo sparso di scientifiche ruine, dicevo conforme allo spirito del Cristianesimo il pensiero di Bacone, che mirando nell'opera della divina Providenza, scrivea dell'unione delle scienze: "Noi meditiamo di fondare nell'intelletto umano un sacro Tempio, il quale rappresenti ed esprima il Mondo"»[21].

---

18 - *Prefazione II*, p. 208.

19 - Augustinus, *De moribus Manichaeorum,* II, 6, 8.

20 - Scrive Rosmini: «Perocchè a quelle sentenze che io scriveva nel primo Volume degli Opuscoli, e che provenivano dal desiderio, sebben fornito di poco potere, d'una universale ed immobil sapienza, concordavano i sentimenti di tutti i buoni; tochi intimamente da tanti mali, e pensosi sui grandi bisogni della umanità. Io predicava TOTALITÀ ed UNITÀ nell'*Educazione*» (*Prefazione II*, p. 209).

21 - *Prefazione II*, p. 210. Il riferimento di Rosmini a Bacone è il seguente: F. Bacon, *Novum Organon*, I, 120: «We are not building or dedicating a Capitol or a Pyramid to men's pride, but are laying the founda-

Rosmini, dunque, auspica una visione totale e unitaria dell'immensa enciclopedia delle scienze, che possa essere conforme all'opera della divina Provvidenza, richiamando l'importante contributo offerto dal pensiero di Bacone. Egli stesso, in nota, precisa inoltre che «l'universo, l'opera della divina Providenza, presenta il tipo della vera filosofia, dotata de' due caratteri, della TOTALITÀ e della UNITÀ perfetta. Un gentile non poteva che farne un desiderio; Bacone ne parla più animosamente e più sublimemente, perché cristiano»[22].

E quindi, in particolare, «la religione cristiana nel tempo che tutte promuove le scienze, infonde altresì in esse il principio della pace e della UNITÀ»[23].

È proprio a questi anni che bisogna far risalire l'idea rosminiana di una enciclopedia che si contrapponesse a quello che si presentava al giovane pensatore come un immenso campo cosparso di rovine scientifiche e nella sua mente cominciava ad animarsi il disegno di ricondurre ad unità tutto lo scibile.

E dopo aver richiamato anche alla necessità di una certa unità e totalità nelle belle arti e, in particolare, nella poesia[24], Rosmini conclude questa riflessione affermando che: «Quindi l'arte dell'educazione quanto si farà più adulta, tanto più ago-

---

tions in the human intellect of a holy temple on the model of the world» (ed. ingl.: *The New Organon*, a cura di L. Jardine e M. Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 92).

22 - *Prefazione II*, p. 210. Oltre al riferimento al *Novum Organum* di Bacone, Rosmini, in questa nota, rinvia anche alla *Epistola LXXXIX* di Seneca, cfr. Seneca, *Epistula LXXXIX*, 1: *Utinam quidem quemadmodum universa mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum! Profecto enim omnes mortales in admirationem sui raperet, relictis iis quae nunc magna magnorum ignorantia credimus* (ed.: *Epistulae morales ad Lucilium*, vol. II, a cura di R. Nickel, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorff 2009, p. 184).

23 - *Prefazione II,* p. 211. Cfr. A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione* in: *Dell'Educazione cristiana,* ENC, vol. 31, a cura di Lino Prenna, Città Nuova, Roma 1994, pp. 257-258.

24 - «Io chiedevo oltre a ciò TOTALITÀ e UNITÀ nelle belle arti, e massimamante nella poesia: a tal fine io richiamavno questa a' suoi principi, perché non vagasse più a caso a intrecciar fiori che le appassiscono in mano, ma si rendesse maestra insieme e sollievo di una vita intelligente e affaticata; e trovavo, i principi di essa essere stati la meditazione della divina Provvidenza, della quale questo universo è un gioco sublime […]. Il poeta e l'artista, che s'innalza alla contemplazione della Provvidenza nelle opere della natura o ne' fatti degli uomini che egli esprime, in pari tempo ch'egli sublima i suoi concetti, perché raggiunge la parte col TUTTO e non resta nulla di piccolo per se stesso in una necessaria relazione con ciò che è grande; raccoglie ancora ogni molteplice varietà in un ordine, in UNA cosa sola; conciosssiachè egli ravvisa in checchè esista, l'opera di un solo autore, un solo disegno, una sola mente immensamente benefica, savia e potente» (*Prefazione II*, pp. 212-213). E ancora: «Quando il poeta o l'artista mira la natura e la storia come opera della Provvidenza, allora gli si dissipano innanzi tutte le irregolarità e le deformità che a primo scontro prensenta la realtà delle cose. È solamente considerando le *parti* nel *tutto*, che quelle ricevono un ordine e una bellezza: indi come io predicavo il bisogno della VERITÀ nelle arti cristiane, così additavo la via di trovare in essa una perfetta BELLEZZA: e affermavo, gli uomini non aver bisogno d'inventarne una artificiale e falza, se non quando non sono ancora atti a vedere la reale e la vera nelle opere del Creatore» (*Prefazione II*, p. 217).

gnerà di ricondur l'uomo incivilito a que' pochi elementi che pose in esso Iddio con una prima rivelazione, quasi semi di un grande sviluppamento: allora le infinite suddivisioni delle scienze racquisteranno quei vincoli già spezzati con esse, che le ritornino ad una scienza unica, a quella unità di sapere che tanto era cara ai primi sapienti: e le arti del bello, queste lingue degli affetti tenderanno via più ad un amore compiuto, da nessun odio limitato, ad un amore degno dell'uomo perché figliuolo della verità, e che si sente profondo nei primi poeti»[25].

I caratteri di unità e di totalità, riferibili all'unità indivisibile dell'uomo e alla totalità comprensibile delle scienze, delineano e connotano il concetto rosminiano di filosofia e sapienza cristiana: una filosofia che non si identifica con la teologia, come anche non sono identificabili i rispettivi strumenti di indagine, ma fondata sulla collaborazione tra scienze filosofiche e scienze teologiche quale premessa indispensabile per giungere alla verità. Una filosofia attenta alla totalità delle dimensioni costitutive dell'uomo, tipica, dunque, della concezione cristiana.

Nella parte conclusiva della *Prefazione II* Rosmini riassume il fine definitivo della sua riflessione e missione filosofica, ed esplicita il senso di una filosofia come dottrina dell'amore: «Finalmente io dicevo che l'UNITÀ delle idee conduce all'UNIONE delle persone, e che la TOTALITÀ di quelle può solo congregar queste in una SOCIETÀ UNIVERSALE: che se la formazione di tale società travalica le forze degli uomini abbandonati a se stessi, essa non è superiore alle forze di Dio: che onde viene la sapienza, cioè la scienza completa, indi viene ancora la CATTOLICA UNITÀ: e che quegli poté comandare l'AMORE DEL PROSSIMO, che poté rivelare la VERITÀ»[26]. Risulta esserci, dunque, un nesso tra l'unità delle idee e delle scienze e l'unione realizzabile concretamente dagli uomini nella società: l'unità sociale universale è certamente frutto delle scelte e delle azioni degli uomini, ma al tempo stesso è opera di Dio, il quale comunica all'uomo la verità, cioè la sapienza, la scienza completa per eccellenza. Tale scienza completa[27], unica e totale, che porta in sé i caratteri della unità e della totalità, è propria solo di Dio, che la rivela agli uomini; pertanto, la filosofia, in

25 - *Prefazione II*, pp. 218-219.

26 - *Prefazione II*, pp. 219-220.

27 - «La scienza completa, quella scienza che ha in sé perfettamente i due caratteri della UNITÀ e della TOTALITÀ, e che sola merita il nome di sapienza, è propria del solo Dio […]: e l'uomo non può apprenderla che mediante la rivelazione divina, dalla quale egli riceve quelle ultime proposizioni sommamente a lui necessarie, che sono il risultato di tutta la scienza, e la verità delle quali Dio solo può a lui garantire perché conosce tutte le cose. […] La filosofia è l'amore e la ricerca della sapienza, secondo l'origine della parola. Che cosa dunque vorrà dire una Filosofia fornita de' caratteri dell'unità e della totalità? Nient'altro, se non una filosofia diretta alla vera scienza: un amore, una ricerca, mediante la quale, l'uomo si studia colla propria ragione di avvicinarlesi più ch'egli possa, di avvicinarlesi indefinitamente quasi a limite de' suoi voti e de' suoi pensieri» (*Prefazione II*, p. 220).

quanto amore e ricerca di tale scienza, possiede intrisecamente e persegue necessariamente gli stessi princìpi di unità e totalità della scienza che ama e ricerca, essa cioè dovrà tendere alla vera sapienza e avvicinarsi ad essa il più possibile. Comprendiamo, dunque, che la *filosofia vera* alla quale Rosmini si riferisce e che dispiegherà nelle opere successive, è quella del cristianesimo, *una filosofia divina*: è la dottrina cristiana, propriamente la dottrina dell'amore, che congiunge in se medesima l'unità più perfetta con la totalità più assoluta.

3. Conclusione generale

Il progetto elaborato da Rosmini negli anni giovanili relativo alla unificazione del sapere e alla ricerca di una derivabilità di esso da un principio unitario[28] si compiva nella profonda esigenza, nata anch'essa precocemente in lui, di un rinnovamento della filosofia. Nelle *Prefazioni* agli *Opuscoli filosofici* Rosmini delineò i tratti fondamentali di una nuova vera ed autentica filosofia. Nel promuovere la rinascita della scienza filosofica, Rosmini innanzitutto ne riconobbe i caratteri essenziali nella unità e nella totalità ed individuò nel cristianesimo, che condivide con l'autentica filosofia l'unico principio della verità, la dottrina che più di tutte incarna e realizza la tensione uni-totale propria della filosofia.

Pertanto, la riflessione sulla rinascita della filosofia promossa da Rosmini prese forma in rapporto all'avvertita urgenza di una ricomposizione del nesso fondamentale del pensiero filosofico occidentale con la teologia cristiana. Dunque, l'opera di Rosmini, sviluppando una riformulazione del pensiero filosofico della tradizione cristiana, seppur ancorato alle linee agostiniana e tomista e convergendo in una nuova sintesi in ascolto della modernità, suscitò un importante slancio di rinnovamento dell'intera filosofia cristiana.

LORENA CATUOGNO
Dottorato di ricerca presso l'Istituto Universitario Sophia e Docente IRC Arcidiocesi di Milano
lorenacatuogno@gmail.com

28 - Possiamo ben dire che tutto il travaglio della sua meditazione filosofica giovanile fosse alimentato dal bisogno di pensare una certa unità delle cognizioni, di ricercare una cognizione prima, immediatamente e assolutamente certa, oggettiva, e della cui oggettività partecipassero tutte le altre, e di chiarire in che modo si potesse passare da questo primo dato al pieno sviluppo di tutte le potenze umane.

L'essenza dell'anima umana nella teoresi rosminiana

di Samuele Francesco Tadini

Why is it important to bring to light the Rosminian conception of the essence of the human soul? Because only by taking this problem into consideration it is possible to impose a rigorous discourse on the nature of human being. Man, in fact, is placed at the center of philosophical and theological investigations, because he is the "privileged place of a metaphysical questioning". He is subject and object. He is the "Ego" that pronounces himself and relates to others and to God, but he could do nothing if he did not exist, that is, if the soul of the speaker did not express himself in his existence.

Keywords: Psychology - Metaphysics - Rosmini - Human Soul - Concrete Man

1. Premessa storico-teoretico-ermeneutica

Una operazione *storico-teoretico-ermeneutica* può riuscire degnamente quando non si è vincolati all'esigenza di dover difendere[1] una determinata posizione o attaccarla[2], come la storia ci ha mostrato più volte, ma considerando la tematica esattamente per come si è presentata nei testi dell'autore preso in esame.

---

1 - Sul tema dell'anima e la giustificazione della teoresi rosminiana hanno scritto i seguenti autori, le cui opere sono qui elencate cronologicamente: F. Bonucci, *Fisiologia e patologia dell'anima umana*, 2 voll.: vol. I, Cecchi, Firenze 1852, vol. II: Bencini, Firenze 1854; Aa.Vv., *Il principio filosofico di Antonio Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica, con un'appendice sull'ordinamento dello studio teologico – Lettere*, Friziero, Verona 1859; S. Frati, *Antonio Rosmini, ossia Cenni sulla immortalità dell'anima*, Fiaccadori, Parma 1861; Anonimo, *Anima e materia*, «Il Rosmini», (1888), vol. I, pp. 169-170; G. Pederzolli, *La semplicità dell'anima umana*, Virgilio Sottochiesa, Rovereto 1874; G. B. Bulgarini, *Origine e immortalità dell'anima umana*, Cogliati, Milano 1888; L. M. Billia, *L'esiglio di S. Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, Fratelli Bocca, Torino 1899 (2° ed. accresciuta e rifatta, Carlo Clausen, Torino 1912); P. Stoppani, *L'immortalità dell'anima. Saggio di psicologia platonica*, Cogliati, Milano 1899; P. De Nardi, *Della essenza e destinazione dell'anima umana secondo la scuola rosminiana e nei rapporti col sensismo, materialismo, positivismo e pessimismo*, Tip. Sociale Succ. Bordandini, Forlì 1904; Anonimo (in realtà Giovanni Battista Pagani), *Le quaranta proposizioni rosminiane condannate dal S. Uffizio col decreto "Post obitum" esaminate*, Forzani e C., Roma 1908; G. Morando, *Ad un gentile contradditore inglese*, «Rivista rosminiana», 1 (1913), anno VIII, pp. 53-56; G. Morando, *Le obiezioni di un amico*, «Rivista rosminiana», 7-8 (1913), anno VII, pp. 369-371; Anonimo (in realtà Fabrizio da Montebugnoli), *Le quaranta proposizioni condannate di A. Rosmini davanti al tribunale dell'onestà e della ragione*, Niccolai, Pistoia 1914; G. Cantagalli – U. O'Honain, *Il problema dell'anima; I) Una dottrina antica e nuova; II) I due punti di vista*, «Rivista rosminiana», 1 (1931), pp. 45-58; E. Verondini, *Sull'immortalità dell'anima e sugli oggetti che vi si collegano con particolare riguardo alla tesi esposta da A. Rosmini*, Tamari, Bologna 1960; C. Iamartino, *L'essenza dell'anima umana come sentimento sostanziale in A. Rosmini*, «Rivista rosminiana», 4 (1963), pp. 266-271; M. A. Raschini, *Note sul problema dell'anima in A. Rosmini*, in Aa.Vv., *L'anima*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1979, pp. 282-298; M. Natale, *Il problema della morte in Rosmini*, «Rivista rosminiana», 1 (1991), anno LXXXV, pp. 1-22;

2 - Sul tema dell'anima e le critiche di stampo neotomista riservate a Rosmini si vedano i seguenti scritti ordinati cronologicamente: Anonimo (in realtà Matteo Liberatore), *Della conoscenza che l'anima ha di se stessa*, «La Civiltà Cattolica», (1862), serie V, vol. IV, pp. 147-160; Anonimo, *Esame delle prove dell'immortalità dell'anima*, «La Civiltà Cattolica», (1864), serie V, vol. XII, pp. 658-674; Anonimo, *Cronaca rosminiana*, «L'Osservatore Cattolico», 63 (1881), anno XVIII, 18-19 marzo (relazione antirosminiana di Camillo Mazzella tenuta il 10 febbraio 1881 presso l'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino sul tema dell'immortalità dell'anima); Anonimo (in realtà Giovanni Maria Cornoldi), *La teosofia del Rosmini*, «La Civiltà Cattolica», (1881), serie XI, vol. IV, pp. 676-697; vol. VII, pp. 35-51, 302-321, 545-563, 680-698; vol. VIII, pp. 43-63, 154-172; C. Mazzella, *Sull'immortalità dell'anima umana*, «Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino», (1881), vol. I, pp. 163-183; A. Marconi, *La spiritualità dell'anima umana*, «La Filosofia delle Scuole Italiane», (1881), anno XII, vol. XXIV, dispensa I, pp. 3-37, dispensa II, pp. 155-190; G. M. Cornoldi, *Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Libreria di Roma, Roma 1881; E. Fontana, *Della spiritualità dell'anima umana*, «Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino», (1881), vol. I, pp. 141-162; Anonimo, *Che cos'è l'anima?*, «L'Eco di S. Tommaso d'Aquino», 2 (1883), pp. 18-19; Talamo, *Accade-*

È ben noto che la dottrina psicologica rosminiana ha determinato, su alcuni pensatori[3], notevoli influssi, e così pure ha animato fra alcuni studiosi il desiderio di voler confrontare il pensiero rosminiano con quello tomista[4], sia per evidenziarne i punti di contatto che le differenze; qui, invece, propongo una ricostruzione puntuale della teoresi rosminiana sul tema dell'*essenza* dell'anima umana[5], poiché

mia Romana S. Thomae Aquinatis, «Divus Thomas», 7 (1887), anno VIII, p. 320 (Rosmini accusato di traducianesimo); Anonimo, *Intorno allo stato dell'anima separata dal corpo. Dottrina ed errori del Rosmini*, «L'Eco di S. Tommaso d'Aquino», 3 (1887), pp. 21-26; 6 (1887), pp. 50-54, 7 (1887), pp. 66-69; A. M. Vespignani, *Il Rosminianesimo ed il lume dell'intelletto umano. Parte prima*, Tip. Arcivescovile, Bologna 1887; X., *Immortalità dell'anima umana. Mirabile accordo di S. Tommaso e del vecchio S. Bonaventura nel difenderla, e deplorevole disaccordo del nuovo S. Bonaventura che ne paralizzò la difesa nella Psicologia*, «La Scuola Cattolica», (1887), anno XV, vol. XXX, quaderno 177, pp. 243-258, quaderno 178, pp. 334-346, quaderno 179, pp. 436-451; G. Vincenzetto, *Bellezza dell'anima umana considerata filosoficamente*, «La Scuola Cattolica», (1888), anno XVI, vol. XXXII, quaderno 191, pp. 459-469; A. M. Vespignani, *Il rosminianesimo e la forma sostanziale dell'anima. Parte II*, «La Scienza Italiana», (1888), vol. I, pp. 306-316; (1889), vol. I, pp. 151-174; Anonimo (in realtà Camillo Mazzella), *Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit proscripsit damnavit trutina theologica*, Typis Vaticanis, Romae 1892; C. Guastalla, *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio secondo, Filosofia della metafisica*, 2 voll., Remo Sandron, Palermo 1905; A. Bestetti, *La metafisica dell'anima nei rapporti con la teoria del conoscere di Antonio Rosmini*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 2 (1933), anno XXV, pp. 167-170; E. Perotto, *Rosmini y la immortalidad del alma en el libro V de la Psicologia*, «Estudios Filosóficos», 14 (1958), pp. 55-99.

3 - Alcuni influssi, talvolta esplicitamente riconoscibili, altre volte individuabili dalle singole argomentazioni, sono riscontrabili nei seguenti scritti ordinati cronologicamente: R. Bonghi, *Lettere sul concetto di anima*, in Id., *Saggi di filosofia civile*, vol. I, Tip. Sordomuti, Genova 1852; G. M. Bertini, *Lettera del professore Bertini al dottore Armandi intorno ad una nuova dimostrazione dell'immortalità dell'anima proposta da Antonio Rosmini*, «Il Cimento», (1852), anno I, vol. I, pp. 373-377; G. M. Bertini, *Lettera del professore Bertini al Marchese Gustavo di Cavour*, «Il Cimento», (1852), anno I, vol. I, pp. 614-625; P. Paganini, *Sul domma dell'immortalità dell'anima umana*, Benedini-Guidotti, Lucca 1854; G. Zanchi, *Sulla immortalità dell'anima e critica della dottrina del Pomponazzi*, Vicentini e Fartanchini, Verona 1869; F. Angeleri, *Cenni di Psicologia e di Ontologia*, Franchini, Verona 1883; F. Alessio, *L'Anima*, «Rassegna Nazionale», (1885), anno VII, vol. XXII, pp. 535-549; G. Morando, *Ottimismo e pessimismo*, Cogliati, Milano 1890; E. Nobile, *L'idea dell'immortalità dell'anima e la sua efficacia sulla civiltà e sull'educazione*, Pironti e Figli, Napoli 1951; E. Balducci, *L'anima e l'esperienza religiosa*, in Aa.Vv., *L'anima*, Morcelliana, Brescia 1954, pp. 235-263; M. F. Sciacca, *Morte e immortalità personale*, in Aa.Vv., *L'anima*, Morcelliana, Brescia 1954, pp. 331-374; M. F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milano 1959 (soprattutto pp. 247-290); A. Castagnetta, *Spiritualità e immortalità dell'anima in A. Rosmini*, in Aa.Vv., *L'uomo e il suo destino*, Gregoriana, Padova 1963.

4 - Cfr. C. Giacon, *Il "Dio velato" del Rosmini e "l'anima velata" di S. Tommaso*, «Doctor communis», 1-2 (1962), pp. 37-51; S. Contri, *La dottrina dell'anima e del corpo in S. Tommaso e in Rosmini*, «Rivista rosminiana», 4 (1962), pp. 360-363; E. Pignoloni, *Concordanze e discordanze tomistico-rosminiane*, «Rivista rosminiana», 2 (1963), pp. 140-146.

5 - Solo a partire da una corretta formulazione inziale circa l'*essenza* dell'anima umana, infatti, sarà possibile – almeno a mio giudizio – sviluppare studi approfonditi che mettano in luce la dimensione

convinto dell'importanza del tema per successivi studi di carattere metafisico-antropologico che riguardano la filosofia e la teologia, che non possono prescindere nemmeno da un'altra importante questione connessa alla precedente, vale a dire quella concernente l'*origine*[6] dell'anima umana.

Prendendo in considerazione il datato, corposo, ma sempre utile *Esame critico della XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione* di Giuseppe Morando, pubblicato per i tipi di Cogliati a Milano nel 1905, è facile notare che, tra le proposizioni oggetto di condanna ecclesiastica, ben 5 riguardavano l'*anima* (proposizioni XX-XXIV, pp. 263-417), segno piuttosto evidente che la prospettiva rosminiana fosse ritenuta *errata* rispetto al modo d'intendere il pensiero cattolico proposto vittoriosamente dai neotomisti del tempo, per i quali ci doveva essere una *sola* modalità interpretativa del pensiero di Tommaso, ma anche un *solo* modo di pensare filosoficamente: una *sola ratio*[7]. Molti neotomisti del tempo, fra i quali occorre menzionare Giovanni Maria Cornoldi, intravvedevano nella soluzione innatista pericolose conseguenze ontologistiche e panteistiche (uno dei volumi più celebri del Cornoldi porta per titolo *Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, A. Befani, Roma 1881), che la *loro* interpretazione del pensiero di san Tommaso sembrava poter evitare. A ben guardare, però, proprio il loro modo d'intendere la teoresi tomista lasciava aperte alcune difficoltà interpretative: come avrebbero potuto giustificare quelle affermazioni dell'Aquinate[8] che lasciavano in-

---

dell'*affettività* nel contesto di una piena interazione fra l'essere umano individuale concreto nella sua più alta considerazione, cioè l'essere umano come *persona* (cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, (24), Città Nuova, Roma 1981, n. 838, pp. 462-463), e gli altri esseri umani considerati come *persone*, ma, soprattutto, fra la *persona* e *Dio*, l'Essere che è Amore e Verità in senso pieno e che ha creato scientemente e amorevolmente l'uomo libero, cioè dotato di una coscienza libera, per mezzo della quale operare le proprie scelte.

6 - Non si dimentichi, infatti, che sul tema connesso dell'*origine* dell'anima umana, negli anni Cinquanta del '900, si sono prodotte alcune posizioni contrapposte non trascurabili e che meriterebbero di essere riconsiderate adeguatamente da un punto di vista storico-teoretico-ermeneutico. Mi riferisco alla dura critica antirosminiana di Albino Luciani (cfr. A. Luciani, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*, Tipografia Vescovile, Belluno 1950; Gregoriana, Padova 1958[2]; *Opera omnia*, a cura di G. Fedalto, 9 voll., Messaggero, Padova 1988-1989, vol. I, pp. 81-226) e alla nota risposta di Clemente Riva (cfr. C. Riva, *Il problema dell'origine dell'anima intellettiva secondo Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1956).

7 - Sulla questione mi permetto di rimandare il lettore al seguente capitolo *La filosofia cristiana di Rosmini*, in S. F. Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, cap. II, pp. 103-147.

8 - Mi limito ad indicarne cinque, ma l'elenco potrebbe continuare a lungo. Scrive Tommaso: 1) «secundum philosophum, innata est via a posterioribus in priora, et ita a creaturis in creatorem» (*In I Sent.*, ds. 48, q. 1, a. 4, ex.); 2) «synderesis a ratione practica distinguitur […] per habitum qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum» (*In I*

tendere la possibilità di un'interpretazione "diversa[9]" rispetto a quella da loro avanzata, in cui il termine *innata* o *innatus* – a seconda dei casi – era addirittura esplicito?

La beatificazione di Rosmini e il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica della ortodossia dei contenuti dei suoi scritti non ha risolto la questione teoretica del "Rosminianesimo" come filosofia cristiana, semplicemente perché in filosofia, come noto, non esistono *mai* questioni "passate in giudicato"; per cui non sarà difficile nemmeno ai giorni nostri trovare convinti assertori dell'inadeguatezza del pensiero rosminiano e così pure ferventi apologeti del suo valore. Il mio intento, però, è qui un altro. Vorrei proporre teoreticamente la concezione dell'anima e della sua essenza, secondo la matura teoresi rosminiana, convinto dell'utilità di questa disamina.

In questo preciso contesto mi concentrerò in maniera particolareggiata sulle opere di Rosmini che, in piena afferenza tematica e cronologica, detengono una perfetta correlazione, sulla base di un pensiero che, in senso evolutivo, ha maturato integrazioni anche consistenti e ragguardevoli, come hanno notato Buroni[10] e i filosofi dell'Assoluto Realismo[11], i quali si sono impegnati in una rigorizzazione ed essenzializzazione della teoresi rosminiana. Oltre a questo sarà necessario tenere ben presente i rimandi interni che Rosmini fa ad altre sue opere, quasi fosse una pista privilegiata da seguire per comprendere meglio il pensiero dell'autore.

Sent., ds. 24, q. 2, a. 3, co.); 3) «jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit» (*In IV Sent.*, ds. 17, q. 3, a. 1b, co.); 4) «prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis» (*QQ. disp. de Veritate.*, q. 10, a. 6, ad 6); 5) «hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia» (*In libros Metaph.*, lb. 2, lc. 5, n. 2). Basta non considerare questi ed altri passi simili, per veicolare in una direzione aristotelizzante – e oserei dire pure sensisticamente condillachiana – *tutto* il pensiero di Tommaso, immaginando le conseguenze che un'operazione del genere ha prodotto.

9 - Su questo tema rimando a F. Percivale, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003, in particolare il capitolo intitolato *L'innatismo di Tommaso nell'interpretazione di Rosmini*, pp. 93-126.

10 - Cfr. G. Buroni, *Dell'essere e del conoscere. Studii su Parmenide, Platone e Rosmini*, G. B. Paravia e Comp., Torino 1877.

11 - Cfr. V. La Via, *Coscienza e libertà. Rosmini e l'assoluto realismo. Saggi rosminiani e altri scritti. Volume I*, a cura di B. G. Muscherà, Mimesis, Milano-Udine 2020; A. Brancaforte, *La portata metapolitica dell'Assoluto Realismo. Vincenzo La Via essenzializza Rosmini. Discussioni rosminiane e altri scritti. Volume I*, a cura di Ph. Cat, Mimesis, Milano-Udine 2020; A. Brancaforte, *La laicità dell'idea di Dio. La performatività dell'argomento ontologico nell'Assoluto Realismo. Dio e la problematicità e altri scritti. Volume II*, a cura di Ph. Cat, Mimesis, Milano-Udine 2021.

2. L'anima dell'essere umano

L'*anima*, in senso generale, è definita da Rosmini come «il principio d'un sentimento sostanziale-attivo che ha per suo termine lo spazio ed un corpo»[12]. Questo significa che il *corpo* può essere inteso come «una forza diffusa nell'estensione, ossia spazio»[13], perché ciascun corpo occupa uno spazio specifico in un determinato tempo, ma questa *forza* non è altro che «ciò che produce una passione nel sentimento o nel suo termine esteso»[14]. Definire l'anima come il principio di un sentimento sostanziale-attivo, significa, parimenti, considerare la *sostanza* come «l'atto onde sussiste l'essenza sia che quell'atto si consideri realizzato, o solo possibile a realizzarsi (nell'idea)»[15] e l'*accidente* come «un'entità che non si può concepire se non in un'altra entità per la quale esiste, e alla quale appartiene»[16]. Il *corpo*, allora, in virtù di quanto dimostrato, non è semplicemente un elemento secondario[17], perché «la forza per la quale sola si concepisce il corpo, ci fa conoscere il corpo come una sostanza»[18]. Questo corpo, il mio corpo che tocco, sento, intendo e posso dire mio, è una sostanza che esiste secondo le modalità che lo fanno essere questo corpo concreto e non altro, per cui l'aspetto sensitivo del mio percepirlo e sentirlo e quello intellettivo del mio recepirlo intellettivamente e razionalmente, divengono ineliminabili dal contesto definitorio dell'anima dell'essere umano. Si comprende, quindi, perché Rosmini definisca l'*anima umana* come «il principio d'un sentimento sostanziale attivo che identicamente il medesimo ha per suoi termini l'estensione e in essa un corpo e l'essere, e quindi che è sensitiva ad un tempo ed intellettiva (razionale)»[19], o come «un soggetto o principio intellettivo e sensitivo, che ha per sua natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento, il cui termine è esteso; e certe attività conseguenti all'intelligenza ed alla sensitività»[20], o, in modo ancora più conciso, come «un principio sensiente, informato dall'idea dell'essere, e così reso

---

12 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), Città Nuova, Roma 1988, n. 50, p. 53.

13 - *Ibid.*, (9), n. 51, p. 53.

14 - *Ibid.*

15 - *Ibid.*, (9), n. 52, p. 54.

16 - *Ibid.*

17 - Sul tema del valore del *corpo umano* e della *corporeità* come proprietà effettiva del corpo, rimando a S. F. Tadini, Eros *e* Agápe *nella metafisica ontoprismatica di Rosmini*, in F. Bellelli (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2017, pp. 309-332, in particolare le pp. 317-321 sono da me dedicate esplicitamente alla *corporeità*.

18 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), Città Nuova, Roma 1988, n. 52, p. 54.

19 - *Ibid.*, (9), n. 53, p. 55.

20 - A. Rosmini, *Sistema filosofico*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 124, pp. 270-271.

intelligente»[21]. L'atto ricettivo dell'anima, per mezzo del quale «riceve la comunicazione dell'*essere* intelligibile, ossia ideale»[22], è ciò che Rosmini definisce *intuizione*, e questo dato è – come noto nel contesto dell'ampia letteratura rosminiana sull'argomento – assolutamente irrinunciabile e teoreticamente rilevante: non a caso Rosmini si sofferma più volte sul concetto fondamentale di *intuizione*[23], perché la deviazione sensistica in atto ai suoi tempi rischiava di comprometterne il significato. Ma chiediamoci: chi fu il responsabile maggiore di questa deviazione sensistica? Rosmini non ha dubbi: «Kant pervertì il linguaggio filosofico usurpando la parola *intuizione* a significare la *percezione sensitiva*; e anche in questa alterazione del senso della parola, dimostrò il sensismo che giace nel fondo del suo sistema, dando al senso l'atto proprio dell'intelletto»[24].

Per questa ragione Rosmini ritiene basilare non solo recuperare il concetto di *intuizione*, ma anche quelli di *sentire* e di *percezione*, distinguendo la *percezione sensitiva* (che è «l'atto del sentimento che riceve in sé una forza extra-soggettiva atta a modificarlo»[25], cioè proveniente dal di fuori rispetto al soggetto percipiente) dalla *percezione intellettiva* (che è «l'atto con cui l'anima razionale afferma (abitualmente o attualmente) una realità sentita»[26]). Ma perché per Rosmini è fondamentale recuperare il concetto di *sentire*? Perché l'anima è «un principio di sentire insito nel sentimento»[27]. Perché, infine, è fondamentale recuperare il concetto di *percezione*? Perché l'anima umana «non sente solamente, ma anche percepisce intellettivamente, percepisce i corpi sentiti, e percepisce se stessa. L'anima umana dunque è un principio ad un tempo sensitivo ed intellettivo»[28].

La teoria rosminiana, che evita accuratamente di confondere il soggetto con l'oggetto, sostenendo che «nell'Io è già contenuta l'anima intellettiva»[29], mette

---

21 - A. Rosmini, *Regolamenti scolastici*, in Id., *Scritti pedagogici*, a cura di F. Bellelli, (32), Città Nuova, Roma 2019, n. 5, p. 469.

22 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 53, p. 55.

23 - Si vedano almeno le seguenti: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (5), Città Nuova, Roma 2005, 1233, p. 152; A. Rosmini, *Regolamenti scolastici*, cit., n. 1, p. 466; A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (10), Città Nuova, Roma 1989, n. 1303, p. 21; A. Rosmini, *Teosofia*, cit., n. 681, p. 756, nota 2; n. 761, pp. 822-823; n. 1435, p. 1494; A. Rosmini, *Logica*, a cura di V. Sala, (8), Città Nuova, Roma 1984, n. 320, p. 138.

24 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 53, p. 55.

25 - *Ibid.*

26 - *Ibid.*

27 - A. Rosmini, *Sistema filosofico*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 121, p. 270.

28 - *Ibid.*, n. 122, p. 270.

29 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9/A), n. 6, p. 15.

fuori gioco tutti quei sistemi filosofici che confusero l'anima con la materia[30], quelli che ridussero l'anima umana semplicemente ad un soggetto senziente[31], quelli che sostennero che la natura dell'anima fosse nelle idee[32], quelli che confusero con Dio la natura stessa dell'anima umana[33] e, infine, quelli che, pur avendo individuato l'anima nel soggetto, finirono per determinarne la natura in modo errato, come fece Aristotele e tutti coloro i quali ne hanno seguito la direzione teoretica[34]; infatti, «là dove Aristotele pose mano a spiegar l'intelletto, cadde egli stesso in un sistema di *soggettivismo* contrario ai quattro primi, e massimamente contrario a quello de' falsi oggettivisti, poiché mentre questi voleano innalzar l'anima dandole divine qualità delle idee, egli degradò le idee dalla loro condizione altissima, riducendole al grado dell'anima stessa e delle cose soggettive. Che se nol disse espressamente, conseguita nulladimeno dal sistema di quel filosofo, il quale concede senza esitazione l'*uno* ossia il *comune* alle cose reali e soggettive; onde per Aristotele l'oggettivo ossia l'ideale non è più che un'appartenenza dello stesso soggettivo ossia reale. Poiché ogni reale, volendo ragionare dirittamente, al soggetto si riduce»[35].

3. L'essenza dell'anima umana

Come si conosce l'*essenza* dell'anima? Rosmini sostiene che «si conosce per via di percezione. Se l'anima non si *sentisse*, non si potrebbe *percepire*: ma questo è un fatto primitivo, da cui muove il ragionamento dell'anima, che ciascuno sente e percepisce l'anima propria»[36]. Come si può notare l'elemento percettivo è determinante quanto quello intellettivo (è possibile ragionare solo su ciò che intuiamo o sentiamo); sicché tentare di comprendere quale sia l'*essenza* dell'anima significa concentrarsi sulla sua *natura*, cioè su «tutto ciò che entra a costituire e mettere in atto un ente»[37].

Se l'anima umana è intesa come il principio di un sentimento sostanziale attivo, significa riconoscere non solo che l'anima si sente per se stessa e i corpi si sentono a partire dall'anima, ma che essa ha come suoi termini l'*estensione* (il *corpo*) e la

---

30 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), nn. 8-26, pp. 15-24.
31 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), nn. 27-30, pp. 24-26.
32 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), nn. 31-119, pp. 26-74.
33 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), nn. 120-172, pp. 74-105.
34 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), nn. 173-204, pp. 106-133.
35 - Cfr. *Ibid.*, (9/A), n. 205, pp. 135-136.
36 - *Ibid.*, n. 120, p. 270.
37 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 56, p. 57.

luce dell'essere (l'*intelletto*), per cui Rosmini può sostenere che l'*anima* debba essere sia *sensitiva* che *intellettiva*. In tal senso si spiega con estrema chiarezza il fatto che essa sia propriamente *sentimento sostanziale*, perché è l'anima che *sente*[38], *intende*[39] e *vuole*[40], ma sentire, intendere e volere non sono altro che esplicitazioni di questo "sentimentare[41]" che risulta innegabilmente determinante. Po-

38 - Per Rosmini tutte le volte che noi "sentimentiamo" i corpi che operano in relazione all'anima, sia immediatamente, come avviene nel caso del nostro stesso corpo, sia mediatamente, come avviene nel caso di altri corpi, si verifica un'operazione che non sarebbe possibile senza l'*azione* dell'anima stessa. Questo significa che l'*anima* è *principio senziente*, ma significa pure che ogni sentimento proviene dall'anima intesa come principio senziente, per cui dire che l'anima è propriamente sentimento da cui si originano, secondo modalità specifiche e secondo particolari condizioni tutti gli altri sentimenti, è una conseguenza logica irrefutabile. Occorre, altresì, osservare che «fra il sentimento de' corpi e quello che ha ciascuno dell'anima propria, v'ha una gran differenza; ché i corpi si sentono come una cosa straniera, e l'anima come una cosa propria, anzi come noi stessi: i corpi si sentono dall'anima e l'anima si sente da se stessa e per se stessa» (A. Rosmini, *Sistema filosofico*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 122, p. 270).

39 - Per Rosmini l'anima *intende*, perché l'atto dell'intendere considerato in se stesso è pur sempre un sentimento, ma invece di essere corporeo, come quello sensitivo, è intellettivo, cioè razionale. In tal senso risulta essere di una specie diversa e infinitamente più elevato ed ampio del precedente. Afferma Rosmini che l'atto «che viene suscitato nel principio del termine ideale è il conoscitivo, il cui effetto è una disposizione o abitudine del soggetto che chiamasi *cognizione*. Niente vieterebbe che la cognizione fosse annoverata fra i sentimenti, ma essendo ella totalmente diversa da tutti i sentimenti che hanno per base lo spazio non si suol denominare con un tal nome acciocché non paia ch'ella abbia qualche cosa di comune con essi, sia una specie di essi. L'idea è per essenza oggetto, l'atto conoscitivo e la cognizione che ne risulta appartiene al soggetto. Quindi la fonte dell'errore del soggettivismo, il quale non distingue la cognizione dall'idea, e per questa confusione di due entità così distinte attribuisce all'idea il carattere soggettivo della cognizione e dell'atto conoscitivo e però la considera come una produzione del soggetto» (A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, n. 2378, pp. 2274-2275).

40 - Per Rosmini l'anima è *volente*, ma gli atti del volere espressi dall'anima sono anch'essi sentimenti. Si potrebbe dire che a partire da un sentimento primo sgorgano come da un'unica sorgente tutti gli atti volitivi che determinano l'anima ad essere volente, per questo Rosmini afferma che la volontà «in origine non è che la facoltà d'intendere con vigore, e con sentimento dell'oggetto inteso» (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, (28), Città Nuova, Roma 2014, n. 576, p. 158).

41 - Si pensi al significato del termine "sentimento" reso in atto col "sentimentare" – grammaticalmente espresso con un verbo – cioè come azione del sentimento "sentimentante". Non è un caso – come hanno sapientemente notato Giuseppe Calza e Paolo Perez – che l'uso delle parole «significative del sentimento nelle varie lingue, attesta che gli uomini considerarono come sentimento anco gli atti intellettivi e volitivi; onde si disse: 1°) *il senso del piacere*, 2°) *il senso della sapienza*, 3°) *il senso dell'amore*, ecc., e quasi ad esprimere che que' sentimenti si fondano in un solo principio e *spirito*, tutto sentimento, si disse del pari *spirito* di voluttà, di intelligenza, di fortezza, ecc.: locuzioni frequentissime nella sacra Bibbia. La voce *senso*, non meno agli Italiani che ai Latini, segnò *sentire corporeo – opinione e giudizio – affetto e moto dell'animo*; benché questi ultimi significati sieno stati posteriori al primo, come si ha da quelle parole di Cicerone: *Non raro veteres sic locuti sunt, ut* SENSA *sua discerent, nam* SENSUS*, corporis videbantur; sed consuetudo iam tenuit ut mente suscepta,* SENSUS *vocaremus* (*Quint.* 8, 5) – La voce *sententia*, evidentemente nata da *sentio*, significa opinione o giudizio, e talora la stessa volontà, come in

tremmo, anzi, individuare nel *sentire*, *intendere* e *volere* tre "sentimenti primitivi" da cui derivano tutte le operazioni dell'anima umana. Occorre considerare, inoltre, che in ciascun sentimento bisogna distinguere il *principio* che sente, la sua *operazione* propria, e il *termine* di questa operazione; per questo Rosmini parla di *sentimento corporeo*, *sentimento intellettuale* e *sentimento volitivo*. I principi delle azioni primitive (sentire, intendere e volere) sono così l'espressione di un unico principio che li raduna assieme, cioè appunto l'anima umana, la quale essendo tutta "sentimento" – nell'accezione rosminiana del termine – non è altro che il principio unico di tutta l'attività senziente dell'essere umano. Si definisce così propriamente l'anima umana come un *sentimento primo*, ma se essa è un sentimento primo come principio, significa che deve essere pure *sostanziale*, perché se col termine *principio* Rosmini intende «quel primo atto di un ente o di una entità, dal quale procede tutto ciò ch'è nell'ente o nell'entità»[42], col termine *sostanza* – da cui deriviamo il concetto di "sostanziale" posto in relazione alla precedente espressione di "sentimento primo" – egli intende «Quel primo atto di un ente che lo costituisce, e pel quale anco si concepisce esso ente, senza bisogno che la mente per concepirlo il collochi in un'altra entità»[43].

4. La fondamentale questione dell'Io

Rosmini dimostra di recepire semanticamente la "novità leibniziana[44]" proposta nel *Discorso di metafisica*, dove l'*anima intelligente*, «poiché ha coscienza di sé e

quelle frasi *stat sententia*, *stat propositum, ex sententia, ex voto*. – Il verbo *sentire* s'applica poi elegantemente dagli Italiani all'intelletto e all'animo, onde il *sentir molto innanzi* in una scienza, il *sentir altamente* o bassamente di sé, ecc. E somiglianti osservazioni si potrebbero fare sulle voci greche αἴσθάνομαι, αἴθημα, αἴσθητὴς, αἴσθητικὸς; sulle tedesche *sinn, sinnlos, sinnreich*, *sich besinnen*, *besonnen*, ecc.; sulle francesi *sentir*, *sens*, *sentence*, *apercevoir*, etc.; sulle inglesi *sense*, *sentence*, *apperceive*», G. Calza – P. Perez, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nova*, Bertolotti, Intra 1878, vol. I, p. 273, nota 2.

42 - A. Rosmini, *Teosofia*, cit., n. 1287, p. 1325.

43 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 52, p. 53.

44 - Si rammenti che Leibniz, pur recuperando la concezione classica nella versione sviluppata dalla filosofia tomista e non disconoscendo nemmeno l'apporto della filosofia platonica, compie una rivoluzione terminologica per nulla trascurabile. Egli, infatti, in alcuni passaggi chiave del suo *Discorso di metafisica*, composto tra la fine del 1685 e il gennaio del 1686, sostituisce al termine *anima* il termine *Io*, segno piuttosto evidente della ricezione del valore attribuito all'individualità del soggetto che riconosce in quell'*Io* pronunciato da se stesso il significato dell'identità personale. Cfr. A. Hart, *Soul and monad. Plato and Leibniz*, «Studia Leibnitiana», 27 (1990), Supplemento, pp. 42-52; F. L. Marcolungo, *La dottrina dell'anima da Leibniz a Rosmini*, in P. Pellegrino (a cura di), *Siamo immortali? La riforma rosminiana dell'antropologia*, Atti del XXVI Corso della "Cattedra Rosmini", 25-29 agosto 1992, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1993, pp. 59-90.

può dire e dice spesso "Io", […] costituisce l'identità personale»[45], ma procede oltre questa brillante intuizione, affermando che il termine *Io*, «non esprime una pura idea, non esprime solo il *concetto* dell'anima, ma ne esprime la *percezione*»[46], per cui può essere accuratamente distinto dall'espressione *anima umana*. Quest'ultima, infatti, «esprime un semplice *concetto* generale dell'anima, l'*essenza* dell'anima»[47], mentre il termine *Io* esprime «una *percezione intellettiva* dell'anima nella quale, come in ogni altra percezione, oltre avervi il concetto generale della cosa, vi ha l'affermazione della *realità* data dal sentimento»[48]. L'*Io*, dunque, non esprime qualsiasi percezione intellettiva dell'anima, ma specificatamente «la percezione che un'anima fa di se stessa, quando contempla il sentimento che la costituisce nell'essere, e però si conosce come un ente»[49], quindi l'*Io* esprime l'anima che percepisce, cioè la percezione dell'anima nel suo stato di attività, «non nello stato primitivo in cui non sono ancora concesse le speciali potenze»[50]. L'*Io* esprime l'anima consapevole della propria identità (Io sono Io e non altro), «fra sé percipientesi e sé operante»[51], cioè *in atto*, ma questo comporta che quando intendiamo esprimere l'anima umana attraverso il termine monosillabico *Io*[52] – grammaticalmente definito pronome personale soggetto nella sua funzione deittica – si esplicita qualcosa di più rispetto allo stato primitivo ed essenziale dell'anima. Ora, se si volesse conoscere tale stato, «conviene aver presente che con quel monosillabo si esprime, oltre il concetto dell'essenza dell'anima, diverse relazioni, in cui la mente stessa colle operazioni che gli fa intorno lo avvolge»[53]. C'è di più: una volta che si riuscisse a prescindere dalle suddette relazioni, si troverebbe «nel fondo dell'IO un *sentimento* anteriore alla *coscienza*, che costituisce propriamente la sostanza pura dell'anima»[54]. Ma che cos'è questo "sentimento anteriore alla coscienza"? Rosmini

45 - G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, a cura di S. Cariati, Rusconi, Milano 1999, § 34, pp. 193-195.

46 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 64, pp. 62-63.

47 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 68, p. 64.

48 - *Ibid*.

49 - *Ibid*.

50 - *Ibid*.

51 - *Ibid*.

52 - Sulla questione dell'Io si veda anche: A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, (24), Città Nuova, Roma 1981, nn. 805-837, pp. 446-462; A. Rosmini, *Sistema filosofico*, cit., n. 123, p. 270.

53 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 81, p. 74.

54 - *Ibid*.

ne aveva già trattato nel *Nuovo Saggio*[55], e nella *Psicologia*[56] era giunto a dimostrare l'esistenza di un sentimento che «si estende a tutto ciò a cui significare s'estende il monosillabo IO»[57]. In forza di questi risultati risulta chiaro che l'*essenza* dell'anima è *nel* sentimento fondamentale in quanto questo sentimento è sostanza e soggetto. La natura di questo sentimento è strettamente correlata al monosillabo *Io*, perché ogniqualvolta ciascuno di noi pronuncia il termine *Io*, pronuncia un essere sussistente, cioè una sostanza. Ciascuno di noi non conosce alcunché di se stesso prima di aver affermato l'*Io*, cioè la propria anima come sussistente. Ma quando ognuno di noi afferma se stesso dicendo *Io*, percepisce se stesso come sostanza. Questo ente che sussiste e che viene esplicitato verbalmente col termine *Io*, «è una sostanza-sentimento, e in questo sentimento v'ha un principio attivo, senziente ed operante; e però l'IO è un soggetto»[58].

5. Considerazioni finali

Per concludere, dunque, si potrebbe osservare che ogniqualvolta l'uomo concreto pronuncia il monosillabo *Io*, avvengono in strettissima concomitanza due avvenimenti:

1) l'uomo concreto, pronunciandosi esistente, afferma di esistere propriamente come ente, come anima propria distinta da tutte le altre, ma anche distinta da qualsiasi altra cosa pur esistente, al di là delle differenze che ne involgono le modalità di esistenza;

2) l'uomo concreto ha piena coscienza del fatto ineludibile che chi pronuncia la parola *Io* (il soggetto) è il medesimo di ciò che viene pronunciato (oggetto): in tal senso il pronunciante e il pronunciato s'identificano, perché, in ultima istanza, l'*Io* – che è l'anima pronunciata esistente – non potrebbe pronunciarsi se non si sentisse esistente, cioè se non fosse *sentimento sostanziale*.

Per questa ragione Rosmini giunge ad affermare che nel sentimento «espresso col vocabolo *Io* il senziente e il sentito s'identificano. E però in tal caso il sentimento è proprio tanto nel termine, quanto nel principio»[59]. Risulta altresì chiaro che non sarebbe possibile percepire intellettivamente alcunché, se non fosse sentimento e

---

55 - A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (4), Città Nuova, Roma 2004, nn. 710-716, pp. 247-256.

56 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., nn. 96-103, pp. 78-82.

57 - *Ibid.*, n. 104, p. 83.

58 - *Ibid.*, n. 106, p. 83.

59 - A. Rosmini, *Teosofia*, cit., n. 2158, p. 2113.

non fosse sentimentato; sicché, quando l'anima pronuncia se stessa dicendo *Io*, non si riferisce ad altro che a sé, riconoscendosi come sostanzialmente esistente.

Se dunque l'anima è un sentimento primo sostanziale, l'*Io* non è altro che l'anima stessa percepita intellettivamente e autoaffermantesi esistente. L'anima dell'uomo è così *una*, così come unico è l'*Io* che dice di sé *Io*, che si autoafferma. Ciascun uomo è un *Io unico*, irripetibile e distinto da tutti gli altri *Io*; sicché l'anima, medesimamente, è *unica* per ogni uomo, «perché ciascun uomo non è mai più che un IO»[60].

L'anima umana, inoltre, essendo inestesa come senziente, come intellettiva e come volente, è *incorporea*. Se, infatti, prendiamo in considerazione nuovamente l'*Io*, ci accorgiamo che non rappresentando alcuna proprietà afferente la corporeità, esso rivela l'immaterialità dell'anima e parimenti la possibilità dell'esistenza di sentimenti «al tutto diversi da quelli che a noi produce il nostro corpo»[61]. La sostanza dell'anima espressa dal monosillabo *Io* è dunque *immateriale* e *incorporea*, perché una sostanza che non possiede alcuna proprietà della materia e del corpo è *spirituale*: l'anima umana, allora, «è uno spirito»[62].

SAMUELE FRANCESCO TADINI
Ricercatore stabile presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani (Stresa), Docente incaricato in Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano e Direttore della rivista internazionale «The Rosmini Society».
tadini.sam@gmail.com

60 - A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), cit., n. 125, p. 93.
61 - *Ibid.*, n. 131, p. 95.
62 - *Ibid.*, n. 133, p. 95.

Antonio Rosmini e il metodo italiano

di Fulvio De Giorgi

The essay reconstructs the historical path that leads Rosmini to accept Galileo's Method: the method of observing facts. Rosmini's philosophical research followed this method, later seen by Rosmini himself as the Italian Method. This perspective has had important and lasting developments in the pedagogical and educational fields.

Keywords: Rosmini - Galilei - Experimental method - Italian Educational Method - Methodology

Se, pragmaticamente, cerchiamo di individuare i maggiori educatori italiani, dell'età contemporanea, oggi noti nel mondo, siamo condotti a Giovanni Bosco, Maria Montessori, Lorenzo Milani. In altra sede[1] ho già argomentato come si possa parlare, attraverso queste figure, di un "Metodo italiano", nell'educazione, e ho indicato nella pedagogia cattolica risorgimentale – cioè nella costellazione di intellettuali, di educatori e di teorici dell'educazione organata attorno ad Antonio Rosmini – l'alveo storico fondamentale di questo Metodo.

In riferimento a tale problema, vorrei, in questa sede, limitarmi alla considerazione di aspetti essenziali della riflessione rosminiana appunto sul «Metodo»: una riflessione che appare di notevole interesse, anche per l'emergere, nel pensiero stesso di Rosmini, di una ipotesi di metodo "italiano" (nel senso di un metodo che trova le sue origini e la sua più compiuta formulazione in personalità italiane).

La mia attenzione è di tipo storico. Cerco cioè di ricostruire uno dei plessi del pensiero rosminiano. Tuttavia, nell'implicita valorizzazione di questo aspetto, è indubbiamente sottesa una "linea interpretativa" storiografica. Nel campo della storia della filosofia, infatti, il "discorso sul Metodo" ci riporta a Cartesio e dunque – sul piano storiografico – alla linea interpretativa di Del Noce che proponeva un percorso moderno della filosofia, diverso dalla linea egemonica che da Cartesio passa per Kant e culmina in Hegel (e poi, negli esiti ultimi, nel marxismo o nell'attualismo gentiliano[2]). Tale percorso alternativo, non anti-moderno ma "diversamente moderno", aveva, dunque, le sue tappe critiche, secondo Del Noce, da Cartesio a Malebranche a Vico a Gerdil a Rosmini (in realtà la struttura fondamentale era Malebranche-Gerdil-Rosmini). A differenza di Del Noce, a me pare invece che si delinei una linea di pensiero che, partendo da Galileo Galilei (e forse, ancor prima, da Leonardo da Vinci) ha i suoi passaggi fondamentali nel Settecento con Vico, certo, ma anche e soprattutto con Muratori (e Frisi), per giungere a Rosmini.

Dai primi anni dell'Ottocento e fino alla morte di Rosmini il tema del "metodo" era presente, sotto diversi aspetti, nel dibattito culturale. Di metodo si discuteva sul piano della filosofia, per intendere l'ambito delle questioni logiche e gnoseologiche, poi ancora sul piano delle scienze, per intendere le questioni del rigore dell'indagine o di particolari procedure (in ambito medico, matematico, igienico, dello studio delle scienze), ma pure sul piano educativo. In quest'ultimo caso, vi era

---

1 - Cfr. F. De Giorgi, *Don Milani en la tradición italiana de la educación emancipadora*, in «Papeles Salmantinos de Educación», (2018), n. 22, pp. 113-127.

2 - Naturalmente il pensiero di Gentile si presenta, anche nella lettura di Del Noce, più complesso. A mio avviso, vi è al suo cuore un tentativo di leggere neo-idealisticamente l'immanenza blondeliana: certo con un recupero di Rosmini e di Gioberti, ma anche di Fichte (e di Froebel) e di Marx, per giungere ad una teologia politica. Cfr. F. De Giorgi, *Gentile, il modernismo e la religione*, in M. Ciliberto (dir.), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 125-133.

una distinzione tra i metodi intesi come specifici dispositivi didattici (o finalizzati a particolari obiettivi, come l'apprendimento della scrittura o delle lingue, o più ampiamente strutturati e talvolta in competizione: dagli anni '80 del Settecento ai primi dell'Ottocento si parlò del «metodo normale», nei primi decenni del XIX secolo fu introdotto anche in Italia il «metodo lancasteriano»[3] o del «reciproco insegnamento»[4], negli ultimi decenni si sarebbe parlato di «metodo naturale» e di «metodo intuitivo») e il metodo o Metodica inteso come guida per gli educatori nel senso di teoria dell'educazione (si pensi alla tempestiva traduzione italiana, nel 1821, del volume dell'austriaco Joseph Peitl, ad opera di Francesco Cherubini[5], a sua volta autore di un'opera nel 1834[6], ma si pensi pure al Manuale del Parravicini, con varie edizioni dal 1843[7], e al volume di Rayneri del 1850[8]). Nel primo caso si trattava di indicazioni circa la pratica dell'arte educativa; nel secondo dei principi generali della scienza di tale arte. A metà strada tra queste due accezioni si sarebbe parlato di metodo in riferimento ad alcuni educatori-pedagogisti: metodo pestalozziano e metodo herbartiano o, nel campo dell'educazione dell'infanzia, metodo aportiano e metodo froebeliano (poi, nel Novecento, metodo Pasquali-Agazzi e metodo Montessori). Nel Regno di Sardegna si avviarono inoltre corsi per formare maestri elementari e furono chiamati Scuole di Metodo, dalla prima nel 1844 con Ferrante Aporti (sviluppate con la legge Boncompagni e divenute Scuole normali con la legge Lanza). Nel 1847, poi, Giovanni Antonio Rayneri fu nominato professore di Metodo generale (chiamato successivamente di Pedagogia) nell'Università di Torino.

---

3 - Si veda per esempio: M. Ferrara, *Sul metodo normale che si osserva in Sicilia e sul metodo Lancastriano. Memoria per disposizione della Commessione dell'Istruzione pubblica*, Reale Stamperia, Palermo 1822. Ma cfr. anche F. Clementino, *La Restaurazione. Metodo d'insegnamento lasalliano e metodo lancasteriano. Storia di una lotta*, A. e C., Torino 1945.

4 - Si veda il periodico «Giornale d'educazione pubblicato dalla società formata a Firenze per la diffusione del metodo di reciproco insegnamento».

5 - Cfr. G. Peitl, *Insegnamenti di metodica ovvero precetti intorno al modo di ben insegnare proposti ai maestri delle scuole elementari maggiori e minori. Opera tradotta dal tedesco e accomodata per uso delle scuole italiane da Francesco Cherubini*, Imperiale Regia Stamperia, Milano 1821. Nelle successive edizioni del 1823, 1826, 1835 e 1859, l'opera prese il titolo *Metodica, ovvero Precetti…*

6 - Cfr. F. Cherubini, *Guida per insegnare ai fanciulli italiani i primi elementi gramaticali: secondo i principi della gramatica generale e della metodica: proposta alle scuole elementari*, G.B. Bianchi, Milano 1834.

7 - L'opera, che riprendeva un testo pubblicato a Locarno per il cantone Ticino l'anno precedente, è: L.A. Parravicini, *Manuale di Pedagogia e Metodica generale: ad uso delle madri, de' padri, dei maestri e delle autorità scolastiche e amministrative d'Italia*, Bertani Antonelli, Livorno 1843.

8 - Cfr. A. Rayneri, *Primi principi di metodica esposti alla Scuola normale di fanteria*, Paravia, Torino 1850.

Antonio Rosmini fece più volte riferimento, nel corso del suo itinerario di ricerca, a questioni di metodo. Pur con le progressive precisazioni, che si vedranno, egli dichiarava di far suo un metodo che faceva risalire a Galileo Galilei.

Il riferimento di Rosmini a Galileo

Fin dai suoi primi passi negli studi a Rovereto, Rosmini ebbe modo di accostare la figura di Galileo[9]. Nella biblioteca roveretana di Casa Rosmini figurano quattro opere di Galileo, tra le quali il *Sidereus Nuncius* e soprattutto la prima edizione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (pubblicata a Firenze da Landini nel 1632), con annotazione di mano di Antonio Rosmini[10]. Si tratta, com'è noto, dell'opera fondamentale sul metodo scientifico galileiano, che fu messa all'Indice nel 1633 (poi autorizzata nel 1710, tanto che se ne ebbe un'edizione completa nel quarto volume delle opere del Galilei, pubblicate a Padova nel 1744[11]) e che costrinse Galileo all'abiura[12]. Vi erano certo coinvolti i rapporti tra scienza, fede cristiana ed ermeneutica biblica[13], ma si trattava anche del problema del metodo della ricerca scientifica. La prospettiva, che il Galilei formulava come un universalismo della verità, metodologicamente aperto, sarebbe stata poi irrigidita da Cartesio in un assolutismo razionalistico[14]. Com'è noto fu solo per merito di Benedetto XIV, in quella che

9 - Per una visione generale cfr. T. Bertamini, *Galileo e Rosmini*, in *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso internazionale di Napoli 22-25 ottobre 1997*, a cura di P.P. Ottonello, Olschki, Firenze 1998, pp. 315-333.

10 - Cfr. A. Gonzo (ed.), *La Biblioteca di Antonio Rosmini. Le raccolte di Rovereto e Stresa*, I: *Le edizioni dei sec. XV-XVII*, Provincia autonoma di Trento, Trento 2013, p. 202. Per l'attenzione verso Galilei dello zio Ambrogio Rosmini, che tanta influenza ebbe sul nipote, cfr. 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. 30.

11 - Cfr. M.A. Finocchiaro, *Retrying Galileo, 1633-1992*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005; Id., *On trial for reason: science, religion, and culture in the Galileo affair*, Oxford University Press, Oxford 2019.

12 - Cfr. almeno M.A. Finocchiaro, *The Galileo-Affair. A Documentary History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1989; G.V. Coyne, M. Heller, J. Zeinski (eds.), *The Galileo Affair. A Meeting of Faith and Science*, Specola vaticana, Città del Vaticano 1985.

13 - Cfr. M. Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005; Id., *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma 2018, pp. 85-125.

14 - Si veda, sul piano della più nota discussione teorica: P.K. Feyerabend, *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2020 [la prima edizione inglese è del 1975, ma rivista nel 1988]. Ma cfr. J.C. Pitt, *Galileo, human knowledge, and the book of nature: method replaces metaphysics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992; M.A. Finocchiaro, *Galileo and the art of reasoning: rhetorical foundations of logic and scientific method*, Reidel, Dordrecht 1980.

è stata definita «età muratoriana» della Chiesa, se, nel 1757, venne tolto dall'Indice il divieto di sostenere il copernicanesimo con opere a stampa[15]. E, del resto, è ben nota la grande stima che Ludovico Antonio Muratori aveva per Galileo, tanto da considerarlo, negli *Annali d'Italia*, come «gran filosofo, insigne matematico, celebre astronomo, sì benemerito di queste scienze». Il giovane Rosmini lesse molte opere di Muratori e certamente assorbì questo favore. Del resto tra i libri del Roveretano, con la data di possesso del 1812, vi era il *Saggio sopra l'unione del cristianesimo colla filosofia*, dell'abate Innocent-Maurice Baudisson, in cui si inseriva Galileo tra gli scienziati moderni che avevano fatto l'apologia della religione rivelata[16].

Il 1 dicembre 1814, poi, il giovane Antonio, da Rovereto, scriveva al cugino Leonardo Rosmini, che era a Padova per studiare Giurisprudenza, chiedendogli di acquistargli le *Opere di Galileo Galilei divise in quattro tomi, in questa nuova edizione accresciute di molte cose inedite* (pubblicate da Manfrè a Padova nel 1744 e che ho prima ricordato)[17]: e il 18 febbraio 1815 lo ringraziava per avergliele procurate[18].

Anche Antonio Rosmini studiò nell'ateneo patavino, dove era sempre molto viva e venerata la memoria di Galileo: un estimatore dello scienziato pisano era il monaco Cesare Baldinotti, il docente che portò Rosmini a studiare con attenzione Kant (e anche Gerdil). Nel 1823, cioè l'anno dopo la laurea del Roveretano, si ebbe tra l'altro un singolare omaggio: il 30 agosto, la quinta vertebra del Galilei, donata dal dottore Domenico Thiene di Vicenza e posta su un pregevole piedistallo dovuto alla generosità del professore abate Antonio Meneghelli, fu solennemente collocata nella Sala di Fisica dell'Università di Padova da Meneghelli stesso, da Salvatore Dal Negro e Antonio Galvani, tra omaggi poetici[19] (del Galvani[20], di Luigi Pez-

---

15 - Cfr. P.-N. Mayard, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1997.

16 - Cfr. F. De Giorgi, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 99-100.

17 - Cfr. A. Rosmini, *Lettere*, I: *2 giugno 1813-19 novembre 1816*, a cura di L. Malusa e S. Zanardi, Città Nuova, Roma 2015, pp. 239-240.

18 - *Ibid.*, p. 250.

19 - Cfr. *Processo verbale pel collocamento di una vertebra di Galileo Galilei nella sala di fisica dell'I.R. Università di Padova nel dì 30 agosto 1823*, Crescini, Padova 1823.

20 - Cfr. A. Galvani, *Pel solenne collocamento della quinta vertebra dei lombi dell'immortale Galileo Galilei nella sala di fisica presso l'I.R. Università di Padova. Omaggio poetico*, Tipografia della Minerva, Padova 1823; Id., *Collocatasi nella Sala di fisica dell'Imp. Regia Università di Padova una vertebra di Galileo Galilei donata dal Chiarissimo dottore Domenico Thiene di Vicenza e fregiata di elegante monumen-*

zoli e di Jacopo Crescini[21]). Qualche anno dopo, nel 1826, era ristampato a Venezia, per la cura di Bartolomeo Gamba[22], il *Racconto istorico della vita di Galileo Galilei* di Vincenzo Viviani[23]. Nei primi anni '20, peraltro, vi fu, all'interno della Curia romana, una discussione determinata dalla proibizione del manuale astronomico di Giuseppe Settele: tali dibattiti portarono prima, nel 1822, all'autorizzazione alla pubblicazione di libri sostenitori del copernicanesimo[24] e poi, nel 1835, con Gregorio XVI, un papa amico di Rosmini, a un'edizione dell'Indice che non condannava testi di astronomia. Dunque ancora negli anni della giovinezza e della prima maturità di Rosmini Galileo Galilei era "segno di contraddizione" e permanevano, in ambito cattolico, anche posizioni molto chiuse e retrive[25].

La visione del Roveretano, per quanto riguardava l'aspetto scientifico, mostrava una chiara ammirazione per Galileo, anche collegandolo alle caratteristiche del popolo italiano. Nella *Psicologia* (al n. 1278) affermava:

> Dirittura logica e sentimento cristiano sono i due caratteri del popolo d'Italia. Laonde ogni qualvolta gli scrittori furono logici e religiosi, piacquero alla nazione: quelli che si dipartono dal retto ragionare e dalla fede, eziandio che perspicacissimi d'ingegno e ricchissimi d'erudizione, furono ripresi o dimentichi dalla pubblica opinione. E qui sta la vera ragione perché l'Italia fiorisse nelle scienze naturali alla scuola dell'immortale Galileo, e paresse vecchia, oziosa e lenta all'invito di quegli efficacissimi ingegni del secolo XVI, che professarono la filosofia. Non poteva mancare la logica alle scienze matematiche, e la voce del gran Fiorentino non la lasciava più venir meno alle fisiche. Né lo studio della natura affidato al rigoroso raziocinio potea collidersi colla religione. Sciaguratamente le metafisiche meditazioni non sono di tal natura, che, come le matematiche fanno, obbli-

to dalla generosità del chiarissimo professore ab. Antonio dott. Meneghello … Sonetto, Tipografia della Minerva, Padova 1823.

21 - Ma cfr. anche L. Basso, *Per la sede d'onore concessa ad una vertebra di Galileo Galilei nella I.R. Università di Padova. Canzone*, Tipografia di Alvisopoli, Venezia 1824.

22 - Cfr. *La Vita ed alcune lettere familiari di Galileo Galilei*, Tipografia di Alvisopoli, Venezia 1826.

23 - Su quest'opera cfr. M. Torrini, *Una vita difficile: il Racconto istorico della vita di Galileo Galilei di Vincenzo Viviani*, in *Arte e cultura del libro: Saggi di bibliologia e di storia dell'editoria per i venti anni di «Rara Volumina»*, a cura di M. Paoli, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca 2015, pp. 33-47.

24 - Cfr. W. Brandmüller – E.J. Greipl (edd.), *Copernico, Galilei e la Chiesa: fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio*, L. S. Olschki, Firenze 1992.

25 - Per un caso limite, ma comunque in qualche modo emblematico cfr. *Anti-Copernico: nuova astrometria corredata di molti problemi mediante i quali è provato evidentemente, che li sistemi di Tolomeo e di Copernico sono falso; che il sole non ha un metro di diametro; che la terra è più grande di tutti i corpi celesti riuniti in massa; che non ha il moto diurno; che occupa il centro del sistema planetario, e dello spazio ecc. ecc. Dedicata a tutte le società accademiche. Opera del sig. abate Mateléne tradotta dal francese*, Puccinelli, Roma 1848 (una copia è nella Biblioteca Angelica di Roma).

> gano gl'ingegni o a tenere la via del legittimo raziocinio, o ad essere subitamente convinti d'errore. Né il cielo donò un Galilei alla filosofia; né le dottrine di questa sono indifferenti alle passioni ed ai vizj degli uomini […]. Così questa terra si rimase deserta di filosofia, senza la quale non potè essere nazione. […] l'italica gente non potè, non potrà venire a tanto, che colla guida di una verace filosofia.[26]

Implicitamente Rosmini lasciava intendere, anche per amore dell'Italia, di voler essere appunto il Galileo della filosofia. Ciò significava assumere il «retto ragionare», ponendosi «alla scuola dell'immortale Galileo». E questo allora implicava assumerne il metodo.

Il metodo di Galileo

Un primo significativo riferimento di Rosmini al «metodo» fu in ambito pedagogico: nel *Saggio sull'Unità dell'Educazione* (pubblicato prima a Firenze nel 1826 e poi, in versione definitiva, nel 1827 negli *Opuscoli filosofici*). Non vi erano qui riferimenti a Galilei. Tuttavia, nel 1828, nel secondo volume degli *Opuscoli filosofici* (e contemporaneamente nelle modenesi «Memorie di Religione»), Rosmini pubblicava il *Galateo de' Letterati*, in cui richiama l'ideale, presente in Galileo, della gentilezza dei letterati[27], ma soprattutto – citando il terzo tomo delle *Opere* dello scienziato – ne riprendeva, con consenso, la tesi che gli intellettuali, proprio per amore della verità, devono poter parlare con libertà[28].

Quando, poi, lo sforzo teoretico si fece più ampio e profondo, cioè a partire dal *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, ecco che troviamo – nella prima edizione del 1830-31 – un importante avvio circa la questione del metodo. Innanzi tutto l'opera si apriva con l'indicazione dei due «Principj del metodo filosofico» e cioè: nella spiegazione dei fatti dello spirito umano non si deve assumere meno di quanto sia necessario per spiegarli; non si deve assumere di più di ciò che sia necessario per dare ragione dei fatti. Rosmini quindi procedeva mostrando, com'è noto, errori di metodo (per eccesso o per difetto) nei filosofi che lo avevano preceduto. Egli riconosceva in Socrate il «metodo di ben ragionare» (e perciò riteneva, sul piano del metodo, più rigoroso Platone che Aristotele). Nel terzo volume, poi, criticando Cartesio, sosteneva che il cominciamento della filosofia non stava nel cartesiano dub-

26 - A. Rosmini Serbati, *Psicologia*, vol. II, Miglio, Novara 1848, p. 264.

27 - A. Rosmini, *Galateo de' Letterati*, in Id., *Saggio sulla moda e Galateo de' Letterati*, a cura di M.A. Raschini, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 192.

28 - *Ibid.*, p. 116.

bio metodico, ma nell'ignoranza metodica. Quindi la sua filosofia non partiva dal dimostrare ma dall'osservare, non aveva come fine la certezza delle cognizioni, ma le cognizioni stesse.

Ma già nel 1838, nella *Antropologia in servigio della scienza morale*, il Roveretano affermava che «il solo metodo scientifico, a cui oggimai si convien far luogo, è riconosciuto quello di Galilei, cioè quello che principalmente si occupa di stabilir bene i fatti coll'osservazione. Un'ipotesi non può esser ammessa a fin di distruggere de' fatti innegabili»[29].

Così, nel 1839, nella nuova edizione, milanese, del terzo volume del *Nuovo Saggio* egli dunque chiariva il «metodo che parte da' fatti primigenii e sicuri, e sopra quelli ragiona»[30]:

> In vero, quale è il legittimo metodo di una sobria filosofia? Quello di osservare attentamente i fatti, di classificarli in ispecie e ordinarli fra loro, e finalmente di ridurli, s'egli è possibile, al fatto primigenio dal quale tutti gli altri dipendono.[31]
>
> [...]
>
> Dissi già altrove, il sommo merito de' tempi moderni, che cominciano dal Galilei, essere l'aver pubblicato e accomunato il metodo de' fatti. Il loro difetto all'incontro è il non averlo seguito.[32]

Nell'abbozzo *Del principio supremo della Metodica*, steso tra il 1839 e il 1840, Rosmini accennava prima a «quell'arte di osservare che uscendo dalla culla del bambino si fa gigante nello spirito di un Galileo; e rivela ogni dì all'uomo novi segreti della natura»[33]. Poi, ponendosi il problema di individuare secondo quale legge si deve rendere via via maggiore, nelle diverse età del bambino, la parte positiva dell'educazione, notava: «Ecco ciò che, moltiplicandosi le esperienze e le osservazioni, le quali grazie al cielo si cominciano già a fare (ed è pur tempo che si tolga ad applicare alla pedagogia l'arte dell'osservare e dell'esperimentare) si potrà giungere a determinare»[34]. In altri termini, egli auspicava l'applicazione del metodo

---

29 - A. Rosmini-Serbati, *Antropologia in servigio della scienza morale*, Pogliani, Milano 1838, p. 152. In quest'opera Rosmini affermava di seguire il metodo «analitico-sintetico». Negava altresì che Romagnosi seguisse – come diceva di fare – un metodo «esperimentale». E distingueva pure tra i metodi espettativo e attivo della medicina.

30 - A. Rosmini-Serbati, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. III, Pogliani, Milano 1839, p. 51.

31 - *Ibid.*, p. 46.

32 - *Ibid.*, p. 51.

33 - A. Rosmini Serbati, *Del principio supremo della Metodica*, in Id., *Scritti pedagogici*, a cura di F. Bellelli, Città Nuova, Roma 2019, p. 88.

34 - *Ibid.*, p. 158.

di Galilei, cioè il metodo dell'osservare e dell'esperimentare, il metodo scientifico, alla pedagogia.

Il metodo italiano

Nel *Saggio sulla Statistica*, scritto nel 1844 e pubblicato in appendice alla *Filosofia della Politica*, ecco che si definiva ancor meglio, in Rosmini, l'italianità di tale metodo moderno:

> […] fino al secolo XVI l'ingegno umano si occupò di speculazioni teoretiche. Nel secolo XVI cominciò a sentir stanchezza di tali speculazioni, e bisogno di discendere al mondo reale. Bernardino Telesio, il Cardano, il Pomponaccio, ed altri tali in Italia pubblicarono e seguirono in parte quel metodo positivo, che condusse poscia più tardi il Galileo alle sue immortali scoperte. Il qual metodo originariamente e, quasi direi, essenzialmente italiano trovò un uomo in Inghilterra che lo pubblicò a suono di tromba per tutto il mondo, e questi fu Bacone.[35]

Si apriva allora la questione del rapporto con Bacone: il quale era certo visto da Rosmini positivamente (ed anzi con un ruolo storico principale), ma riportato comunque a Galileo e da lui dipendente.

Poco dopo, nel 1845, per aiutare l'amico e discepolo Michele Tarditi, che aveva assunto l'insegnamento nella Scuola normale di metodo filosofico, nell'Università di Torino, Rosmini gli scrisse alcune lezioni e schemi sul *Metodo filosofico* (pubblicati postumi da Francesco Paoli nel 1883). In un iniziale tesario, posto a premessa, egli enunciava la prima regola del metodo filosofico: «che l'osservazione preceda il ragionamento»[36]. Negli appunti-tracce per la terza lezione (*Importanza di un metodo di filosofare che di natura sua preservi dall'errore e conduca alla verità*) poi, dava uno schema che sviluppava l'accenno storico dell'anno prima:

> Necessità e importanza del metodo, delle definizioni generali di esso. – Il metodo è la *via*, ecc. – Il metodo è lo stromento, ecc.
>
> Qui si cominci a fare la storia del Metodo.

---

35 - A. Rosmini-Serbati, *Saggio sulla Statistica*, [1844], in appendice a Id., *Filosofia della Politica*, vol. I, Boniardi-Poliani, Milano 1858, p. 458. Si veda l'interessante commento di E. Morpurgo, *Antonio Rosmini-Serbati e i suoi concetti sull'ufficio scientifico della statistica*, in «Archivio di Statistica», 6 (1881), 2, pp. 46-70.

36 - A. Rosmini Serbati, *Del metodo filosofico*, in Id., *Scritti pedagogici*, cit., p. 394; tale regola veniva ribadita ancora, più avanti, nella Lezione VIII-XII (p. 413). Nella parte finale del lavoro si chiariva pure che: le scienze di percezione usano per primo loro strumento o modo di conoscere l'osservazione; le scienze di percezione interna (una delle quali era la psicologia) usano per primo loro strumento o modo di conoscere l'osservazione interna (p. 429).

> Il vero metodo indigeno all'Italia. – Carattere dell'ingegno italiano, fatto pel metodo – Galileo.
>
> Il carattere dell'*ingegno italiano* consiste nella *chiarezza*: l'Italiano, se non vede chiaro, non s'appaga. – Quindi è inclinato e si compiace: 1° del *raziocinio matematico*, e 2° del *raziocinio sperimentale*. – Questi furono accoppiati eminentemente in Galileo (converrebbe ricorrere alle sue opere, e cavarne di que' canoni sì lucidi di pensare che egli sparge da per tutto. Sarebbe bene, per andar breve, che leggesse qualcheduno de' principali elogi fatti al Galileo, per es. quello del Frizi ovvero almeno prendesse l'opera che ha per titolo: *Il Galileo proposto per guida alla gioventù studiosa*, di Monsignor Colangelo, Napoli).
>
> L'ingegno inglese è simile, ma s'innalza meno aperto alla natura spirituale. In Bacone vi ha lo stesso intento che in Galileo, ma Bacone è legato dagl'*idoli dell'immaginazione*, dai quali è sciolto il Galileo. Oltre di che: 1° non mette le mani nella scienza, onde non è matematico, né fisico; 2° quindi i suoi precetti hanno spesso del *vago*, dovendo supplire coll'immaginazione filosofica alla pratica che gli manca. Convien attingere qualche esempio dalle sue opere, p. es. la sua *classificazione degli esperimenti* assai mal fatta, e fatta più a tastone che a vista chiara. – Ora il metodo dee sempre cominciare a formarsi coll'esercitare l'ingegno nelle ragioni matematiche e negli esperimenti fisici, perché in questi esercizi gli errori si trovano, e questi servono a vedere dove si è messo il piede in fallo.[37]

Questo brano, sia pure scritto come traccia sintetica, è significativo per più motivi: si indicava il carattere strumentale, cioè meta-teorico (o logico), del metodo; si parlava di metodo di origine italiana e se ne davano le caratteristiche (ragione matematica e ragione sperimentale) e si indicava l'avvio in Galileo Galilei; a proposito dello scienziato pisano si davano due rimandi bibliografici (il secondo, introdotto con un «almeno» e opera del vescovo filippino Francesco Colangelo, aveva valore solo per il giudizio positivo su Galileo, per il resto era un'opera divulgativa, di tono apologetico[38]; molto più importante il primo, opera di Paolo Frisi, barnabita poi secolarizzatosi con licenza del papa, uno dei maggiori scienziati italiani del Settecento, attaccato dai gesuiti e tra i promotori di «Il Caffé», in quanto amico di Pietro Verri); si tematizzava il rapporto con Bacone, ma si mostravano le debolezze del filosofo inglese; infine si indicava l'utilità formativa dell'esercizio della matematica e della fisica (come era stato per lui, che già nella prima giovinezza si era appassionato della matematica).

---

37 - *Ibid.*, pp. 401-402.

38 - Cfr. M. Torrini, *Il* Galileo *di Francesco Colangelo: la scienza come apologia*, in *Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione*, a cura di R. Mazzola, Aracne, Roma 2011, pp. 169-184.

Rosmini proseguiva indicando le disposizioni degli scienziati che impedirono la propagazione del buon metodo: e cioè il principio di autorità, la confusione tra autorità divina e umana e, soprattutto, la «*riverenza superstiziosa ad Aristotele*»[39], la quale causò opposizioni a Galilei. Affermava poi: «Le scienze filosofiche debbono il loro poco sviluppo e i loro grandi errori al non essersi applicato ad esse lo stesso metodo»[40]. Indicava sinteticamente i tentativi imperfetti di applicare il buon metodo in filosofia: in Italia (con Tommaso Campanella, Ercole Ricotti, Giovanni Battista Venturi, Michele Araldi, Tommaso Valperga di Caluso, Cesare Beccaria, Pietro Verri, Gaetano Filangieri), in Gran Bretagna (con Thomas Reid), in Francia (con Théodore-Simon Jouffroy), mentre per la Germania affermava che i tedeschi erano del tutto privi di metodo (e così era Gioberti, loro seguace). E in chiusura dello schema per la quarta lezione, concludeva: «L'Italia, patria del vero metodo, chiamata a stabilirlo e mantenerlo nella Filosofia com'ha fatto nelle scienze naturali. – Primato in questo degli Italiani, ecc.»[41].

Come poi chiariva nelle altre lezioni, il metodo è l'organo della filosofia non è tutta la filosofia: alla filosofia si giunge con l'applicazione del metodo alle principali questioni. Se si segue lo scetticismo e l'empirismo non si osserva il metodo, ma – all'opposto – il razionalismo filosofico compie un errore per eccesso, perché considera che il metodo è tutto l'oggetto della filosofia.

Qualche anno dopo, peraltro, nel 1852, nella quinta e definitiva edizione del *Nuovo Saggio*, Rosmini correggeva o, meglio, integrava l'affermazione che si è già precedentemente vista e che diventava: «il sommo merito de' tempi moderni, che cominciano da Leonardo e da Galileo, essere l'aver pubblicato e accomunato il metodo de' fatti»[42]. Leonardo da Vinci era dunque posto all'origine del "canone" metodologico (non smentendone, del resto, il carattere italiano).

L'approdo, per così dire, finale e maturo di questo percorso rosminiano si ebbe nell'ultima grande opera pubblicata da Rosmini in vita e cioè la *Logica. Libri tre* (nella quale, peraltro, la questione generale del metodo avrebbe trovato la sua più ampia e articolata analisi). In essa, infatti, la visione storica acquistava una sua completezza, prendendo le mosse dal basso Medioevo e da una certa decadenza dell'aristotelismo nella tarda Scolastica:

> Ora sul finire dell'età di mezzo, gli uomini sentirono un gran bisogno di darsi allo studio delle cose naturali, per strappare alla natura que' secreti, senza la

39 - A. Rosmini Serbati, *Del metodo filosofico*, cit., p. 403.

40 - *Ibidem.*

41 - *Ibid.*, p. 408.

42 - A. Rosmini-Serbati, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. III, Pomba, Torino 1852[5], p. 52 (nota al n. 1097).

> cognizione de' quali non avrebbero potuto ristorare e danni della barbarie, e racquistare uno stato sociale florido, e un vivere agiato. Né a soddisfare a questo loro bisogno bastava la Logica universale d'Aristotele, né questa, come dicevamo, si trovava nelle scuole in buona condizione, ma legata soverchiamente a forme convenzionali o autoritative. […] Quando dunque abbandonarono l'antica scienza della Logica, perché pareva infeconda, essi ebbero la coscienza di poter andare da sé, per l'Arte che loro tuttavia rimaneva, e così persuadendosi d'andar più liberi, volsero gl'ingegni, con una fresca energia, alla natura, ricca di tesori e quasi ancor vergine. Le scoperte crebbero il desiderio e la speranza d'altre scoperte. Dal qual movimento ricomparvero nuove arti utili alla convivenza. Ma in questi stessi esercizî e sforzi, s'accresceva agl'ingegni l'Arte del pensare, che già possedevano, quasi direi, senza la *scienza*, e quindi si vennero ancora formando, senza pure avvedersene, una Logica speciale delle cose naturali, di cui presso di noi il Vinci ed il Galileo fecero un uso così stupendo e così felice, e di cui Bacone in Inghilterra raccolse alcuni precetti, pubblicandoli col titolo di *Nuovo Organo*.[43]

Più avanti nel testo il rapporto Galileo-Bacone era ripreso, ma con giudizio più severo per il secondo, a proposito dell'atteggiamento corretto da assumere rispetto alla tradizione del sapere. Rosmini formulava il precetto che tale atteggiamento non dovesse essere di disprezzo e di rifiuto, ma di grata accoglienza e però di accrescimento[44].

---

43 - A. Rosmini-Serbati, *Logica. Libri tre*, Pomba, Torino 1853, p. XX.

44 - E osservava: «Riguardo a questo precetto differiscono assai il Bacone e il Galileo: il primo che nulla inventò di nuovo, molto distrusse ed inspirò il disprezzo degli antichi; il secondo che di tante scoperte arricchì il mondo, insegnava "che le opinioni degli antichi non si devono di primo passo disprezzare, ma solamente si vogliono assoggettare a rigoroso esame per assicurarsi se combaciano col regolo della natura". […] Alla succitata sentenza del Galileo conviene accoppiare quest'altra del medesimo "che l'occuparsi sempre e il consumarsi sopra gli scritti d'altri senza mai sollevar gli occhi all'opere stesse della natura, cercando di riconoscere in quella le verità già ritrovate e d'investigare alcuna delle infinite che restano a scoprirsi, non farà mai un uomo filosofico, ma solamente uno studioso pratico negli scritti in filosofia"» (*ibid.*, pp. 368-369). La prima citazione del Galileo era forse desunta dal libro del Colangelo (era presente anche nella recensione di G. Bianchi alla seconda edizione di tale libro, pubblicata nelle modenesi «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», t. VIII (1825), p. 476). Era pure riportata in due opere apparse nel 1833: quella dello scienziato gesuita e professore del Collegio Romano G.B. Pianciani, *Istituzioni fisico-chimiche*, vol. I, Puccinelli, Roma 1833, p. XXIII e in quella del prevosto A. Riccardi, *La pratica dei buoni studj ad uso della gioventù studiosa*, Mazzoleni, Bergamo 1833, p. 429. La seconda citazione galileiana era invece tratta da: *Memorie e Lettere inedite o finora disperse di Galileo Galilei ordinate ed illustrate con annotazioni dal cav. Giambattista Venturi*, G. Vincenzi, Modena 1818, p. 335.

Epilogo

La prospettiva rosminiana del metodo dell'osservazione dei fatti (come consapevole erede della linea Leonardo-Galilei-Muratori-Frisi) si può vedere, storicamente, al centro di una rete di relazioni, rapporti, influenze che individuano una costellazione di sviluppi storici, in almeno quattro direzioni.

La prima – di area piemontese – è quella che riguarda il metodo dell'educazione dell'infanzia. Rosmini ebbe rapporti sia con Ferrante Aporti sia con i marchesi di Barolo, cioè con i primi istitutori di scuole dell'infanzia in Italia, in un contesto in cui il metodo aportiano si poteva intrecciare con la Metodica rosminiana e trovava attenzione in una serie di personaggi – da Balbo a Bon-Compagni allo stesso Camillo Benso di Cavour – sensibili, appunto, all'educazione infantile. Ad un rinnovamento dell'aportismo si sarebbe impegnato, poi, il lombardo Giuseppe Sacchi, che avrebbe cercato di formulare un «metodo sperimentale».

La seconda – sempre di area piemontese e contigua alla precedente – riguarda più propriamente la pedagogia (cioè la costruzione di una scienza pedagogica con il metodo dell'osservazione). Qui si devono ricordare la rivista «L'Educatore Primario», alla quale collaborò anche la notevole figura del rosminiano Francesco Paoli, e l'elaborazione della metodica da parte dell'abate Rayneri. Ma si deve pure considerare che questa cultura pedagogica, che allora si diffondeva, dovette influenzare anche preti e religiosi che si dedicarono ad un impegno in ambito educativo (attuando la rosminiana «carità intellettuale»): Giovanni Bosco, ma pure Giovanni Cocchi e Leonardo Murialdo, per rimanere in Piemonte, come anche altre figure (Pavoni, i Cavanis, Casara, Pendola, Angeleri) fuori dall'area piemontese.

La terza direzione riguarda un amico e sodale di Rosmini, Niccolò Tommaseo, nel segno dell'intreccio tra bellezza educatrice, riforma cattolica e educazione emancipatrice. E con Tommaseo ci si ricollega anche all'ambiente toscano e perciò a Gino Capponi (secondo il quale la filosofia di Galileo aveva mostrato «un metodo più potente e più sicuro a tutte le operazioni dell'intelletto»[45]) e a Raffaello Lambruschini (che guardava al metodo galileiano anche come risposta al primo positivismo italiano, confrontandosi con Pasquale Villari[46]).

La quarta direzione – di area lombarda – è nella prospettiva della scienza (a cominciare dal matematico Gabrio Piola) e ha il suo centro nel grande scienziato Antonio Stoppani, che, rosminiano tenace, fu sempre molto sensibile e attento all'educazione e che si riconosceva nella tradizione italiana «di Tommaso, di Bona-

45 - Cfr. G. Capponi, *Sulla lingua italiana*, [1831], in Id., *Scritti editi e inediti*, a cura di M. Tabarrini, vol. I, Barbèra, Firenze 1877, p. 264.

46 - Cfr. R. Lambruschini, *La filosofia positiva esaminata secondo i dettami della pedagogia*, estratto da «La Gioventù. Rivista Nazionale Italiana», 6 (1868): in particolare pp. 4-7 (dell'estratto).

ventura, di Dante, di Leonardo, di Galileo, di Vico, di Rosmini e di Manzoni»[47]. Gli si può, forse, accostare il poeta vicentino Giacomo Zanella (l'autore di *Milton e Galileo*).

E queste quattro direzioni – nell'alone dei loro mutui rapporti – segnano prospettive di lungo periodo.

FULVIO DE GIORGI
Professore Ordinario di Storia della Pedagogia presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
fulvio.degiorgi@unimore.it

47 - A. Stoppani, *Il sentimento della natura e la 'Divina Commedia'*, in Id., *Trovanti*, Agnelli, Milano 1881, p. 75.

Una filosofia dell'educazione per l'uomo. Attualità del progetto pedagogico rosminiano

di Paolo Bonafede

Starting from the positioning of education in the Rosminian theory - the "invisible engine" of Roveretan's philosophy - the author identified the elements of continuity between education and ontology, anthropology, morality and theology. From this integration of disciplines emerges the pedagogy of being - in particular in his earlier works - the principle of graduality and the multifaceted structure of the Method, which represent the most significant and current outcomes of Rosminian philosophy of education.

Keywords: Rosmini - Pedagogy of being - Gradualness - Method - Philosophy of Education

1. Il ruolo della pedagogia nella filosofia di Rosmini

Celebre per il suo sistema teosofico, per le critiche svolte alla direzione pastorale della Chiesa e per le idee di rinnovamento politico ed ecclesiologico[1], Rosmini è stato inoltre pedagogista di rilievo nel panorama ottocentesco. Una posizione guadagnata grazie ai diversi contributi offerti nel campo: saggi sull'educazione religiosa[2], sul rinnovamento degli orizzonti axiologici[3] e delle metodologie da seguire in chiave filosofico-educativa, e diversi altri testi sull'insegnamento e sui regolamenti degli istituti scolastici guidati dal suo Ordine[4]. Queste opere compongono – insieme a numerose lettere di taglio pedagogico – un *corpus* poliedrico e originale di riflessioni sull'educazione e la formazione, che chiaramente prendono forma da un'impostazione di ricerca dell'autore che ha le sue radici nella filosofia. Proprio per questo ritengo sia utile declinare fin da ora la riflessione pedagogica di Rosmini come filosofia dell'educazione. L'aspetto rilevante all'interno di questa vasta opera educativa è che la pedagogia rosminiana si inserisce con precisione all'interno dell'organicità teoretico-sistemica del Roveretano, come hanno rilevato numerosi studiosi che considerano la riflessione educativa del Rosmini una sezione coerente e in stretta connessione con il più ampio pensiero filosofico[5].

Infatti, nella prospettiva di Antonio Rosmini, la tematica educativa rappresenta una 'parte' di quel 'tutto' che è l'orizzonte teosofico. Questa visione accompagna lo sviluppo riflessivo e vocazionale del Roveretano. La vediamo inscritta già all'interno del giovanile progetto di rinnovamento dell'enciclopedia delle scienze, che in una prospettiva di integrazione e connessione tra le sfere del sapere (totalmente differente dal progetto enciclopedico illuministico) intende cogliere il carattere unitario e totalizzante dell'Essere. In questa concezione integrata e unitotale dei saperi il *quid* pedagogico che definisce il legame tra la «filosofia della pedagogia» – così come la definisce Francesco Paoli[6] – e le altre discipline si trova nel comune fine del perfezionamento della persona. Vi è dunque una gravità nel compito edu-

1 - A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* voll. 3-5, ECN, Città Nuova, Roma 2003-2004; Id., *Principi della scienza morale*, vol. 23, ECN, Città Nuova, Roma 1990; Id., *Teosofia,* voll. 12-17, ECN, Città Nuova, Roma 1998-2002; Id., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999; Id., *Progetti di costituzione*, vol. 36, ECN, Città Nuova, Roma 2017.

2 - A. Rosmini, *Dell'educazione cristiana*, vol. 31, ECN, Città Nuova, Roma 1994.

3 - A. Rosmini, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in Id., *Dell'educazione cristiana*, cit., pp. 217-314.

4 - A. Rosmini, *Scritti pedagogici*, vol. 32, ECN, Città Nuova, Roma 2020.

5 - Mi riferisco ad alcuni dei maggiori interpreti della pedagogia di Rosmini, come Mario Casotti, Dante Morando, Giulio Bonafede, Lino Prenna, che coi loro studi hanno segnato le ricerche e l'interpretazione sulla pedagogia rosminiana nel XX secolo.

6 - F. Paoli, *Agli educatori italiani*, in A. Rosmini, *Scritti pedagogici*, Sodalitas, Stresa 2009, p. 6.

cativo: «l'educazione è una cosa molto seria, un impegno assoluto, poiché è collegata al problema del valore finale dell'uomo e all'importanza ultima della personalità e della vita morale [...]. Rosmini si rende conto che la finalità ultima dell'educazione dev'essere in qualcosa d'assoluto e non nel relativo e nel temporaneo»[7].

La linea d'integrazione dell'azione educativa con il più ampio orizzonte della realizzazione umana – mai pienamente raggiunta e compibile – è poi trainata praticamente dai precetti di carità evangelica. La *charitas* costituisce infatti all'unisono un principio d'azione e una traccia d'eternità, manifestandosi come substrato etico-vocazionale capace di innestare tutta la teoresi del Rosmini e il contesto pratico-operativo. Non è un caso che proprio alla carità sia intitolato l'Istituto da lui fondato, e che essa venga declinata secondo la connotazione intellettuale, quindi come educazione dell'intelligenza, che dall'idea dell'essere – o essere ideale – e dalla percezione intellettiva porta il soggetto a sviluppare la conoscenza nell'adesione al vero e al bene[8].

In questa interpretazione il momento intellettuale dell'educazione – e più in generale del percorso umano – s'inscrive all'interno di un percorso integrale, che coinvolge la totalità della persona nelle dimensioni cointegrate del sensibile, dell'intellettivo e del volitivo, specchio delle forme reale, ideale e morale dell'essere[9]. L'uomo è infatti definito da Rosmini un «soggetto animale, intellettivo e volitivo»[10], unione reale di anima e corpo sulla base del sentimento fondamentale. Questi elementi alla base della specificità dell'essere umano portano a sviluppare la concezione di persona, principio attivo che supera la composizione naturale dell'umano: «la personalità dell'individuo è costituita dalla ragione, la più sublime delle potenze, il più elevato dei principi attivi della natura, poiché persona e natura infatti sono due cose distinte nell'uomo»[11].

Da queste premesse ontologiche, gnoseologiche e antropologiche consegue anche una sorta di ribaltamento degli assi: l'educazione intellettuale conduce alla conoscenza e allo sviluppo delle facoltà intellettive, volitive e razionali, ma questo significa contemporaneamente che la filosofia sia da intendere come una vera e propria 'pedagogia dello spirito umano', offrendo così i criteri ermeneutici per leg-

---

7 - D. Morando, *Introduzione,* in A. Rosmini, *Antologia pedagogica*, La Scuola, Brescia 1955, pp. VII-LXII.

8 - F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo,* Morcelliana, Brescia 2002.

9 - A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale,* vol. 24, ECN, Città Nuova, Roma 1981, nn. 839-850.

10 - Ivi, n. 34.

11 - S. Colonna, *L'educazione religiosa nella pedagogia di A. Rosmini*, Milella, Lecce 1963, p. 274.

gere il progetto teoretico del Roveretano alla stregua di una *Bildung sui generis* di stampo cristiano.

2. Antropologia pedagogica e axiologia teologica: le declinazioni della pedagogia rosminiana

Nel progetto pedagogico rosminiano dunque non vi può essere educazione se ad essa non corrisponde un contemporaneo itinerario di miglioramento dell'uomo, che s'incarna in una progressiva e insistente ricerca della massima adesione dell'umano con la verità e con il bene. Una verità e un bene fondati sull'Altissimo – dunque teleologicamente ricompresi nell'orizzonte di una religiosità cristiana in cui la tradizione cattolica assume le declinazioni della tarda modernità.

Un pensiero maturo e solido, quello educativo rosminiano, che fa da riferimento per la pedagogia cattolica italiana del diciannovesimo secolo in virtù della coerenza teoretica globale. Così, anche se «le tesi rosminiane conoscono, come è noto, non poche tribolazioni all'interno della cattolicità [...] il pensiero pedagogico di Rosmini svolge un ruolo rilevante su G.A. Rayneri, G.A. Sciolla, T. Pendola, M. Tarditi, A. Stoppani, P.A. Corte, R. Ferrini, A. Pestalozza, E. Micheli, ecc., sì da permeare non poco la spiritualità di molti educatori cattolici del secolo decimonono, oltre che di tutti gli appartenenti alla sua congregazione»[12].

L'analisi del paradigma pedagogico di Rosmini conduce a evidenziare l'intima unione fra il discorso educativo e l'orizzonte filosofico *tout court*. In primo luogo, il discorso educativo designa l'essere umano come soggetto agente in duplice veste – educando ed educato – all'interno del processo educativo. La dialettica pedagogica apre così il fronte dell'antropologia, che in Rosmini è riflessione filosofica essenziale, date le indagini sulla definizione di persona dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* e le ricerche dei rapporti tra umano e trascendente presenti nell'*Antropologia soprannaturale.* La questione antropologica[13] si riunifica poi nella trattazione rosminiana all'interno della riflessione metafisica, permettendo un'ampia ricostruzione del dinamismo intrinseco alla soggettività umana fondata sull'Essere e dischiudendo il versante dell'antropologia pedagogica[14].

---

12 - H.A. Cavallera, *Rosmini nella pedagogia dell'Ottocento,* in N. Galli (ed.), *La pedagogia di Antonio Rosmini,* in «Pedagogia e Vita», 55/6 (1997), fasc. VI, p. 105.

13 - Questione che non si esaurisce nelle due opere citate, ma investe anche aspetti specifici dell'*anthropos,* quali i criteri gnoseologici, presentati nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e nella *Logica* e la declinazione psicologica del *Trattato della coscienza morale* e della *Psicologia,* oltre a ripresentarsi nella complessità del rispecchiamento ontologico con la *Teosofia.*

14 - M. Krienke, *Essere, conoscere, agire. I presupposti teoretici dell'antropologia rosminiana*, in «Studia Patavina», 56 (2009), pp. 577-596.

In secondo luogo, l'azione educativa si riveste costitutivamente di un'intenzionalità che in Rosmini assume connotazioni axiologiche e teleologiche. Il contenuto valoriale si rifà agli orientamenti della modernità cristiana, dando priorità così all'educazione religiosa, «la più adatta per le venienti generazioni»[15]. Il fine educativo è portare l'uomo a Dio; «quando la mente dell'uomo sarà educata alla Verità, e la libera volontà sarà orientata rettamente verso il Bene, allora l'uomo camminerà verso Dio e la sua educazione sarà educazione religiosa»[16]. Il raggiungimento di tale scopo è possibile solo educando l'uomo nella libertà, in modo che le scelte volontarie siano indirizzate verso quel fine individuale e comune a tutto il genere umano che è il cammino verso Dio, vero e sommo Bene. Il fine educativo viene dunque a coincidere con l'orizzonte di compiutezza morale, che si declina nell'applicazione dei precetti di carità evangelica: l'amore di Dio e il conseguente riversamento di tale legge nell'amore per il prossimo, necessari per giungere alla felicità. Pertanto la dimensione finalistica del processo educativo trova la sua *raison d'etre* nel continuo rimando all'agire caritativo che conduce al Bene divino.

Le dimensioni evidenziate permettono di inquadrare altri due livelli di analisi, che verranno approfonditi nei prossimi paragrafi. Anzitutto l'educazione assume una connotazione ontologica, facendo scorgere nel saggio *Sull'Unità dell'educazione* una pedagogia dell'essere che, in virtù di questa sua declinazione, si giustifica come pedagogia religiosa[17].

Inoltre l'educazione viene letta nei suoi tratti processuali – con uno sguardo intenzionalmente rivolto alla ricerca delle modalità di sviluppo infantili – nel saggio *Del principio supremo della Metodica*. Su questo versante Rosmini compie un'operazione decisamente innovativa, andando a complementare il profilo ontologico della sua pedagogia con ricerche di natura empirica, induttiva e protosperimentale, dando luogo a quella che l'Autore definisce la *metodica* dell'educazione.

3. Dalla pedagogia dell'essere (e della felicità) all'unitotalità dei saperi e alla riforma ecclesiale

Il compito che Rosmini assegna alla sua riflessione filosofica è di approfondire quelle verità immutabili che costituiscono il fondamento dell'esistenza, rinnovandole e dandogli nuova autorevolezza nel contesto attuale della tarda modernità. Anche l'educazione – intesa in senso storico come processo temporale di

15 - A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 225.

16 - S. Colonna, *L'educazione religiosa nella pedagogia di A. Rosmini,* cit., p. 268.

17 - L. Prenna, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.

crescita e in senso filosofico come concettualizzazione degli elementi cardine di tale processo – va considerata all'interno di questo impianto, che come detto si nutre della dimensione religiosa. È la tesi centrale del saggio *Sull'unità dell'educazione*, laddove Rosmini afferma che l'unità dell'educazione – e quindi l'unità dell'umano – può esserci solo facendone un processo di formazione dell'*homo religiosus.* Una tesi che sarà ripresa in alcune opere della maturità, quali il *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee,* e che nutrirà tutti i regolamenti che l'Autore svilupperà per gli istituti scolastici guidati dal suo Ordine. L'indagine sulle finalità e sugli assi di sviluppo dell'azione educativa è dunque il fondamento della ricerca teoretico-pedagogica dell'Autore.

All'interno di questa prospettiva è in particolare il saggio giovanile *Sull'unità dell'educazione* a produrre una argomentazione filosofico-pedagogica che risente delle connessioni con l'ontologia, e che dunque può rendere sintetizzabile la posizione rosminiana come "educazione all'essere". Educare è per Rosmini assecondare la forma della ragione. Più precisamente l'educazione favorisce l'ingresso dell'essere umano nell'orizzonte della realtà su cui la ragione si affaccia. La razionalità specificatamente umana – come affermato nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* – è caratterizzata dall'intelletto, cioè dall'apertura su quell'orizzonte di conoscibilità che a partire dal *Nuovo saggio* Rosmini chiama essere. Educare equivale quindi a prospettare una via per raggiungere positivamente l'orizzonte dell'essere, ordinando ad esso ogni facoltà dell'essere umano.

Da qui discende l'unità del fine pedagogico: l'educazione è introduzione all'essere e in questo senso si fa eminentemente introduzione alla instanziazione dell'essere[18]. Il fatto che Rosmini insista su Dio e sulla sua centralità non è dunque da intendersi come un *diktat* confessionale, ma è teoreticamente centrale, in quanto Dio è il primo luogo di un'instanziazione concreta dell'essere, accessibile proprio in virtù della forma narrativa e della tensione alla trascendenza alla mente del bambino. Quindi Dio rappresenta teologicamente quello che in ambito ontologico è il *telos* del lavoro educativo e, più in generale, dell'esistenza umana. In questo senso l'educazione religiosa di Rosmini è educazione ontologica: in questa direzione ci guida proprio Rosmini, che in una nota del saggio *Sull'unità dell'educazione* rimanda all'Opuscolo *Sulla Provvidenza*, e afferma che «ciò che costituisce l'intelligenza

18 - P. Pagani, *I principi della paideia secondo Rosmini*, in A. Acerbi, F. Fernandez Labastida, G. Luise (eds.), *La filosofia come paideia. Contributi sul ruolo educativo degli studi filosofici,* Armando, Roma 2016, pp. 81-103.

è la forma della verità»[19]. In quanto costitutiva dell'intelligenza stessa, la verità può dirsi innata nell'uomo; ne discende che il compito pedagogico consista nel riconoscere la presenza di essa dentro di noi e assecondarla[20].

Come scrive nel *Nuovo saggio,* l'essere ideale è per sé manifesto e il suo manifestarsi non dipende da una modificazione dell'anima umana; questo perché l'essere ha una portata semantica sterminata. Ciò significa altresì che non si può ridurre l'idealità dell'essere e ricondurla a creazione del soggetto stesso. Occorre riconoscere che questo orizzonte costitutivo della natura umana razionale e intellettuale è a tutti gli effetti un orizzonte oggettivo, racchiuso nell'interiorità dell'umano. Non è qualcosa che dipende ed è causato dall'uomo, ma c'è a prescindere da esso, e su di esso e con esso ogni uomo deve misurarsi[21].

Per questo motivo, approfondendo in merito al metodo le linee di indirizzo da sviluppare pedagogicamente, Rosmini ricorda che gli oggetti del sapere sono legati all'essere[22]. Su di essi vanno esercitate tutte le facoltà dell'essere umano. Quindi rispetto a ciò che l'intelletto apprende, occorre che il cuore – quindi il sentimento – lo senta, e l'uomo – tramite la volontà – lo realizzi[23].

In quanto educazione all'essere, il saggio *Sull'unità dell'educazione* e più in generale la pedagogia dell'Autore conducono a interpretare questa ricerca di conformazione alla verità anche secondo l'orizzonte del bene, e dunque della felicità. Già Pagani ha individuato la correlazione tra essere e felicità come chiave di volta dell'assiologia pedagogica rosminiana[24]. Troviamo un'indicazione nel pamphlet *Risposte a tre gravi quesiti riguardanti l'istruzione e l'educazione del popolo in uno Stato*, in cui Rosmini afferma che tutta l'educazione ha l'obiettivo di rendere felice l'uomo. Il riferimento alla felicità non è casuale né estrinseco, e ciò assume rilevanza se si considera che il saggio *Sull'unità dell'educazione* è composto nello stesso periodo di quello sulla felicità che comparirà negli *Opuscoli Filosofici* con il

19 - A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 235, nota 6.

20 - È chiaro che Rosmini stia rimandando già in queste pagine del saggio pedagogico a quello che in seguito denominerà essere ideale, la forma della verità, che costituisce l'intelligenza, cioè la capacità di riconoscere le cose e dargli valore secondo il loro giusto ordine.

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

22 - A. Rosmini, *Teosofia*, cit., l. II, n. 320.

23 - A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 306.

24 - P. Pagani, *I principi della paideia secondo Rosmini*, cit., pp. 84-87. Il merito di Pagani è di aver individuato un'indicazione sulla correlazione sopraesposta all'interno del pamphlet *Risposte a tre gravi quesiti riguardanti l'istruzione e l'educazione del popolo in uno Stato*, in cui Rosmini afferma che tutta l'educazione ha l'obiettivo di rendere felice l'uomo (A. Rosmini, *Scritti vari di metodo e di pedagogia,* a cura di F. Paoli, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883).

titolo *Della Speranza*[25]. In questo testo Rosmini propone la valenza ontologica della felicità, intesa quale *Substantia* stessa dell'essere, e la persona umana – in virtù del suo essere iniziata all'essere – abita costantemente sulla soglia della felicità. Quest'ultima, per Rosmini, è a tutti gli effetti sinonimo di essere[26].

In questo senso lo sforzo educativo dell'essere umano assume i tratti di una competenza noetica e affettiva sull'essere. Difatti la felicità è un impossibile pratico, cui possiamo partecipare solamente formandoci e conformandoci all'essere, imparando quindi ad aderire sempre più all'ordine dell'essere. Questo è in ultima analisi il principio supremo dell'educazione proposto nel saggio *Sull'unità dell'educazione*, in cui l'Autore suggerisce di condurre l'uomo ad assimilare il suo spirito all'ordine delle cose fuori di lui[27]. L'ordine delle cose non dipende dalla volontà dell'uomo, è di per sé oggettivo e mette in risalto la priorità dell'idealità, la sua natura sfuggente e costantemente al di là di una piena comprensione umana. Quindi l'educazione all'essere si manifesta, in ultima istanza, come paziente educazione all'attesa. Pertanto l'ordine delle cose, riconosciuto argomentativamente attraverso la metafisica, indica la sussistenza di quella realtà che sostanzia in sé l'idealità dell'essere, vale a dire Dio. Così l'amore per Dio, nella restituzione concreta di un'educazione confessionale, indica l'importanza dell'adeguazione dell'uomo all'ordine dell'essere.

Si possono infine aggiungere due brevi considerazioni implicate in questo livello dell'argomentazione pedagogica rosminiana: in primo luogo sulla proposta di unità degli oggetti del sapere. L'autore è tra i primi ad avvertire come il progresso moderno delle scienze abbia portato a una frammentazione della conoscenza: per questo il sapere dell'età dei Lumi appare enciclopedistico e nozionistico, non organicamente enciclopedico[28]. Il tema dell'organizzazione del sapere è per Rosmini centrale: l'enciclopedismo che frammenta il sapere nasce dal dominio di una *Ratio* che non riconosce più un ordine a cui rifarsi, generando forme di autoreferenzialità. Così la ragione perde una visione architettonico-sistemica, si fa competente su parcellizzazioni assiomatiche, su saperi regionali, diventando una ragione che non

---

25 - Il *Saggio sopra la felicità* (risalente al 1822) era stato poi – col titolo *Saggio sulla speranza. Contro alcune idee di U. Foscolo* – rieditato negli *Opuscoli filosofici* (Milano 1828). Sarà in seguito modificato ulteriormente il titolo in *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo* – ora disponibile in: A. Rosmini, *Sulla felicità*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 54 ECN, Roma, Città Nuova, 2011.

26 - Soltanto una prospettiva metafisico-religiosa consente di dare alla tensione desiderante dell'uomo (all'essere umano in quanto aperto al desiderio di felicità, aperto a un orizzonte infinito) un senso, in quanto la metafisica dà ragione della sussistenza dell'oggetto felicitante.

27 - A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 237.

28 - P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. Bellelli, G. Gabbi (eds.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa 2016, pp. 123-177.

sa governare sé stessa e non sa ordinare il proprio territorio di competenza. Rispetto a tale impostazione Rosmini sviluppa questo tema proponendo una visione realmente enciclopedica della conoscenza, che ha la sua *raison d'etrè* nella metafisica dell'essere[29], e che si sostanzia proprio nelle indicazioni sul sapere e sulla progettazione dei volumi di studi indicata nel saggio *Sull'unità dell'educazione,* poi ribaditi in *Degli Studi dell'Autore* e in *Caratteri della Filosofia*[30].

In secondo luogo, a questa legittimazione di un'educazione cristiana fondata su solide basi metafisiche fa da contraltare la critica dell'educazione cattolica ecclesiale del primo cinquantennio del diciannovesimo secolo. Così, mentre i principi della pedagogia rosminiana si consolidano sul piano teorico, le sfide educative concrete sul piano ecclesiale e scolastico che l'Istituto della Carità deve affrontare conducono Rosmini a integrare il progetto educativo con precise indicazioni operative. Come presentato all'interno di *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*[31], le questioni inerenti la divisione del popolo dai preti nella liturgia e l'insufficiente educazione del clero rappresentano tematiche che Rosmini affronta sul piano pedagogico[32].

Sul primo versante, dell'aridità della liturgia, Rosmini individua la ragione nella carenza di una catechesi piena e vitale che permetta ai fedeli di comprendere simboli e riti e quindi di partecipare attivamente, con consapevolezza, alla liturgia. Sul secondo versante invece l'autore individua la radice dell'insufficiente educazione del clero nella prassi di privilegiare le funzioni politiche, amministrative ed economiche su quelle pastorali dell'evangelizzazione e della carità. Il clero non si fa prossimo alle persone, rimanendo ingabbiato in logiche di potere che non permettono di svolgere compiutamente la funzione educativa della Chiesa. Ciò dipende in buona sostanza dalla triste condizione in cui versano gli studi ecclesiastici del suo tempo, dove i seminari non rappresentano luoghi di cultura e di ispirazione vocazionale. Per formare sacerdoti di grande cuore e di grande spirito, capaci di promuovere l'intelligenza della fede e una conoscenza profonda delle Scritture, occorre tornare a scrivere catechismi adeguati e rifarsi ai grandi maestri della tradizione, dalla patristica fino alla prima modernità[33]. Rosmini si fa dunque in ultima analisi

29 - P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini,* Università di Trento, Trento 2019, pp. 367-376.

30 - Saggi raccolti in A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, voll. 2, ECN, Città Nuova, Roma 1979.

31 - A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa,* Città Nuova, Roma 1999.

32 - P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle Cinque Piaghe di A. Rosmini,* Herder Editrice, Roma 2000.

33 - P. Zovatto, *L'insufficiente educazione del clero, seconda piaga della Chiesa* (cap. 11) e *La seconda piaga della Chiesa tra scienza e sapienza* (cap. 12), in *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900*, Edizioni Parnaso, Trieste 1999, pp. 181-204 (cap. 11) e pp. 205-214 (cap. 12); A. Monticone, *La formazione del clero e il "sensus ecclesiae" in Antonio Rosmini,* in «Pedagogia e vita», 1977, n. 6, pp. 94-102.

promotore di un progetto di riforma della Chiesa, che si pone alle basi di quella che De Giorgi ha definito 'scuola italiana di spiritualità'[34].

4. Gradualità e pluralità di approcci: l'eredità della *Metodica*

La *ratio studiorum* prospettata dal Rosmini nel saggio *Sull'unità dell'educazione* conduce, nelle pagine conclusive, a focalizzare un interesse metodologico-didattico[35] . Già in quest'opera si prospetta la 'gradualità dell'insegnamento' come principio generale, nell'evoluzione psichica del soggetto in crescita, delle differenti facoltà che caratterizzano la persona, vale a dire la memoria, l'immaginazione e l'intelletto[36].

Nonostante queste prime e sporadiche riflessioni, il problema del metodo resta per un considerevole arco di tempo questione non analizzata dal Rosmini. Solo nell'inverno 1839-40, per via del sempre più ampio impegno sul versante formativo e pedagogico[37], Rosmini torna sulla questione pedagogica, componendo *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio della umana educazione.* Il saggio pedagogico della maturità, nel quale «la dimensione psico-evolutiva, didattica e metodologica dell'educazione è messa in gioco attraverso non solo un serrato confronto con le prevalenti concezioni filosofiche pedagogiche del tempo, ma anche attraverso la riconduzione del materiale di osservazione empirica alla costruzione di una teoria unitaria e pluridimensionale, integrale e ricca di sfaccettature»[38].

Il progetto di Rosmini prevedeva di trattare in cinque libri l'evoluzione educativa e psicologica dell'uomo dall'infanzia all'età adulta[39]. Tuttavia l'opera si arresta ai primi due libri, riguardanti il principio generale del metodo e lo sviluppo infantile. Il primo libro è racchiuso in poco meno di trenta pagine e illustra il principio supremo; il secondo, rimasto incompiuto, espone l'applicazione di tale principio nell'in-

---

34 - F. De Giorgi, *La scuola italiana di spiritualità: da Rosmini a Montini,* Morcelliana, Brescia 2020.

35 - A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, cit., pp. 294-303.

36 - Ivi, p 284.

37 - F. Paoli, *Della educazione cristiana di Antonio Rosmini, preceduta da una dissertazione sui Meriti Pedagogici del medesimo di Francesco Paoli*, pp. 14-15.

38 - G. Acone, *Rosmini teorico dell'educazione*, in M.A. Raschini (ed.), *Rosmini pensatore europeo*, pp. 220-221.

39 - Sulla scorta dell'*Education progressive* di Albertina Necker de Saussure, che costituisce la fonte principale utilizzata da Rosmini: A. Necker de Saussure, *L'educazione progressiva ossia Studio del corso della vita. Studio sulla vita delle donne,* La Scuola, Brescia, 1953.

fanzia, fornendo le modalità con le quali istruire ed educare il bambino fin dalla più tenera età.

Un progetto da cui emergeva l'ispirazione sistemica del Roveretano, in un disegno teoretico unitotale a cui ricondurre anche il discorso pedagogico. Il principio metodico rosminiano, da cui discende il titolo dell'opera, si fonda sulla «legge di gradazione». Un principio recuperato dal *Sofista* di platonica memoria, che insegna a condurre la mente dello scolaro dal piccolo al grande, dal facile al difficile, dal noto all'ignoto. Rosmini tenta di stabilire in cosa consista quel 'facile' da cui avviare la conoscenza e l'apprendimento; ciò comporta un esame dei processi e delle modalità di funzionamento della mente umana nell'acquisizione delle conoscenze delle cose e nella loro classificazione in specie e generi.

Su questo versante Rosmini afferma che vi sia una «scala di intellezioni», il cui ordine naturale è graduato dall'Essere e che per questo occorre rispettare. Su tale «ordine delle idee» si fonda la formula del metodo[40], ripetuta con poche varianti nella *Logica*[41] e nella prefazione alla seconda edizione del *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*[42], a indicare come le argomentazioni proposte in campo pedagogico siano da Rosmini estese – sulla base delle teorie ontologiche – ai diversi campi dell'organismo teoretico da lui realizzato.

La *Metodica* apre però anche spazi di discussione, in quanto l'organicità e coerenza della riflessione rosminiana è messa in discussione dall'impostazione epistemologica differente con cui Rosmini affronta il discorso pedagogico nel primo e nel secondo libro, e che dunque permette di leggere il saggio della maturità con uno sguardo plurale e – potremmo dire precorrendo i tempi – multidisciplinare. Il primo libro si costruisce sulla base di un approccio classificatorio, che, pur tentando di mantenere lo sguardo focalizzato sulle modalità di apprendimento dell'essere umano, generalizza una 'legge suprema', quindi oggettiva e assoluta, che si rifà alla pedagogia dell'essere descritta in precedenza. Il secondo libro si muove all'interno di un differente metodo, di tipo analitico-differenziale, con cui l'Autore tenta di mostrare l'effettivo sviluppo della vita infantile nutrendosi di osservazioni particolari, di gesti e azioni singole[43]. La differente impostazione utilizzata nella *Metodica* rispetto alla modalità classica di trattazione della maggior parte dei saggi rosminiani è quindi probabilmente all'origine della mancata prosecuzione del testo. Se infatti spesso i testi rosminiani cercano, secondo l'impostazione che da Socrate

40 - A. Rosmini, *Del principio supremo della metodica*, p. 54.

41 - A. Rosmini, *Logica,* vol. 8, ECN, Città Nuova, Roma 1984, p. 425.

42 - A. Rosmini, *Il catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, Boniardi-Pogliani, Milano 1844, p. VIII.

43 - P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini,* cit., pp. 207-211.

conduce alla tradizione aristotelica-tommasiana, di fornire definizioni rispondendo alla domanda del 'che cosa' (τί ἐστι) è un dato ente, questo saggio si pone la domanda del 'come' (πῶς) si sviluppa quel determinato ente. Da un quesito statico a un interrogativo dinamico, che richiede d'osservare la processualità piuttosto che la datità.

In questo senso, il tentativo di riunificare dentro un'unica trattazione la pedagogia dell'essere e l'analisi protosperimentale comporta dei rischi. Morando e altri commentatori indicheranno con 'rigido schematismo'[44] questo sforzo di integrazione tra orizzonti di ricerca differenti. D'altra parte, è altrettanto verificabile l'intento di Rosmini di mantenere anche nella seconda parte del suo testo l'intenzione di 'ricomporre' le parti osservate analiticamente a unità. Ciò si nota riprendendo le categorizzazioni con cui – nel discutere del problema educativo – l'Autore tenta di declinare la questione pedagogica secondo le dimensioni dell'istruzione e dell'educazione morale in ogni fase di sviluppo infantile. In questo senso *Del principio supremo della metodica* si mantiene all'interno della sistemica rosminiana, e le analisi di carattere proto-sperimentale effettuate dal Roveretano arricchiscono – integrandosi con esse – le indicazioni di carattere educativo contenute nei testi composti nel decennio 1820-30.

5. Considerazioni attualizzanti

Sulla base di quanto presentato la pedagogia rosminiana evidenzia un suo posizionamento del tutto autonomo e originale all'interno del panorama ottocentesco, offrendo al contempo la possibilità di osservare, nelle sue specificità, spunti validi per la contemporaneità.

In particolare, il contributo di Rosmini costituisce aristotelicamente 'un giusto mezzo' tra le impostazioni idealiste e quelle sperimentaliste che rappresentano tutt'oggi le possibili derive della pedagogia. La proposta di Rosmini si fa spazio *ex-post* tra Herbart e la pedagogia scientifica da un lato e Frœbel e la pedagogia idealista dall'altro, offrendo uno sguardo reale, integrato, equilibrato, capace di non assolutizzare né processi e metodi né tantomeno le capacità innate del bambino di formarsi.

In Rosmini non vi è un'impostazione del discorso pedagogico che preveda una scelta a priori tra maestro-centrismo o allievo-centrismo. La forma della pedagogia rosminiana è incarnata sul principio aristotelico, e poi tommasiano della λα μεσοτης, motivo per cui ogni forma di dualismo e opposizione viene sostituita dall'equilibrio triadico in cui maestro, allievo e contesto sociale si integrano. Que-

44 - D. Morando, *La pedagogia di Antonio Rosmini,* La Scuola, Brescia 1948, p. 373.

sto ultimo elemento, sempre presente sullo sfondo dei testi pedagogici rosminiani, assume la sua multidimensionalità all'interno della *Filosofia della Politica*, in cui società domestica, civile e teocratica rappresentano insiemi co-implicati nell'educazione. Lo sviluppo del bambino è infatti strutturalmente interrelato al rapporto con l'altro: senza madre e padre prima, famiglia poi, contesto sociale, ecc., non ci può essere sviluppo fisico, affettivo e cognitivo. Lo dimostra l'opzione accordata da Rosmini per l'origine sociale del linguaggio[45]. È il rapporto con l'altro che fa diventare persone e permette al bambino di strutturare l'identità individuale e sociale: questo è per Rosmini il nucleo imprescindibile della pedagogia, che si colloca pertanto in un itinerario dinamico e inter-soggettivo abitato dall'Essere, e che – in quanto tale – si manifesta sulla base di un attento ricorso al principio della gradualità.

PAOLO BONAFEDE
Professore a contratto di Storia della pedagogia (Università di Udine) e di Pedagogia della Socialità digitale (Università di Trento).
paolo.bonafede@unitn.it

45 - P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini,* cit., pp. 228-262.

Oblio di sé e persona. Nédoncelle interprete di Rosmini

di Emanuele Pili

This paper is divided into three sections and intends to study Nédoncelle's interpretation of Rosmini. (1) In the first part, the essay outlines some essential lines of Nédoncelle's intellectual path. (2) In the second part, it highlights the most significant aspects of Nédoncelle's Rosminian reading (in particular: the distinction between person and I; the crossing of the self-oblivion as the key to the conscious event). (3) Finally, in the third section, it proposes an evaluation of Nédoncelle's interpretation.

Keywords: Nédoncelle - Rosmini - Person - Intersubjectivity - Ontology

1. Maurice Nédoncelle e l'incontro con Rosmini

Filosofo non ancora eccessivamente studiato, Maurice Nédoncelle (Roubaix, 1905 – Strasburgo, 1976) rappresenta una delle figure di spicco del panorama culturale francese contemporaneo[1]. Egli ha operato tra gli anni Trenta e Settanta del Novecento, a partire dall'insegnamento di filosofia – tenuto dal 1930 fino al 1945 – presso il Collège "Albert-de-Mun" a Nogent-sur-Marne (Seine) e, dopo il conseguimento nel 1943 del dottorato di ricerca alla Sorbona, nella Facoltà di Lettere della Libera Università di Lille. Dal 1945, Nédoncelle si sposta poi a Strasburgo, città nella quale insegna nell'omonima università, ricoprendo anche il ruolo di Decano della Facoltà di Teologia (dal 1956 al 1965), fino al 1975, anno in cui è costretto a ritirarsi a causa del sopraggiungere della malattia che lo condurrà alla morte il 27 novembre 1976.

Ascrivibile entro l'orizzonte del personalismo, Nédoncelle non ama essere etichettato, eppure – come lui stesso afferma – la classificazione di filosofo personalista «mi è stata conferita e mi risulta difficile rifiutarla»[2]. Ciò non significa, tuttavia, che egli non abbia modo di condividere l'opinione di Emmanuel Mounier, secondo cui «il personalismo non esiste. Ci sono dei personalismi»[3], ossia impostazioni filosofiche differenti che trovano nella nozione di persona, intesa in forme altrettanto differenti, il loro denominatore comune. Il personalismo nédoncelliano, infatti, ha le sue peculiarità, maturate nel corso degli anni nel confronto con diverse correnti filosofiche: dallo spiritualismo, e Henri Bergson in particolare[4], a Maurice Blondel[5]; da René La Senne (sotto la cui guida conduce il suo dottorato) a Luis Lavelle (al quale presenta il manoscritto della tesi dottorale in vista della pubblicazione); da Gabriel Marcel al menzionato Mounier, fino a Léon Brunschvicg.

Sono da sottolineare, inoltre, gli interessi di Nédoncelle per la filosofia inglese del XIX e del XX secolo, articolatisi attraverso significativi lavori su John Henry Newman[6], i quali sono comunque preceduti, negli anni giovanili, dagli studi su ne-

---

1 - Cfr., tra le monografie più significative, C. Caltagirone, *Maurice Nédoncelle. La persona come reciprocità d'amore*, Studium, Roma 2020; J.-L. Vázquez Borau, *La relación interpersonal en Maurice Nédoncelle*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2013; M. Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica: saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

2 - M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1963, p. 11.

3 - M. Nédoncelle, *Le personnalisme* (rec. al vol. di E. Mounnier), «Esprit», 9, p. 420.

4 - Cfr. M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, Aubier Montaigne, Paris1970, pp. 243-249.

5 - Cfr. M. Nédoncelle, *Maurice Blondel et les équivoques du personalisme*, «Teoresi», 1 (1950), pp. 123-132.

6 - Cfr. M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de Newman*, Sostralib, Strasburg 1946.

oidealisti quali Francis Herbert Bradley e John Ellis McTaggart[7]. Proprio questi ultimi, difatti, animano la curvatura idealistica degli scritti giovanili, i quali approdano – nelle parole di Nédoncelle – a una sorta di volontarismo solipsista. Il dottorato di ricerca supera tale impostazione, grazie soprattutto all'incontro con la fenomenologia tedesca, e segnatamente con il pensiero di Max Scheler, il quale consente l'accentuazione della dimensione interpersonale. Quest'ultima, unita a una solida riflessione sulla persona come centro di azione e volontà, dischiude quindi l'originalità dell'opera *La réciprocité des consciences*[8]: qui, emerge chiaramente la direzione del personalismo di Nédoncelle, che si caratterizza per la precipua sottolineatura dell'originaria e vivente comunione tra le persone come elemento determinante la singola personalità e la sua maturazione.

Nel suo *Diario*, Mounier annota che *La réciprocité des consciences* è il saggio «che ci mancava, non geniale, ma profondamente onesto e penetrante»[9]. Di fatto, però, Nédoncelle non si limita ad approfondire una dimensione, quella dell'intersoggettività, che in fondo è variamente presente nel movimento personalista, ma innova a tal punto la questione da configurare una peculiare forma di personalismo. L'intersoggettività assume il carattere costitutivo della persona, che si scopre tanto unica quanto aperta agli altri. La percezione di sé è dunque imprescindibile dalla percezione dell'altro: «la mutua relazione delle coscienze è un elemento impossibile da espellere dalla sfera del pensiero, come pure dalla sfera dell'esperienza»[10]. Il soggettivo risulta, così, intrinsecamente intersoggettivo. Tenendo conto delle più diffuse teorie sull'intersoggettività, in particolare quelle di Emmanuel Lévinas e di Martin Buber[11], Nédoncelle insiste con particolare energia sulla nozione di reciprocità, tanto che da essa procede l'intera sua proposta filosofica personalista. È dunque da collocarsi a questo livello l'oggettiva originalità della sua riflessione, la quale appunto si fonda su quella reciprocità interpersonale che ottiene anche il primato – si pensi a Lévinas – sulla dimensione dell'alterità[12].

Nédoncelle sembra guardare con un certo distacco la tradizione filosofica classica, e lo stesso Tommaso d'Aquino non appare come un suo autore di riferimento.

---

7 - Cfr. M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Bloud & Gay, Paris 1934.

8 - Cfr. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier Montaigne, Paris 1942.

9 - E. Mounier, *Oeuvres*, IV, Editions du Seuil, Paris 1963, p. 785.

10 - M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, cit., p. 16.

11 - Cfr. M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 365-374.

12 - Cfr. Y. Labbé, *Une relecture de Maurice Nédoncelle. Une philosophie religieuse de l'intersubjectivité*, in «Revue des sciences religieuses», 83, (2009/2), pp. 155-183.

Nonostante la stima profonda per figure come Jacques Maritain ed Étienne Gilson, egli pare poco convinto dal neotomismo, specialmente a causa di certe letture che hanno *de facto* ingessato il pensiero del grande dottore medievale. È anche all'interno di questo contesto che si comprendono le posizioni anti-sostanzialistiche di Nédoncelle, il quale rifiuta diversi lemmi dell'ontologia classica, come ad esempio sostanza, poiché rinviano a «concezioni statiche del reale, che sostituiscono al movimento una traiettoria o che traducono la durata interiore in una serie di concetti a-temporali»[13]. Tale diffidenza, però, non impedisce a Nédoncelle – quanto più sviluppa la sua riflessione – di riconoscere l'importanza dell'ontologia, e addirittura di doverla esercitare. Più che da un desiderio, infatti, pensare un'ontologia emerge come una intrinseca conseguenza dell'approccio fenomenologico. Nédoncelle, quindi, coglie che la sua fenomenologia della reciprocità delle coscienze dischiude, ma anche suppone, un'ontologia della reciprocità. *Dischiude*, poiché l'indagine fenomenologica approda a una rinnovata visione di ciò o, meglio, di chi è (dato che l'essere, in ultima analisi, è persona). *Ma anche suppone*, poiché nel darsi del fenomeno si rivela l'originario mostrarsi dell'essere. Questa ontologia della reciprocità si articola soprattutto negli scritti maturi di Nédoncelle[14] e dovrebbe essere intesa, infine, nel doppio senso del genitivo: non è solo una visione di ciò che la reciprocità è, ma una visione di ciò che è dalla prospettiva della reciprocità.

L'incontro intellettuale di Nédoncelle con la figura di Antonio Rosmini (1797-1855) è da collocarsi entro l'orizzonte dell'approfondimento dell'ontologia ed è propiziato, con tutta probabilità, dalla frequentazione assidua del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Da qui, per la mediazione di Michele Federico Sciacca (anche se i primi contatti con il mondo rosminiano risalgono al 1937[15]), Nédoncelle viene coinvolto in occasione del celebre Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (svoltosi tra Stresa e Rovereto nell'estate del 1955), presso il quale tiene un intervento intitolato *Le rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'apres Rosmini*[16]. Nonostante non vi siano ulteriori scritti dedicati al filosofo italiano, il significato strategico di questo testo è dato dal fatto che viene ripreso in

13 - M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, cit., p. 42.

14 - Cfr. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier Montaigne, Paris 1957; Id., *Explorations personnalistes*, cit.; Id., *Intersubjectivité et ontologie*, cit.

15 - Cfr. il recente studio che lo ha messo in luce: L.M. Gadaleta, *«Fede per vincere». Ezilde Carletti, la "amica santa" di Rebora*, in S.F. Tadini (ed.), *Rosminianesimo filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 165.

16 - Cfr. M. Nédoncelle, *Le rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini*, in M.F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955)*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 925-933.

Intersubjectivité et ontologie[17], opera che raccoglie diversi studi di Nédoncelle e nella quale il pensatore intende condensare la sua proposta filosofica, sottolineando la curvatura ontologica della propria ricerca. Nel percorso storico-teoretico ivi tracciato, egli individua in Rosmini uno snodo importante per la comprensione della persona e dell'intersoggettività, basando la propria interpretazione sostanzialmente su due opere del filosofo italiano: l'*Antropologia in servizio della scienza morale* e la *Psicologia* (anche se non mancano dei significativi rimandi ai *Principi della scienza morale*, al *Sistema filosofico* e al *Dell'idea di Sapienza*).

2. Nédoncelle su Rosmini

Come recita il titolo del suo saggio, Nédoncelle intende mettere in luce il ruolo di un certo "oblio di sé" che la soggettività deve attraversare per giungere a scoprirsi persona unica e in relazione con gli altri. In primo luogo, dunque, l'attenzione del pensatore francese si rivolge a quell'originale distinzione, *fissure*[18], rilevata da Rosmini, tra la nozione di persona e quella di Io. Per il Roveretano, infatti, affinché venga pronunciato il monosillabo Io è necessario un certo grado di riflessività, il quale suppone la presenza di uno stadio pre-riflessivo. Secondo quanto sostenuto nella *Psicologia* e in altri luoghi[19], l'Io – inteso in senso largo – può anche significare quel particolare soggetto che è la *persona*, ma in realtà – in senso proprio – indica la *persona cosciente di sé*: di conseguenza, l'Io è sempre secondo e successivo alla persona, la quale – come tale – sussiste anche in assenza della capacità di sapersi come Io.

Se perciò si intende incontrare e studiare la persona occorre spingere lo sguardo "sotto" o "al di là" dell'Io. Pertanto, quando si tratta di indagarne la natura, Nédoncelle riprende la più classica e nota definizione rosminiana: la persona è un *soggetto intelligente* «in quanto contiene un principio attivo supremo»[20]. Laddove tale definizione esprime il fondamento della soggettività nella celebre idea dell'essere, ossia in quell'orizzonte trascendentale-trascendente (e perciò oggettivo, a differenza dell'impostazione kantiana) che è condizione di possibilità dell'intelligenza. Ebbene, seguendo la lezione di Sciacca, Nédoncelle rileva che l'idea dell'essere consente uno sbilanciamento della soggettività verso altro da sé. In quanto

17 - M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., pp. 325-333.

18 - *Ibid.*, p. 325.

19 - A. Rosmini, *Psicologia* (1846-1848), V. Sala (ed.), 4 voll., Città Nuova, Roma 1988-1989, *Appendice*, n. 128; Id., *Saggio storico critico sulle Categorie* (1846), P.P. Ottonello (ed.), Città Nuova, Roma 1997, pp. 203-204; Id., *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), F. Evain (ed.), Città Nuova, Roma 1981, n. 837.

20 - Id., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 769.

fondata nel e aperta all'essere, la persona è tale proprio poiché "squilibrata"[21] verso tutto ciò che è: se stessa, gli altri, il mondo, Dio. Si tratta di un aspetto che il filosofo francese stima profondamente, giacché quella definizione rosminiana – ben al di là di ciò cui potrebbe dare adito, almeno a un primo sguardo – consente di pensare quell'infinita apertura relazionale che esprime la persona non solo nel suo essere-per-sé, ma anche nel suo essere-per-altro (terminologia che qui Nédoncelle non usa, ma che è da lui chiaramente presupposta).

Illuminata la nozione di persona e la sua distinzione dall'Io, Nédoncelle sottolinea che la formazione di quest'ultimo – inteso come una delle forme attraverso cui si realizza la persona stessa – domanda la capacità di uscire e di rientrare in sé. Questa attività di trasporto e di ritorno, nel contesto della matura *Teosofia* rosminiana, prende il nome di inoggettivazione e riceve una declinazione anche interpersonale[22], tale per cui questo trasporto in altro, o *inaltrarsi*[23], non riguarda solo la propria soggettività, ma anche quella degli altri e, per grazia, la realtà di Dio. Tuttavia, come accennato, Nédoncelle non utilizza questa opera, per cui egli si limita a mettere in risalto il movimento riflessivo che consente il sapersi della persona come Io. È però a questo punto che egli rivela – suffragato, in particolar modo, da diversi passaggi dei *Principi della scienza morale*[24] – che il gesto con il quale il soggetto ri-accoglie se stesso comporta, richiedendo anche un'uscita da sé, una sorta di radicale *epoché* soggettiva, attraverso la quale il soggetto si mette tra parentesi e sospende il riferimento a sé.

Sicché, il riconoscimento della persona, nella misura in cui passa anche dall'affermarsi come Io, implica una paradossale esperienza esistenziale e teorica: dimenticarsi di sé. Per usare il termine nédoncelliano, *obliarsi* diviene condizione indispensabile per vivere pienamente la propria dimensione personale: si tratta, afferma Nédoncelle, della *legge dell'oblio*, la *loi de l'oubli*[25]. In virtù di questa legge, il soggetto impara a riceversi come persona nell'atto stesso con cui sembra perdersi. Il filosofo francese insiste a più riprese su questa paradossalità: la dinamica per la quale andiamo "fuori di noi", *hors de nous*[26], è la dinamica per la quale diveniamo veramente noi, scoprendoci davvero in noi. A un certo momento, Nédoncelle giunge a specificare che Rosmini intende tale uscire come un radicale proce-

---

21 - Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, L'Epos, Palermo 2000.

22 - Cfr. E. Pili, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di Pagina, Bari 2020, pp. 181-221.

23 - A. Rosmini, *Teosofia* (1846-1855), P.P. Ottonello (ed.), 6 voll., Città Nuova, Roma 1998-2002, n. 869.

24 - Cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale* (1831), U. Muratore (ed.), Città Nuova, Roma 1990, p. 107.

25 - M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., p. 327.

26 - *Ibid.*, p. 329.

dere "al di là di noi", *au-dessus de nous*[27], poiché è proprio spossessandoci che perveniamo a possederci.

Inoltre, nella *legge dell'oblio*, rileva Nédoncelle con una certa ammirazione per Rosmini, si dischiude l'atteggiamento dell'*imparzialità*, ossia di quella *gratuità* per la quale si crea «une distance de soi avec soi et avec l'univers en vue de parvenir à soi et à l'univers»[28]. Il pensatore francese, così, interpreta il venire a sé della coscienza, cioè il conoscersi Io, come un ri-conoscersi. Come a dire che il processo conoscitivo è autentico quando è informato dalla *gratuità*, quando – in altri termini – all'intelligenza si unisce la volontà, la quale consente di ospitare in sé l'alterità (anzitutto, quella prima alterità che è il soggetto rispetto a se stesso), ri-conoscendola in quanto alterità, ossia senza ridurla soggettivamente a sé. In tal senso, sia Sciacca sia Gentile[29] si muovono all'unisono con Nédoncelle, in quanto entrambi spiegano che, in Rosmini, la conoscenza, nella misura in cui si compie come ri-conoscenza, è già intrisa d'amore, poiché conoscere è – seguendo quanto affermato – accogliere in sé l'altro, lasciandolo altro: non è quindi assoggettare a sé, ma permettere all'altro di essere sé e, pertanto, di essere guardato così com'è.

In definitiva, dall'interpretazione nédoncelliana traspare una stima profonda per il filosofo italiano, il quale viene considerato centrale almeno sotto due profili: da un lato, a motivo dell'indiscussa rilevanza assegnata all'abbandono di sé quale movimento qualificante la persona; dall'altro, perché egli appare come una figura significativa nella, per dir così, maturazione ontologica di Nédoncelle: elemento, quest'ultimo, niente affatto comune per i pensatori non italiani.

Questi due profili, in ogni caso, non impediscono di mettere in luce alcune perplessità, anch'esse riconducibili a due questioni fondamentali. In primo luogo, Rosmini avrebbe separato eccessivamente la nozione di persona da quella di Io. Secondo Nédoncelle, infatti, le due realtà cui i lemmi rinviano possono essere distinte solo in una certa misura, laddove invece è da rimarcare che il filosofo italiano giunge a parlare dell'Io come *accidente* della persona/*sostanza*[30]. In secondo luogo, come diversi interpreti di Rosmini, Nédoncelle torna in più di un'occasione a domandarsi: com'è possibile essere se stessi dismettendo se stessi? Com'è possibile essere sé abbandonando sé? Come deve essere intesa, in altre parole, l'*epoché* soggettiva? Anche a tal riguardo, il linguaggio rosminiano è, in effetti, forte e

27 - *Ibid.*, p. 330.

28 - *Ibid.*, p. 328.

29 - Cfr. M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999, p. 189.

30 - Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle Categorie*, cit., p. 206.

a tratti aspro, specie quando utilizza termini quali *negazione* e *alienazione*[31]. Nédoncelle, da parte sua, si limita a rilevare che nelle parole di Rosmini rimangono delle problematicità che vengono risolte, a suo giudizio troppo superficialmente, in una spiccata confidenza nell'ordine dell'universo[32], come se al "perdersi" rispondesse, quasi automaticamente, il "ritrovarsi".

3. Valutazione dell'interpretazione nédoncelliana

Da un'angolatura complessiva, la lettura nédoncelliana di Rosmini non solo appare corretta, bensì presenta tratti di notevole originalità. Ciò sembra dovuto, in maniera particolare, alla prospettiva di sguardo del pensatore francese, il quale, essendo un personalista attentissimo alla dimensione intersoggettiva, tende a leggere l'inclinazione del soggetto nell'idea dell'essere come uno sbilanciamento, in ultima analisi, non solo verso l'Altro (come vogliono gli interpreti più classici), ma anche verso gli altri. Si tratta di un'interpretazione peculiare, soprattutto se si pensa che Nédoncelle la propone nel 1955.

Per lui, d'altra parte, la persona è tutta in questo rapporto con l'a/Altro. Essa è questo rapporto e, pertanto, in negativo, sarebbe stato forse opportuno un affondo speculativo ulteriore, a partire da un'altra definizione rosminiana di persona: quella che denomina quest'ultima come *relazione sussistente*. A ben vedere, infatti, l'utilizzo di tale terminologia, che appartiene già all'*Antropologia in servizio della scienza morale*[33] considerata da Nédoncelle, avrebbe propiziato una maggiore sintonia e un'ulteriore convergenza tra i due filosofi, nonché una migliore comprensione della distinzione, proposta da Rosmini, tra persona e Io. La predisposizione riflessivo-relazionale della persona a riconoscersi come Io presuppone, effettivamente, la precedenza della persona sull'Io, come vuole Rosmini, e tuttavia rimane vero, come nota implicitamente Nédoncelle, che la distinzione *sostanza/accidente* risulta forse un po' rigida. Di certo, però, se la capacità di dire Io è un fatto non necessario, in quanto potrebbe esserci o non esserci, è chiaro che – in senso stretto – essa si presenta come un *accidente* di un sostrato, la persona, la quale ha invece luogo di *sostanza*. Adottare la definizione di *relazione sussistente* avrebbe permesso, pertanto, una ricomprensione di tale distinzione in

31 - Cfr. E. Pili, *«In questa gran parola sta ogni cosa». La negazione nella mistica di Antonio Rosmini*, in Bellelli F. (ed.), *Pedagogia del sapere di Dio. Una prospettiva storico-culturale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 43-56.

32 - Cfr. M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., pp. 331-332.

33 - Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 833.

termini riflessivo-relazionali – termini decisamente più consoni al contesto filosofico contemporaneo.

Risulta ancora più complessa, invece, la questione relativa alla cosiddetta *epoché* rosminiana. Negli ultimi decenni, gli studiosi hanno preso, sostanzialmente, due direzioni: da un lato, si è voluto rimarcare che l'esigenza del "perdersi" sia semplicemente un'oggettiva richiesta da accettare in vista della fioritura dell'essere personale[34]; dall'altro lato, a causa dei notevoli problemi che tale *epoché* comporta, si è parlato di stoicismo rosminiano o di eccessivo rigorismo[35]. Queste due soluzioni, tuttavia, peccano per eccesso o per difetto: nel primo caso, sebbene si accettino le parole di Rosmini, non è chiaro come la persona possa ritrovarsi dopo il suo abbandono; nel secondo caso, invece, di fatto si depotenziano le espressioni del filosofo e, conseguentemente, non si coglie più il significato del "perdersi".

È però possibile una terza via interpretativa – intrapresa, a quanto mi consta, solo da Sciacca[36] –, la quale, sulla scia degli scritti rosminiani più maturi, s'impegna a pensare fino in fondo l'essere come amore, ossia come evento di reciprocità. Ebbene, Sciacca sottolinea che il movimento per il quale la persona si abbandona, sperimentando così la sua *gratuità*, coincide con il *dono di sé*. Laddove

> donarsi vuol dire mettersi al posto dell'altro: riconosco l'altro nel suo essere […] 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[37].

La dinamica del "perdersi" per "ritrovarsi", anche se qui è rivolta più verso gli altri che verso se stessi, è quella per la quale «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui». Sciacca, con queste parole, apre la via interpretativa più aderente al dettato rosminiano, illuminandone, di concerto, la virtualità più profonda: nel ritmo comunionale dell'essere, *l'uno è se stesso essendo l'altro*. È questa la paradossale logica agapica verso cui Rosmini procede, forse non esplicitandola abbastanza. Tuttavia, se non si riflette così, il rischio di cadere nelle due letture deficitarie, poc'anzi menzionate, permane.

---

34 - Cfr. T. Manferdini, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, pp. 241-317.

35 - Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.

36 - Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963, pp. 120-122.

37 - *Ibid.*, p. 120.

La lettura di Nédoncelle, purtroppo, non ha modo di confrontarsi con gli ultimi scritti di Rosmini (e, in particolare, con l'incompiuta *Teosofia*), per cui l'orizzonte dell'ontologia relazionale rosminiana rimane inespresso nella sua interpretazione. D'altra parte, nella seconda metà degli anni Cinquanta, quando Nédoncelle si interessa a Rosmini, la *Teosofia* veniva letta – ad ogni buon conto – da pochi ed era oggetto di aspre discussioni (specie tra neotomisti e neoidealisti), per cui non era semplice avvicinarvisi con la dovuta serenità, anche a motivo della condanna ecclesiastica (1888) cui il Roveretano, suo malgrado, era andato incontro. Ciò non esclude, tuttavia, che oggi sia possibile riprendere il confronto aperto da Nédoncelle, nella direzione di uno sviluppo di alcune tematiche care a entrambi i filosofi, come quelle della *relazione*, del *riconoscimento* e della *reciprocità*, le quali, nell'odierno contesto di un rinnovato interesse per l'ontologia e per la ricerca intorno a un nuovo umanesimo, troverebbero inedite applicazioni teoriche ed etiche.

PILI EMANUELE
Borsista presso l'Università di Genova e Docente incaricato di Storia della filosofia moderna e contemporanea presso l'Istituto Universitario Sophia
emanuele.pili@gmail.com

Il Cristianesimo come società teocratica nella filosofia del diritto di Rosmini

di Alberto Baggio

In the conception of Christianity and its image as a theocratic society, as described by Rosmini in his Philosophy of Law, the main thoughts of Roveretans converge. Theocratic society is no more than the society of mankind, but in a state of perfection. From an ontological analysis of man, Rosmini leads us to see how man is "founded on high" and, therefore, so is the society of mankind, which, through the mediation of Christ, becomes the Church, which, increases its degrees of perfection according to its adherence to the divine archetype.

Keywords: Theocratic society - Church - Philosophy of Law - Christ - Archetype

Premessa

Antonio Rosmini è uno di quei pensatori sommamente sistematici che non consentono al lettore di cogliere appieno il senso di una parte della propria filosofia senza considerare il tutto e soprattutto il cuore di essa, l'ontologia. Per questi motivi anche lo studio della "società teocratica" esigerà il riferimento agli snodi teoretici fondamentali del pensiero del Roveretano. Una eventuale proposta ermeneutica, inoltre, non potrà che legarsi ad altri testi, che aiuteranno a corroborare la prospettiva interpretativa delineata.

La concezione rosminiana della "società teocratica" trova il suo luogo privilegiato nella *Filosofia del diritto*. L'opera viene scritta tra il 1841 e il 1843, dunque nella piena maturità intellettuale dell'autore[1]. Il filosofo di Rovereto ha già dato fondazione della sua Ideologia (come discorso sull'idea dell'essere) nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1828-30), a seguito della quale, negli anni Trenta, ha potuto scrivere anche di morale e antropologia[2]. L'Ideologia si era resa necessaria dopo i primi sforzi intellettuali (1817-1827) ora convogliati nella *Politica prima*[3], l'opera che rivela anche gli interessi originari del nostro e che saranno ripresi dal 1836 al 1839 con la stesura della *Filosofia della politica*.

Nel lavoro riguardante il diritto Rosmini pone come base del proprio discorso quella che viene chiamata "società del genere umano". Tale società viene però presto messa in relazione con altre "società", quella domestica, quella civile e quella teocratica. Scoprire il significato di queste realtà e i loro rapporti è decisivo per comprendere la posizione del Nostro. Non potendo in questo luogo seguire l'intero svolgimento del discorso rosminiano, proverò a cominciare direttamente dalla nozione di "società teocratica" per metterne in evidenza lo statuto costitutivo: così facendo si mostrerà la sua connessione con le altre società e più ancora con l'ontologia che viene presupposta.

1. La società teocratica e società del genere umano

Va detto innanzitutto che Rosmini si mostra del tutto consapevole di un certo pregiudizio già esistente al suo tempo circa l'espressione "società teocratica". Tale nozione evoca inevitabilmente lo scontro durato secoli per il potere e può essere intesa quale sinonimo di "ierocrazia".

---

1 - Per la genesi e l'elaborazione della *Filosofia del diritto* rinvio all'introduzione all'edizione nazionale critica dell'opera a cura di M. Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma 2013, pp. 7-44.

2 - In ordine cronologico vengono pubblicati: *Principi della scienza morale* (1831), *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), *Trattato della coscienza morale* (1839-41).

3 - A. Rosmini, *Politica prima*, vol. 35, a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 2003.

> Io so troppo bene quanto mal suoni oggidì agli orecchi di molti la parola che io scrissi in fronte a questo libro, Società teocratica; e l'avrei evitata, ché facilmente potevasi, se io mi volessi con altro procacciare il favore de' miei lettori, che colla verità. Ma guai a me se anch'io prendessi ad adulare questo secolo più tosto che a ragionare, come mi sono prefisso, con lui[4].

La "scomodità" del nome, tuttavia, non fa arretrare Rosmini, che dice chiaramente di voler ragionare col proprio secolo senza rinunciare alla "forza" del concetto. La questione dunque non è rinunciare a un nome, ma di mostrare quale ne sia l'origine e perché effettivamente sia significante. Questo è indicativo dell'intera filosofia del Nostro, che cerca sempre il confronto con i maggiori autori del momento, supportato da un pensiero "forte", che consente di dare fondazione al linguaggio.

Per questi motivi, il filosofo di Rovereto offre una definizione molto densa della suddetta società.

> La società teocratica perfetta, cioè la Chiesa di Gesù Cristo, non è che la società naturale del genere umano sollevata in alcuni uomini all'ordine soprannaturale, e recata all'ultimo suo componimento e alla sua piena realizzazione[5].

Innanzitutto è chiaro che la società teocratica perfetta è la Chiesa di Gesù Cristo e che la medesima ha come base la società del genere umano. La società teocratica rimanda dunque alla società naturale del genere umano, è di fondo umana, ma per l'azione di grazia alcuni uomini co-operano alla sua "realizzazione", al suo compimento, ed è così che si presenta come soprannaturale, divina. Di questa società "divina e umana" Rosmini individua tre caratteri fondamentali: l'unità, l'universalità e la giustizia; essi sono già presenti, sebbene solo in forma "abbozzata", nella società del genere umano.

Già dalla definizione sopra riportata si evince che non vi sono "realmente" due società, ma che la società teocratica non è altro che la società del genere umano nel suo compimento, nella sua realizzazione. Questo viene confermato da alcuni passi, nei quali Rosmini fa utilizzo di metafore molto significative:

> Quella prima società che hanno insieme gli uomini per natura è appunto un cotal disegno delineato, ma non ancora colorito e incarnato, della teocratica[6].

---

4 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Città Nuova, Roma 2014, p. 130.

5 - *Ivi*, p. 170.

6 - *Ivi*, pp. 180-181.

> La società naturale del genere umano non è veramente più che la società teocratica in disegno: manca a questo disegno la realizzazione, che pone nel pieno suo essere la società ch'egli inizia; né ella poteva operarsi da altri che da Dio stesso, comunicandosi soprannaturalmente agli uomini, e così ponendo i beni suoi con esso loro in comunione[7].

E ancora:

> Nell'ordine naturale non si dà che una società teocratica in abbozzo, perché l'idea è regola del bene, ma non è il bene reale; là dove nell'ordine soprannaturale si dà una società teocratica compiuta, cioè tale, il cui bene, che già possiede e che intende a godere, è l'essere pieno ideale reale, Iddio[8].

Ora, chi ha dimestichezza con il linguaggio rosminiano riconosce subito che le metafore utilizzate evocano il rapporto istituito dal Nostro in numerosi luoghi tra essere iniziale o ideale e Verbo. La società del genere umano come «disegno delineato» ma non «colorito, incarnato, realizzato», come società solo «iniziale» della società teocratica, come «abbozzo, idea, regola» del bene, rimandano al modo in cui Rosmini più volte ha parlato dell'essere intuito dalla mente, l'essere ideale.

Questo è un punto molto importante perché segna il legame della filosofia del diritto con l'Ideologia e più in generale - vedremo - con l'ontologia rosminiana. Il Roveretano caratterizza la società del genere umano secondo quei caratteri di inizialità e idealità che costituiscono l'umanità dell'uomo. Come l'uomo è tale perché intuisce l'essere ideale, ovvero è nella solarità dell'essere, dunque reca in sé una impronta del Verbo ma non è per se stesso il Verbo, così la società del genere umano è solo in abbozzo la società teocratica, cioè quella società perfetta che è la Chiesa di Cristo.

2. L'umanità fondata nel Verbo e il perfezionamento della società teocratica

Siamo quindi retrocessi alla concezione rosminiana dell'uomo: l'uomo è soggetto reale che, intuendo l'essere, è compreso nell'orizzonte di verità del Verbo di Dio. La *mens* dell'uomo è aperta in se stessa a sé nell'idea dell'essere come divino.

Una tale posizione - raggiunta con metodo regressivo negli scritti ideologici - è, secondo Rosmini, perfettamente consonante con la prospettiva teologica e cristiana. Mentre nel *Nuovo saggio* Rosmini insiste molto su questa apertura della mente, sarà soprattutto nella *Teosofia* che mostrerà come l'essere ideale è l'esito

7 - *Ivi*, p. 182.

8 - *Ivi*, p. 184.

dell'astrazione divina quale primo momento (secondo una prospettiva umana) dell'atto creativo[9]. L'umanità dunque è fondata nel Verbo perché su di lui avviene l'astrazione dell'essere da parte del Padre. Tutto ciò è già presente a Rosmini e gli fa dire che è proprio questa caratteristica che fonda l'umanità, che fa sì che tutti gli uomini siano aperti alla verità. Sin dal *Nuovo saggio*, infatti, l'autore insiste sull'unicità della Verità - motivo per cui non teme di condurre l'analisi filosofica in modo rigoroso. Egli è convinto che ricerca filosofica e ricerca teologica inevitabilmente finiscano per congiungersi. Per questo motivo scrive:

> È dunque colla riforma dell'uomo, col rinnovarlo, col ricongiungerlo a Dio, col renderlo immortale e divino, che il Cristianesimo l'ha reso, quasi piccola giunta all'immenso beneficio, fortunato autore dell'arti umane, e felice cultore delle scienze, e atto a formare una società libera, pacifica, felice, quale può avervi in terra, simile in qualche modo ad una società di celesti, in una parola la società che abbraccia il mondo, e che si perfeziona co' secoli che dura il mondo[10].

Questo significa che il Cristianesimo ci rende maggiormente consapevoli di ciò che siamo e che i risultati della filosofia regressiva vengono da esso irrorati e riempiti di senso. L'uomo, "ideologicamente", viene scoperto conoscente e pensante nell'essere; il cristianesimo dice l'origine di questa apertura e certifica che questa apertura è divina, mostrando l'uomo da un punto di vista nuovo, che permette di coglierne i suoi caratteri divini.

Tornando alla definizione da cui siamo partiti, siamo ora in grado di portare avanti la riflessione. Se si prendono come criterio i «costitutivi» di ogni società, ovvero «bene comune» e «comunione», secondo Rosmini è possibile «dedurre gli stati o gradi di minore o maggior perfezione, in cui la società teocratica si può compiere». Ciò significa che, da un certo punto di vista, la società teocratica è *in fieri*, proprio come l'umanità dell'uomo lo è. Il divino ci costituisce, siamo "fondati in alto", ma non "realizzati" fin da subito. Così, riportando tale prospettiva a livello sociale, Rosmini può sostenere che la società naturale degli uomini «è lo stadio più imperfetto di tutti, il primo grado appena della società teocratica, o più tosto il progetto di essa». Qui il bene comune è l'«essere» come «ideale» (la «verità»), che in quanto «scompagnato da ogni realità di essere, è il minimo per l'uomo fra i beni divini»[11]. L'essere ideale è «bene comune» come radice ontologica che unisce tutti gli uomini al fondamento che è il Verbo; risiede in ciò la possibilità di un progresso morale dell'individuo e dunque anche della società, la quale è capace di progredire

9 - Per quanto riguarda il tema dell'astrazione divina rinvio al saggio di N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

10 - A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, p. 103.

11 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28, cit., p. 185.

sulla via del compimento della società teocratica. «La perfezione dell'uomo - scrive il Roveretano - è perfezione morale. Il bene morale consiste nell'aderire che l'uomo fa con tutto sé stesso all'universalità dell'essere, di cui l'essere ideale è solo una forma». Tale "aderire" consiste nel considerare l'essere ideale, la verità, come «regola», «norma, secondo la quale dirigere il volontario nostro riconoscimento di ogni ente»[12]. Nell'ordine di natura, l'uomo - nella trasparenza dell'essere - riconosce l'ordine degli enti finiti; in tale riconoscimento consiste la virtù, ma essa rimane essenzialmente imperfetta perché interna all'ambito del finito. L'uomo morale riconosce «il valore e l'ordine» dei "reali" che entrano nel suo orizzonte d'esperienza. In ciò risiede la differenza tra l'imperfezione morale dell'uomo e la santità di Dio: il reale che Dio ama è Sé stesso, tale atto è perfettissimo e santissimo; il reale riconosciuto dall'uomo è finito, l'atto morale quindi non può che risultare imperfetto. Questo, scrive Rosmini, indica che «non v'ha comunione di beni» e dunque «non v'ha società» tra uomo e Dio nel modo in cui l'uomo si trova per natura. E nonostante ciò l'uomo non è costretto in questi limiti: Dio non solo gli offre la «rivelazione», ma anche Sé stesso nell'azione di «grazia». Una "comunità" fra Dio e uomo è possibile nel momento in cui Dio si comunica a noi, al nostro più «intimo sentimento». Accade dunque che la creazione non è più amata in sé, ovvero come finita, ma nella sua fonte; allora l'uomo ama *in* Dio, in quel reale perfettissimo e santissimo. In questo modo si crea la possibilità di un "bene comune" tra Dio e gli uomini, condizione imprescindibile affinché vi sia vera società[13].

Ma secondo il Nostro vi è un ulteriore grado di perfezionamento. Con il mistero dell'incarnazione Dio comunica se stesso come bene assoluto agli uomini secondo la «maggior totalità» possibile. Nella prospettiva rosminiana la persona è «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile»; ora, poiché «nell'Uomo-Cristo il principio supremo è solo il divino: v'ha dunque nel Cristo una sola persona: e questa, divina». È così realizzata la comunione massima: essendo impossibile per l'uomo «assumere» Dio, Dio viene ad «assumere» l'uomo. Scrive Rosmini: Dio «venne ad assumere tutto l'uomo per l'unità del suo principio personale, tutte le parti dell'uomo, anche la carne; così Iddio divenne carne, *et Verbum caro factum est*»[14]. Si spiega allora perché in Cristo si realizzi la massima perfezione della società teocratica tra Dio e l'uomo: massimo è il "bene comune" per il dono totale di sé da parte di Cristo-Dio e massima è la "comunione" stessa perché il bene comune non è un terzo altro, ma è la medesima divinità e umanità di Cristo e degli uomini. Cristo comprende in sé tutti gli uomini

12 - *Ibidem*.

13 - Cfr. *ivi*, pp. 190-191.

14 - *Ivi*, p. 192.

e li rende partecipi della società teocratica. Questa verità altissima e vertiginosa si scontra però con l'*hic et nunc* del nostro mondo: Cristo - avverte Rosmini - non manifesta agli uomini la sua divinità in modo chiaro, bensì in maniera velata, motivo per cui si rende necessaria la fede. Così la società teocratica si presenta come quella «Chiesa militante» che mediante le opere della fede «combatte contro l'angelo delle tenebre» e tende alla gloria eterna di Dio, raggiunta la quale potrà dirsi «Chiesa trionfante»[15].

3. L'essenziale cattolicità della Chiesa e il suo fine

La società teocratica come Chiesa militante è la "comunità dei fedeli", ovvero di coloro che hanno fede. In quanto tale, poiché Cristo è venuto a salvare tutti gli uomini e unirli a sé, essa non è una casta ristretta, non ha connotati esclusivi, politici e geografici, ma è essenzialmente aperta, cattolica, universale. Viene allora la domanda: cosa "può" questa società? qual è il suo "fine"? Risponde Rosmini:

> Noi abbiamo veduto che questa società si fonda nella secreta azione che Dio medesimo esercita nella sostanza dell'anima intellettiva, sostanza essenzialmente sensoria. Il potere dunque di fatto, che in tale realtà si ritrova, è un potere misterioso, ma realissimo, che non esiste nella natura creata, ma che Dio solo immediatamente spiega in essa; è un potere in una parola essenzialmente divino. Il potere di diritto ha per suo titolo lo stesso potere di fatto, l'azione di Dio, per la quale comunica realmente sé stesso alla sua creatura intelligente, e, unendola a sé per beatificarla, crea la società teocratica[16].

La società teocratica è aperta a tutti gli uomini per la loro costituzione ontologica e per l'azione divina che si presenta loro secondo gradi diversi. L'uomo in quanto creato è fatto degno di partecipare ad essa, ma il modo in cui entra a farne parte dipende anche dalla volontà del singolo. Il singolo, poiché libero, può decidere di rispondere o meno alla chiamata, ma in entrambi i casi non può rendersi autonomo da Dio. Rosmini precisa che anche coloro che non vogliono appartenere «alla società teocratica, rimangono soggetti, come ogni creatura, al dominio assoluto di Dio», con la peculiarità di averlo «solamente come padrone» e non come «sozio». Ciò è da intendersi nei termini della «giustizia»: l'amore di Dio non va confuso con un "buonismo disinteressato"; per il Roveretano ogni uomo sarà chiamato a rispondere della propria decisione, ovvero della propria libertà.

---

15 - Cfr. *ivi*, p. 196.

16 - *Ivi*, p. 201.

In quanto fondata in alto, la società teocratica presenta uno statuto giuridico qualitativamente altro da quello della società del genere umano. Scrive il Nostro:

> e […] il diritto che ha la società naturale all'esistenza è assoluto ed inalienabile, e sotto quest'aspetto non può aver maggior forza, questo diritto stesso, quando si considera nel Cristianesimo, riceve un valore infinitamente maggiore, e un'obbligazione infinitamente maggiore produce. Perocché il diritto vale quanto il bene che lo costituisce; e il bene della società naturale, nel Cristianesimo trovasi infinitamente accresciuto; poiché esso da ideale è divenuto reale, da insufficiente, sufficientissimo, da difficile, ed anzi impossibile a conseguirsi, facile ed assicurato[17].

Per i Cristiani, ovvero per coloro che hanno risposto positivamente alla chiamata di Dio e che cooperano alla venuta del Regno, l'"altro" è realmente unito a Cristo e costituito in Cristo. Essi - secondo modalità diverse - considerano, percepiscono, vedono il costitutivo dell'umanità dell'uomo, l'essere ideale, nella sua fonte, il Verbo di Dio come Persona reale. Nelle parole di Rosmini:

> L'umanità [degli] individui coll'entrare nella Chiesa si sviluppa e cresce, la loro personalità si sublima. Egli è questo un fatto giuridico, appartenente al Diritto soprannaturale: in virtù di questo fatto, la persona, la libertà essenziale dell'uomo, dimanda un rispetto infinitamente maggiore[18].

E in altro luogo scrive:

> Il Cristianesimo, col suo apparire sopra la terra, rese gli uomini ad essere soggetti di diritti [e] agli stessi diritti temporali aggiunse un valore effettivo che prima non avevano. Tanta è la forza salutifera della società teocratica perfetta a sviluppo ed a protezione de' diritti innati comuni a tutti gli uomini (e sono i diritti della società teocratica iniziale), che niuna forza o passione umana le può resistere[19].

La Chiesa trasforma gli egoismi e gli interessi materiali e li «costringe a servire alla causa del genere umano». Essa consente uno sguardo diverso sulle cose e sugli uomini, uno sguardo dall'alto, oppure dalla "prospettiva di Cristo". Il cristiano vede il mondo con gli occhi di Cristo.

Una volta esplicitata la struttura della società teocratica, Rosmini può aprire anche la questione della «relazione che ha il fine della Chiesa coi beni e diritti tem-

---

17 - *Ivi*, p. 208.

18 - *Ivi*, p. 212.

19 - *Ivi*, p. 240.

porali». Il Nostro chiarisce che «sotto la parola Chiesa talora s'intende il governo della Chiesa, ossia il complesso de' suoi ministri, il Clero. Talora s'intende la comunità di tutti i fedeli». Pertanto, si devono distinguere due relazioni: «la relazione che ha il fine del clero coi beni temporali» e «la relazione che ha con essi il fine della comunità dei fedeli». Per quanto riguarda la prima, nota Rosmini, da un lato il clero ha diritto ai beni temporali come garanzia della propria sussistenza, dall'altro deve adoperare questi beni in «cause pie» che aiutino «la santificazione de' fedeli[20]. Di conseguenza, la comunità dei fedeli, in cui è compreso anche il clero, «può possedere in comune illimitatamente, purché a giusto titolo»[21].

È possibile sostenere che la posizione di Rosmini rimane una posizione "forte" anche in tale questione, che colpisce la sensibilità del mondo laico allora come oggi. Egli definisce infatti le due relazioni sopra esposte in base al criterio della "giustizia": i beni devono concorrere a realizzare opere pie per la santificazione dei fedeli. Questo aspetto della società teocratica, per com'è espresso nella *Filosofia del diritto*, ritengo possa essere compreso propriamente come "ideale", e non genericamente come astratto o utopico, se si pone in sintesi con la riflessione che viene svolta nell'opera *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*[22]. In questo testo Rosmini ha uno sguardo privilegiato sulla Chiesa come calata nella storia, ovvero nella realtà. La prospettiva che si aprirebbe è quella di considerare le due opere secondo il sintesismo stesso, senza dimenticare che - in ogni caso - è impossibile parlare di un modo d'essere senza l'altro.

4. Il servizio della società teocratica per la storia dell'umanità

Anche nella *Filosofia del diritto* è presente, comunque, una penetrante considerazione della società teocratica nel suo concretizzarsi storico. Essa, afferma il Nostro, è stata "capace" di conciliare «principio famigliare» e «principio civile», consentendo la loro «coesistenza». La Chiesa ha reso possibile che l'una società «giovasse» all'altra, che «la civile compiesse la sua missione di mezzana fra le famiglie, e la domestica comunicasse alla civile della sua forza e della sua consistenza». Essa inoltre mediò i rapporti che le società civili, più ampie di quelle famigliari, eppure sempre limitate e ristrette entro certi confini, avevano tra di loro. Tali rapporti, che potevano essere di guerra e oppressione, furono secondo Rosmini pacificati dalla «società universale del Cristo», la società «teocratica» appunto, in

20 - Cfr. *ivi*, pp. 225-226.

21 - *Ivi*, p. 228.

22 - Per un approfondimento delle «Cinque piaghe» rinvio a P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.

quanto società «che niun uomo escludea, tutti ammetteva nel suo seno, a tutti ugualmente rendea giustizia, e colla sua benevolenza e beneficenza immensa tutti abbracciava»[23].

La società teocratica appare dunque come l'inveramento della società umana naturale. Come abbiamo visto, all'umanità già contrassegnata dall'infinitesimo divino, l'essere come "iniziale", viene donato anche il "termine" nel fatto reale e storico di Gesù Cristo. Cristo realizza «la perfetta organizzazione dell'uman genere»: tale perfezione «si compie ogni giorno» fino a quel ritorno che la realizzerà definitivamente. Interpretando gli avvenimenti del proprio tempo, Rosmini nota che anche la Chiesa è in lotta, come lo è stata la società civile, ma non più contro l'egoismo famigliare, bensì contro l'«egoismo nazionale».

> Ora la società civile è inorgoglita ella stessa di sua vittoria. L'egoismo è passato dalle famiglie alle nazioni. Questo nostro è appunto il tempo dell'egoismo nazionale: egli vige questo egoismo, egli cresce, egli invade tutto, egli crede di poter tutto, s'irrita, e innaspra ad ogni sospetto, che gli sia messo alcun modo, alcun freno. E pure egli dee riceverlo cotesto freno, e il riceverà dalla legge della giustizia universale propria della società teocratica, e dal progresso della carità universale predicata incessantemente dalla Chiesa di Cristo[24].

Questo è il compito che, a detta di Rosmini, spetta alla Chiesa del suo tempo: eliminare l'egoismo nazionale foriero di divisioni e particolarismo e realizzare se stessa come umanità mondiale nell'attesa del Regno. Se il compito della società civile su quella famigliare è descrivibile col termine di incivilimento o civilizzazione, allora è possibile affermare che il compito della società teocratica su quella civile è definibile come "umanizzazione cristiana del mondo" o "cristificazione"[25]. Tale espressione, evidentemente, non può ormai essere fraintesa, ma va letta secondo la prospettiva ontologica che ne costituisce il fondamento. Per Rosmini Cristo è la Chiesa nella sua perfezione. "Chiesa" infatti va intesa come unione di umano e divino, unione che nel Cristo si realizza perfettamente. In Cristo c'è l'unione archetipica di Dio con l'uomo. A differenza dell'uomo, in Cristo non v'è solo la solarità dell'essere, ma anche il perfetto riconoscimento della "realità" in esso, dunque la sua santità. Nella nostra finitezza, tuttavia, ci è dato il dono della "cristificazione"; è questa che realizza, secondo gradi diversi, la società teocratica. Così la Chiesa è

---

23 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28/A, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Città Nuova, Roma 2015, p. 642. Sul rapporto tra Chiesa e società civile rinvio a F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

24 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28/A, cit., p. 642.

25 - Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli Studi di Trento, 2016, p. 161 e pp. 350-351.

il genere umano sollevato da alcuni uomini al soprannaturale ripetendo l'unione archetipica. Chi ripete Cristo - vero medio - è nella Chiesa perché partecipa in modo pieno di Lui per grazia di Lui.

5. Conclusioni in prospettiva trinitaria

Le pagine rosminiane offrono, tuttavia, la possibilità di aprire una ulteriore prospettiva di senso. Il filosofo di Rovereto giunge infatti a paragonare società teocratica e società domestica. Scrive:

> l'indole della società teocratica perfetta, o della Chiesa, è società famigliare nell'ordine soprannaturale. È la società famigliare perché si mette ad essere a modo e titolo di generazione, che è quel fatto, onde una persona comunica altrui la propria natura[26].

Il senso profondo del rapporto tra società teocratica e società domestica spesso è sfuggito alla critica. Rosmini dice che l'«indole», ovvero l'inclinazione di fondo della società teocratica, è presente nella società domestica e che le due società sono la medesima società qualora la società famigliare sia concepita nell'ordine soprannaturale; qui, il nesso analogico tra le due società è dato dalla «generazione», che consiste nella comunicazione della natura di una persona ad un'altra. Aggiunge il Nostro:

> La bellezza dignitosa di lei le vien tutta dal congiungimento delle cime dell'anime de' due coniugi, le quali cime unite lambono, a così dire, il divino e semplicissimo elemento che per natura le irraggia, e, sollevate da Cristo sopra il creato, in Dio stesso congiungonsi. Due persone che si fanno viventi in una stessa natura, ond'esce una terza, già simboleggiano la divinità[27].

Così la società domestica è la società "minima" perché i due che la compongono sono due interiorità in relazione tra di loro. Nell'amore dei coniugi la singolare soggettività dei due si trova unita nell'essere ideale; il sentimento fondamentale di ciascuno si trova unito nella comune e divina idealità dell'essere. Questa unione, che è l'amore come espressione della forma morale, viene sollevata da Cristo sopra il creato e fatta partecipare dell'amore che è Dio. Ciò significa, a ben guardare, che la società domestica è pensata in analogia alla primissima e originalissima società, la Trinità divina. È la Santissima Trinità allora a rivelarsi quale società teocratica perfetta sul cui modello si fonda la Chiesa di Cristo - la Chiesa che è Cristo

26 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. 28, cit., p. 278.

27 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28/A, cit., p. 217.

nella sua unità amorosa col Padre -, e la società teocratica quale società del genere umano sollevata soprannaturalmente da alcuni uomini. Si capisce allora che è alla Trinità che tende l'uomo nel perfetto riconoscimento della singolarità delle persone all'interno della comunità delle relazioni.

Così, da quanto detto, l'umanità consiste nell'«affezione che ha l'uomo verso l'uomo in universale»[28], essa è un'affezione unica, comune, che nasce dal fatto che ogni uomo è costituito nella sua interiorità dall'intuizione dell'essere ideale. L'essere ha per tutti gli uomini una fonte comune: il Verbo di Dio. L'umanità per questo risulta già segnata da quel carattere 'divino' che la rende propriamente verbocentrica. Come si legge nel Prologo di San Giovanni: «tutto è stato fatto per mezzo di lui» (Gv. 1, 3). Alla radice di ogni società, anche di quella civile, c'è sì l'umanità, ma è un'umanità che contiene in sé un segnacolo divino, religioso e cristiano. «Sicchè – scrive Rosmini – dee porsi a fondamento delle società tutte, non una cotal religion generale, o quanto dagli uomini dicesi religione, benché non sia altro ch'empietà e superstizione; ma ciò solo che è religione veramente»[29]. La religione non è un portato sociale, o almeno non solo, ma è qualcosa di assolutamente originario e ontologico perché è ciò che costituisce l'uomo e la sua umanità. «La sola società cristiana – scrive ancora – è il sostegno e la vita non che della società domestica, ma della civile altresì»[30]. La società del genere umano si può sollevare se il reale finito viene visto alla luce dell'essere e può progredire se assume il punto di vista di Cristo. Fare ciò significa prima di tutto vivere secondo il suo insegnamento e il suo comandamento nuovo: «amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv. 13, 34). Ripetere *minime* quell'amore, essere a immagine e somiglianza di Cristo, questo - possibile solo "per" Cristo - solleva ogni tipo particolare di società e la fa essere Chiesa. Rosmini nelle pagine della *Filosofia del diritto* non arriva a questo grado di esplicitazione, ma il suo discorso porta qui. Il sintesismo delle tre forme dell'essere, che è la base della sua ontologia, dev'essere riconosciuto in analogia al sintesismo perfetto del *Deus Trinitas*[31]. Le tre forme sono «astratti teosofici» delle tre Persone della Trinità divina. Così prende consistenza il "come" giovanneo: «come tu, Padre, sei in

---

28 - *Ivi*, p. 22.

29 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 28, cit., p. 144.

30 - *Ibidem*.

31 - Su questo aspetto centrale della proposta filosofica di Rosmini mi permetto di rinviare al mio *Fondati in Alto. Analogia e rivelazione in Rosmini*, Aracne, Roma 2016. Per un approfondimento dell'impianto trinitario della filosofia rosminiana rinvio inoltre a F. Bellelli (a cura di), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2017. Si veda inoltre il pregevole lavoro di E. Pili, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di pagina, Bari 2020.

me e io in te, siano anch'essi in noi» (Gv. 17, 21). Ecco l'archetipo qualitativo di ogni unità quale caratteristica imprescindibile di ogni società. L'*imitatio Christi* è la via per una vertiginosa *imitatio Trinitatis*, condizione necessaria a che si dia società teocratica, Chiesa.

ALBERTO BAGGIO
Docente di Storia della filosofia moderna presso la Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna e lo Studio filosofico domenicano
bthsp@hotmail.com

Un'economia civile del libero mercato. Nuove prospettive sulla filosofia economica di Antonio Rosmini

di Markus Krienke

This article develops a method for interpretating Rosmini's economic thought. It is evident from a brief review of older and current literature that there is a need to understand Rosmini less from the perspective of 'paradigms" (Smith, civil economics) of which he was undoubtedly familiar and more from his vision of post-revolutionary Italian and europen society. For this reason his economic thought is more similar to that of Hegel who pursues a similar end, and with whom he shares the need to distinguish between moral reasoning and the social-ethical consideration of economics. Contrary to prior claims, Rosmini has a fairly standard articulated economic thought, as the second part of the article seeks to illustrate, without overlooking the moral dimensions of rosminian economics, thus contributing to the question of Rosmini's liberalismo sui generis*.*

Keywords: Rosmini - Hegel - Civil economics

«Questa libertà, in quantità conservata nella società
e protetta dalle sue leggi, si chiama da noi *libertà civile*»[1].

1. Economia civile e costituzione economica

1.1 Una nuova prospettiva sulla filosofia economica di Rosmini

Dopo gli importanti studi sul pensiero economico di Rosmini da Solari attraverso Bulferetti e Piovani fino a Zolo e Traniello[2], il dibattito si interruppe per lunghi anni, per essere stato recentemente ripreso dai due studi di Salvatore Muscolino e Carlos Hoevel[3]. Mentre Muscolino si inserisce nella prospettiva di Piovani e Traniello, che vedono il pensiero rosminiano formato dalla ricezione da Adam Smith e dagli autori dell'economia politica inglese, e dunque come una specifica elaborazione "cattolica" dell'individualismo economico, Hoevel riprende da Solari l'analisi della presenza degli economisti civili italiani nel testo rosminiano – innanzitutto Filangieri e Muratori –, che del resto trova conferma anche nello studio di Traniello, e da Zolo il criticismo generale verso un "Rosmini liberale" per proporre un'interpretazione del suo pensiero economico come vicino all'economia civile di Genovesi, ultimamente riproposta come alternativa all'economia capitalista da parte di Stefano Zamagni e Luigino Bruni[4]. Per dare maggiore enfasi agli studi giovanili di Rosmini sull'economia, che sono più emblematici per sostenere questa prospettiva, nella sua interpretazione egli sorvola tendenzialmente sul risultato comune-

1 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015 (d'ora in poi: *FD*), IV, p. 494 (II, n. 2270).

2 - Cfr. G. Solari, *Studi rosminiani* [1937-38], a cura di P. Piovani, Giuffrè, Milano 1957; L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione* [1942], a cura di U. Muratore (Collana del bicentenario, 3), Fondazione Capograssi-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma-Stresa 1999; P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini* [1957], Morcelliana, Brescia 1997[2]; D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, Morcelliana, Brescia 1963; F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini* [1966] (Bibliotheca Rosminiana, 8), Morcelliana, Brescia 1997[2].

3 - Cfr. S. Muscolino, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010; C. Hoevel, *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, a cura di S. Muscolino, Mimesis, Milano-Udine 2016 (orig. *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*, Springer, Dordrecht 2013).

4 - Cfr. L. Bruni - S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

mente accettato sin dall'interpretazione di Solari e Bulferetti ossia la "svolta" del pensiero rosminiano da una posizione patrimonialista, derivata dalla sua adesione alla dottrina di von Haller, ad un pensiero economico su base prima giusnaturalista e poi costituzionalista. Inoltre, poco peso sembra dare all'influsso positivo di Haller sul liberalismo di Rosmini, e all'idea – ispirata da Tocqueville – di una costituzione economica come luogo dell'articolazione del «liberalismo moderato cristiano» di Rosmini[5].

Di fronte a questa nuova attualità del dibattito sul pensiero economico di Rosmini, è giunto il momento di ri-comprenderlo a partire dall'evoluzione del suo pensiero attraverso i vari testi in cui egli approfondisce le tematiche dell'economia, con la consapevolezza che specialmente nel suo pensiero economico egli non abbia voluto aderire a nessuno dei "modelli" o "paradigmi" di pensiero economico, e in particolare né a quello "liberale" né a quello "civile". Altrimenti si sarebbe trovato necessitato a scrivere, appunto, un trattato a sé stante. Questa esigenza viene confermata anche dal contrasto di alcune interpretazioni: mentre Hoevel sottolinea il fatto che «le strutture e i temi delle opere politico-economiche di Rosmini assomigliano molto di più» a quelle di Muratori e Filangieri che non a *The Wealth of Nations* di Adam Smith[6], e Alberto Baggio ritiene che per questo c'è da «superare […] la tesi piovaniana di un Rosmini che accorda la massima priorità agli economisti britannici» considerando «il ruolo fondamentale che gli economisti civili italiani hanno avuto nell'assimilazione rosminiana dell'economia classica»[7], per Muscolino il Roveretano addirittura «già negli anni '20 accett[a] le idee del liberalismo economico inglese»[8]. Inoltre, per fare solo un altro esempio, l'affermazione di Hoevel che vede nel tema rosminiano della pubblica felicità l'argomento centra-

5 - L. Bulferetti, *Antonio Rosmini*, cit., p. 213.

6 - C. Hoevel, *L'economia*, cit., p. 52.

7 - A. Baggio, *Incivilmento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2016, p. 423; identico in Id., *La formazione del pensiero economico rosminiano: il contributo della Rivelazione cristiana*, in F. Ghia - P. Marangon (Edd.), *Rosmini e l'economia*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015, pp. 35-56, qui p. 39. Ciò che Baggio non considera, però, è che la lettura della filosofia economica di Rosmini come *teodicea sociale* serve proprio a valorizzare la critica rosminiana all'identificazione di morale ed economia in Gioia e a studiare i limiti morali della stessa economia secondo Rosmini; cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., p. 89.

8 - S. Muscolino, *Persona e mercato*, cit., p. 57. Per Muscolino, il tributo di Rosmini «verso le idee economiche di Smith, di Hume e degli altri è innegabile» (*ibi*, p. 54; cfr. p. 59). Riguardo a chi invece ritiene che Rosmini avrebbe attinto, *contro il pensiero economico scozzese*, dai pensatori dell'economia civile italiana, egli ricorda giustamente che Rosmini in fin dei conti non è ascrivibile né all'una né all'altra tradizione, servendosi piuttosto in «modo eclettico» dei pensatori di entrambe le scuole (*ibi*, p. 59).

le per provare l'influsso degli economisti civili italiani sul Roveretano[9], sta in radicale antitesi con l'«avversione al concetto stesso di bene pubblico» che Traniello trova nel testo rosminiano[10]. Si comprende, quindi, come la lettura del pensiero economico rosminiano a partire da determinati modelli o paradigmi – e fossero anche quei modelli e paradigmi degli stessi autori che Rosmini leggeva – importa necessariamente un'interpretazione – anche – estrinseca al pensiero economico rosminiano stesso.

Con i dibattiti aperti da queste interpretazioni, vale la pena tornare al testo rosminiano, ma ciò obbliga anche a distanziarsi dall'idea che Rosmini abbia voluto inserirsi nella tradizione dell'economia o politica o civile, prendendo il Roveretano stesso alla lettera: non scrivendo un ragionamento sistematico sull'economia egli l'ha sempre trattato come parte della sua teoria della società e della politica. Proprio guardando all'economia come dinamica della *società civile*, e quindi all'interno di una riflessione *in chiave politica* sulle sfide della società post-rivoluzionaria, egli non sta tanto vicino ai teoretici dell'economia civile italiana quanto a un autore che da nessuno delle grandi interpretazioni del Roveretano è stato finora considerato come partner di dialogo di Rosmini ossia Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Non è quindi tanto per un suo potenziale contributo alla teoria del *riconoscimento* che lo sguardo su Hegel risulta esplicativo del pensiero rosminiano[11], quanto per la comprensione della natura della «vera e propria 'filosofia rosminiana dell'economia'»[12]. La prospettiva del confronto con Hegel interpreta, inoltre, questa filosofia economica di Rosmini non a partire dai primi scritti economici, dove difficilmente si può distinguere tra l'influsso "degli inglesi" e quello "degli italiani", ma dal suo punto d'arrivo nella *Filosofia del diritto*, il *Saggio sul comunismo ed il socialismo* e la *Costituzione secondo la giustizia sociale*, e quindi si concentra sull'aspetto di una giusta *costituzione economica* che istituzionalizza la dinamica "di incivilimento" dell'economia moderna nel suo superamento del dispotismo feudale[13]. Il loro pensiero economico ha in comune di essere espressione dell'emancipazione della borghesia nelle società europee, e dell'importanza di impedire vecchi e nuovi feudalismi con un'idea di ordinamento sociale che si riferisse alle libertà fondamentali degli individui e alla loro irriducibile dignità individuale. «[N]ell'incontro con l'e-

9 - Cfr. C. Hoevel, *Rosmini y los economistas civiles italianos*, in «Archivio Storico Lombardo», 134 (2008), pp. 147-180.

10 - F. Traniello, *Società religiosa*, cit., p. 117.

11 - Cfr. C. Hoevel, *L'economia*, cit., pp. 32-37.

12 - A. Baggio, *Incivilmento*, cit., p. 422.

13 - Cfr. C. Hoevel, *L'economia*, cit., p. 181. Rosmini infatti afferma espressamente che «l'errore comune dei governi del medio evo era la mancanza d'economia» (A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, Grigoletti, Rovereto 1887, p. 263).

conomia politica, diventa chiaro a Hegel [e a Rosmini!] che *la Rivoluzione politica stessa e con ciò anche la sua idea centrale di libertà appartengono storicamente all'avvento della nuova società*»[14]. In questo senso, entrambi cercavano di impedire quelle conseguenze della «nazione ritardata», descritta da Helmuth Plessner, che individua proprio in una società borghese non criticamente formata il principale motivo del suo rassegnarsi nell'obbedienza allo Stato tardo-ottocentesco[15]: in questo senso, anche per Hegel il vero tema della riflessione economica non è tanto quello dello Stato[16]. Da questa prospettiva, nuova luce si pone anche sui primi scritti di economia del Roveretano, quando egli si approcciava a Gioia – quel pensatore che "per contrasto" ha avuto il massimo impatto su Rosmini[17] – secondo la questione se le sue dottrine «producono o non producono progresso, aiutano o non aiutano l'evoluzione della civiltà»[18], e da questo confronto, come analizza D'Addio, nasce la specifica «etica civile» del Roveretano[19].

1.2 La filosofia economica di Rosmini e la IV fase

In questo modo si riafferma la validità interpretativa della cosiddetta IV fase degli studi rosminiani nella quale si sostiene che è lo sguardo – a volte indiretto – sui filosofi tedeschi quello che aiuta meglio a comprendere l'essenza del pensiero rosminiano[20]. Ovviamente per motivi di spazio, qui si possono dare soltanto bre-

---

14 - J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, trad. it. A. Carcagni, Guida, Napoli 1970, p. 51.

15 - Cfr. H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Niehans, Zürich 1935, opera che nella seconda edizione porta il titolo *Die verspätete Nation. Über die politische Verfügbarkeit bürgerlichen Geistes*, Kohlhammer, Stuttgart et al. 1969.

16 - «Stato e società civile sono termini che giocano nello stesso spazio omogeneo: lo Stato è la configurazione politica compatibile al massimo grado con la legge di movimento della società civile» (S. Veca, *Nodi. Smith Ricardo Hegel*, in Id. [Ed.], *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano 1975, pp. 9-27, qui p. 25).

17 - Per motivi di spazio, lo sguardo "obbligatorio" sulla critica rosminiana a Gioia qui non può essere approfondito; cfr. A. Rosmini, *Saggio sulla definizione della ricchezza*, in Id., *Opuscoli politici*, a cura di G. Marconi (*Ediz. crit.*, 37), Città Nuova, Roma-Stresa, pp. 11-45; Id., *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, in Id., *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P. P. Ottonello (*Ediz. crit.*, 54), Città Nuova, Roma-Stresa 2011, pp. 123-174.

18 - P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., p. 61. Giustamente, egli rileva come la reazione quasi istintiva di Rosmini contro le idee di Gioia ha fatto scatenare in lui l'interesse per i temi economici nonché per gli autori classici Smith e Say; cfr. *ibi*, p. 62.

19 - M. d'Addio, *Introduzione*, in A. Rosmini, *Politica Prima*, a cura di M. d'Addio (*Ediz. crit.*, 35), Città Nuova, Roma-Stresa 2003, pp. 11-83, qui p. 16.

20 - Cfr. G. Nocerino, *Nuove tesi per la IV fase*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 104 (2010), pp. 325-336.

vi cenni ai motivi validi per l'effettiva applicazione di questo metodo al pensiero economico del Roveretano.

Sia l'Hegel che il Rosmini giovane si trovano impegnati in una lettura critica di Adam Smith sulla matrice della loro posizione restaurativa in seguito alla Rivoluzione francese. Ciò che per Hegel fu l'orientamento al cameralista James Steuart, per Rosmini era il punto di partenza dal patrimonialismo di Karl Ludwig von Haller. I primi risultati, ancora non giunti ad una sorta di auto-riflessività della società civile, si esprimono nei *Frammenti jenesi* di Hegel e nella rosminiana *Politica prima*[21]. L'aspetto che ha determinato però la prima ricezione del pensiero economico sia di Hegel[22] che di Rosmini[23] era la loro principale adesione al liberalismo inglese. Si comprende, pertanto, il punto di partenza complesso della loro filosofia economica, e soltanto ricerche recenti hanno rilevato i limiti di una lettura che non sembra poter comprenderne o abbracciarne tutti gli elementi. Nessuno dei due, infatti, ha mai condiviso l'«ingenuo ottimismo di un Beccaria, di uno Smilh [sic!], di un Condorcet, che ritengono l'interesse privato naturalmente coincidente con quello pubblico»[24].

Nel loro pensiero maturo si trovano poi elaborati esattamente i loro dubbi giovanili nei confronti dell'economia inglese: se Hegel con le istituzioni etiche della polizia e della corporazione cerca di dare alle libertà individuali la loro giusta collocazione nella società post-rivoluzionaria, Rosmini cerca di salvare la precedenza dell'individuo alla società attraverso la qualificazione morale del suo agire nell'economia, nonché delle rispettive politiche e un approfondimento morale della stessa proprietà privata, motivo per il quale non avrebbe mai del tutto completato il superamento della rappresentanza reale (patrimonialismo). Tuttavia, come Hegel riesce a distanziarsi dal suo tentativo di correggere Adam Smith con il cameralismo di James Steuart[25], Rosmini supera decisamente lo specifico patrimonialismo halleriano. Queste dinamiche fanno comprendere che entrambi gli autori, privi di trat-

---

21 - In una lettera del 19 novembre 1816 Rosmini afferma: «io riguardo l'Ecconomia come una scienza anch'essa fornita de' suoi principj, de' suoi raziocini, e nel gran tutto la riguardo come una parte scientifica interessante» (A. Rosmini, *Lettera*, 151. Ad Ambrogio Rosmini, Rovereto, 19 novembre 1816, in Id., *Lettere I*, a cura di L. Malusa e S. Zanardi [*Ediz. crit.*, 61], Città Nuova, Roma-Stresa 2015, pp. 486-488, qui p. 487). Malusa evince dalle lettere giovanili che Rosmini «si accosta alla visione dell'economia politica liberistica 'classica'» (L. Malusa, *Spunti di riflessioni su temi economici nelle lettere giovanili di Antonio Rosmini*, in F. Ghia – P. Marangon [Edd.], *Rosmini e l'economia*, cit., pp. 57-73, qui p. 66).

22 - Cfr. B. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, Berlin 1990, p. 9.

23 - Emblematica in Rosmini la frase: «non dirigere il corso della ricchezza, ma accelerarlo» (A. Rosmini, *Politica Prima*, cit., p. 368; nell'orig. in maiuscole).

24 - L. Bulferetti, *Antonio Rosmini*, cit., p. 189.

25 - Cfr. N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of "civil society"*, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 180-204.

tati specifici sull'economia, sono arrivati, anche se in modo differente, proprio tramite la riflessione sull'economia, alla loro caratteristica teoria della *società civile*. In riferimento al recente dibattito sul "debito" rosminiano ai teoretici dell'*economia civile*, bisognerebbe quindi sostenere che la società civile per Rosmini è meno un concetto di partenza – dipendenza dagli autori settecenteschi – quanto di arrivo o addirittura di prospettiva per la riorganizzazione delle società europee dopo la Rivoluzione francese. Fatto sta che attraverso i tre passaggi dell'evoluzione del pensiero economico rosminiano – dalla *Politica prima* attraverso la *Naturale costituzione* fino alla *Filosofia del diritto* e alla *Costituzione*[26] – la società civile arriva alla sua elaborazione completa e dettagliata solo nelle ultime due opere. In questo processo non è da escludere che Justi e Sonnenfels hanno influenzato Hegel nel suo inquadramento dell'economia nella scienza dello Stato, mentre soprattutto Vico – ancora più di Genovesi e Filangieri[27] – ha indirizzato il Roveretano verso la storicità della società civile come luogo della realizzazione della provvidenza. Fatto sta che entrambi, Hegel e Rosmini, hanno trovato, proprio nel loro specifico modo di concepirla, una risposta al liberalismo economico moderno che (con l'industrializzazione, il nuovo fenomeno della povertà e nelle condizioni delle società post-rivoluzionarie) stava facendo emergere alcuni lati moralmente negativi della libertà da esso affermata. Perciò, Hegel e Rosmini trattano l'economia nelle loro rispettive *Filosofie del diritto* tramite una costituzione giuridica dell'economia che intende conciliare il potenziale liberatore di essa con la sua necessaria dimensione sociale e morale. Abbiamo a che fare con due espressioni di un'*economia civile* ma post-rivoluzionaria e pertanto all'interno di una costituzione economica liberale dove «*anche* l'economia è partecipe della grande svolta, della *transizione dal flusso circolare della sostanza al processo di sviluppo del soggetto*»[28]. All'interno di questa dinamica, poi, Hegel e Rosmini valutano il mercato «non solo in prospettiva economica, ma anche proto-sociologica che considera l'influsso del mercato

26 - Mentre – come è stato accennato all'inizio di questo saggio – solitamente si interpreta il pensiero economico di Rosmini suddiviso in due fasi (quella degli scritti giovanili e poi la fase matura dalla *Naturale costituzione* in poi), qui si sostiene (senza poterlo argomentare, per motivi di spazio, attraverso un'analisi dettagliata dei testi, ma con l'auspicio di affrontarlo in altra sede) di interpretare la sua evoluzione nelle tre fasi tra i saggi giovanili intorno alla *Politica prima*, la fase media costituita dalla *Naturale costituzione* e la *Filosofia della politica*, e quella degli anni '40.

27 - Sottolinea Bulferetti che Rosmini, dopo le letture di Haller, Muratori, Genovesi e Filangieri, «guidato dall'interesse metafisico, propende per il Vico» (L. Bulferetti, *Antonio Rosmini*, cit., p. 127).

28 - R. Bodei, *Hegel e l'economia politica*, in S. Veca (Ed.), *Hegel e l'economia politica*, cit., pp. 29-77, qui p. 41.

sull'individuo, sulla sua costituzione psicologica e sulle sue relazioni sociali»[29], e sono questi temi, senz'altro, che avvicinano Rosmini nuovamente al pensiero degli economisti civili italiani.

Traendo da questa proposta di lettura del pensiero economico di Rosmini secondo il metodo della *IV fase* la possibilità di comprenderlo criticamente a partire da se stesso, si concorda con la considerazione di Piovani che «dopo Hegel, la filosofia del diritto, anche se muova da generali posizioni lontane da Hegel, non può prescindere dalla lezione di Hegel» e ciò significa che non si può considerare il diritto all'infuori della «storia in cui si realizza»[30]. Ulteriore prova per questo sguardo interpretativo si trova nel fatto che nel concetto di base della teoria rosminiana sull'economia, ossia quello della *proprietà privata*, il Roveretano non segue – come evidenzia Hoevel – né Bentham né Kant né Genovesi, cioè nessuna delle teorie filosofico-economiche principali della sua epoca[31]. Probabilmente la concezione più vicina è quella di Locke e Smith, nel senso di vedere nella proprietà l'espressione di *libertà* piuttosto che non la funzione di *sicurezza*, anche se oltre loro due proprio nella triplicità del legame della proprietà – che è di carattere reale, ideale e morale – Rosmini colloca il riferimento *extrasociale*, cioè *morale* e *personalistico* della dinamica economica. In questo modo, proprio come in Hegel, la società civile si riferisce direttamente all'economia in quanto espressione e traduzione sociale di dinamiche extrasociali. In questo preciso punto sta anche la differenza del pensiero rosminiano dall'*economia civile* e il carattere *liberale* benché non liberista del pensiero economico rosminiano.

2. Rosmini, la costituzione dell'economia, e l'economia civile del libero mercato

2.1 Economia, società, libertà

Dopo aver dimostrato, nel primo punto, che come Hegel, anche Rosmini «è un teoretico della costituzione dell'economia, cioè del rapporto tra diritto ed economia»[32], ora si tratta – sebbene in un modo sintetico – di concretizzare questa

---

29 - L. Herzog, *Hegel als Denker des Marktes*, in L. Siep (Ed.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen, 9), De Gruyter, Berlin-Boston 2017[4], pp. 209-224, qui p. 210; trad. nostra.

30 - P. Piovani, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in C. Furno (Ed.), *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, vol. 1. *Dottrine filosofiche e generali del diritto*, Padova 1958, pp. 411-438, qui p. 438. Ciò che Piovani formula in questo saggio per la filosofia del diritto, vale quindi anche per il pensiero economico: «chiamare in causa Hegel è, per Rosmini, oltre che necessario, doveroso» (*ibi*, p. 427).

31 - Cfr. C. Hoevel, *L'economia*, cit., p. 157.

32 - B. Priddat, *Hegel als Ökonom*, cit., p. 16; trad. nostra.

tesi tramite la considerazione di alcuni temi salienti del pensiero economico rosminiano. Innanzitutto, il *carattere civile*-concreto-storico del loro pensiero si trova esemplarmente espresso da Hegel come «prosa quotidiana»: «la prosa del mondo quale appare alla propria e all'altrui coscienza» nel fatto che il singolo non è la «propria totalità» ma che deve essere compreso «in base […] a ciò che è altro». Così «l'uomo singolo viene a dipendere da influenze esterne, leggi, istituzioni statali, rapporti civili, che egli già trova»[33]. È caratteristica essenziale della società moderna, secondo Hegel e Rosmini, che questa «prosa quotidiana» sociale si realizza tramite l'economia che per questo motivo è *morale* e non deve avvantaggiare un individualismo narciso e distruttivo della coesione sociale[34]. Tale dinamica di *riconoscimento*, che lo stesso Hoevel ha indicato – insieme a Honneth, Taylor e Ricoeur – come elemento proprio del pensiero economico di Hegel, trova la sua alternativa nella "prosa personalista" o «esperienza giuridica»[35] di Rosmini in cui «sebbene la dinamica del riconoscimento ponga limiti alla nostra propria individualità, ciò non implica la sua negazione»[36].

Tale riconoscimento, così entrambi iniziano il loro esame critico di Smith, non si realizza qualora nell'economia si vede nient'altro che un sistema di soddisfazione dei bisogni[37]. Proprio per evitare di concepire l'economia in tale maniera *astratta*, per Hegel i *bisogni* sono espressioni tangibili dell'essere umano che richiede regole concrete per l'economia al fine di non renderla distruttiva, tramite l'identificazione dei bisogni con fattori economici, e dunque per realizzare la sua dimensione

---

33 - G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972[2], pp. 171 e 170.

34 - Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010[6] (d'ora in poi: *Lineamenti*), p. 342 (§ 189 aggiunta); cfr. per Rosmini, *FD* IV, pp. 232-233 (II, n. 1587); Id., *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio (*Ediz. crit.*, 33), Città Nuova, Roma-Stresa 1997 (d'ora in poi: *FP*), pp. 131-136. La mancanza di spazio non permette di sviluppare qui l'affascinante analisi rosminiana su come nell'economia moderna la società tragga grande vantaggio dallo «sviluppo continuamente crescente della facoltà d'astrarre», nella quale sta però anche lo specifico rischio della modernità, ossia di considerare non solo i mezzi economici come "astratti" ma anche i fini dell'agire e della politica, e persino la stessa felicità, spianando la strada alla società dei «godimenti sensuali» (*ibi*, pp. 505 e 275; cfr. pp. 273-286, 502-506). Anche per Hegel, l'astrazione «è diventata praticamente il «nuovo soggetto del moto storico e della società borghese, onde il punto di non-ritorno della tradizione», che solo eticamente può essere superata (F. Fistetti, *Critica dell'economia e critica della politica. Marx, Hegel e l'economia politica classica*, De Donato, Bari 1976, p. 59).

35 - Questo termine che esprime autenticamente un tratto particolare della teoresi rosminiana, è di G. Capograssi, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, in Id., *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008, pp. 853-884.

36 - C. Hoevel, *L'economia*, cit., p. 35.

37 - L. Bulferetti, nell'accennare alle rosminiane «rassomiglianze colla "società civile"» in Hegel, le radica proprio nella «analisi dei bisogni sulle tracce dello Smith» (Id., *Antonio Rosmini*, cit., p. 189, nota 28).

etica. Tali regole sono gli ordinamenti della «polizia»[38] e l'istituzione della «corporazione», che nel sistema dell'eticità richiedono lo Stato come suprema istanza normativa dove le logiche della storia diventano azione concreta. Ora, anche per Rosmini il bisogno è una dimensione concreta e positiva dell'essere umano, che però giunge al compimento morale nello stesso individuo dove deve essere trovato l'equilibrio tra condizione *reale* della persona e aspirazione *ideale*[39]. Solo bisogni concreti e reali che per la loro naturale limitazione lo rimandano oltre l'esistenza terrena (e quindi l'ambito economicamente gestibile), e non quelli artificialmente creati dalle dinamiche consumistiche, possono portare all'*appagamento*; e sbagliata è una politica per Rosmini che favorisce un'economia dei bisogni astratti e fattizi: «[i]l solo nome di *bisogni fattizi* accusa qualcosa d'immorale»[40]. Così nella teoria economica si realizza uno dei principi della morale dove «Rosmini condanna l'edonismo, non l'eudemonismo»[41]: se quest'ultimo – dove si inserisce la dinamica economica – è collocato al di fuori del discorso morale, ciò non significa che non deve ricevere da esso il suo orientamento e, soprattutto, il suo limite. Ciò che Rosmini intende compiere tramite la sua teoria civile dell'economia, è l'accordo tra morale e tendenza verso l'eudaimonia che caratterizza l'uomo. Così egli vede realizzarsi la morale *in oeconomicis* attraverso la coltivazione e l'incivilimento dei bisogni, che non chiede di essere superato e organizzato nello Stato[42]. Così, il libro e la tesi di Piovani non avevano tanto il senso di allineare Rosmini al pensiero dei classici liberali scozzesi, quanto di evidenziare l'intenzione morale rosminiana nell'economia, e come essa vada vicina e allo stesso momento si distingua profondamente dalla risposta hegeliana: voleva dimostrare l'intento di Rosmini di «strappare l'uo-

38 - I compiti della *polizia*, accennati nel § 236 dei *Lineamenti* (pp. 184-185), sono «relativi alla politica della sicurezza, dell'ordine, alla politica sociale, economica e della sanità» (V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 662).

39 - «L'uomo adunque non ha né pure ad inorgoglire di sua *grandezza*, se questa dee trovarla fin tutta fuori della sua natura, s'ella si fonda nella sua *limitazione* […]: l'uomo non è *grande*, se non perché egli è *bisognoso*» (A. Rosmini, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, in Id., *Sulla felicità*, cit., pp. 29-121, qui p. 50). Nella *Filosofia della politica*, Rosmini precisa, infatti, che «quegli che ha il bisogno non naturale, ma artificiale, soggiace ad una specie di schiavitù» (*FP,* p. 450).

40 - *Ibidem, FP,* p. 450.

41 - P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., p. 79.

42 - È molto significativo come Rosmini non conosca, accanto alla società teocratica e a quella domestica, ulteriori realtà etiche *della stessa società civile*, e cioè innanzitutto le corporazioni caratteristiche non solo del pensiero hegeliano ma anche della filosofia sociale della neoscolastica e, poi, del solidarismo cattolico.

mo a ogni sogno di palingenesi sociale, a ogni ingannevole ricerca di giustizia e felicità»[43].

Sia in Hegel che in Rosmini, il *contratto* naturale – del resto inesistente anche nello stesso Smith – non è in grado di assolvere a questa esigenza della società moderna dopo l'instaurazione del mercato libero. In Hegel, infatti, è l'intersoggettività a prenderne il posto, mentre Rosmini concepisce l'inoggettivazione che permette un discorso universale sociale su tutto ciò che di primo acchito sono bisogni e interessi soggettivi. La differenza dei due concetti sta nel fatto che secondo Hegel, la conciliazione è l'ultimo scopo dello Stato[44]; Rosmini, diversamente da lui, riesce a concepire un discorso morale al livello della *società*, che non solo gli consentì nella *Filosofia della politica* di presentare un'analisi delle dinamiche di sviluppo delle società, ma anche di costituire un punto di riferimento per teoretici della politica e dell'economia come Minghetti o Lampertico[45]. Assicurato questo vincolo morale-sociale, certamente Rosmini vuole garantire anche alla società italiana le dimensioni emancipatrici e personalistiche della *commercial society* di Smith.

Per Hegel come conseguenza del suo concetto astratto-vuoto della persona, identificata con la libera volontà, essa realizza la sua dimensione morale attraverso il concretizzarsi nel lavoro: i bisogni in quanto naturali, non aprono ancora un discorso morale, ma appartengono alla cattiva infinità dell'astrattezza e, solo con il lavoro, l'uomo realizza la sua seconda natura sociale e libera[46]. Quindi si potrebbe riassumere che per «Smith un uomo si distingue da un animale perché scambia; per Hegel, perché lavora»[47], e per Rosmini la distinzione consiste nella sua dimensione morale. Dunque in modo differente da Smith, Hegel e Rosmini interpretano le conseguenze della società civile come forma moderna della libertà che, in quanto produce disuguaglianze economiche, viene considerata di per sé come limitata. Per la dimensione realizzativa che l'economia, tramite il lavoro, assume nei confronti del singolo, Hegel colloca le necessarie istituzioni conciliatrici della società nell'eticità che si regge solo nello Stato moderno, ed è solo in questo momento che avviene l'allontanamento dal suo punto di partenza liberale, fino al suo effettivo supera-

43 - F. Mercadante, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano 1974, p. 326.

44 - *Lineamenti*, pp. 195-196 (§ 258 annotazione).

45 - Cfr. M. Minghetti, *Il cittadino e lo Stato e altri scritti*, a cura di R Gherardi, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 191-194; F. Lampertico, *Studi sulla statistica teorica in generale e su Melchiorre Gioia in particolare*, Antonelli, Venezia 1870 (cfr. anche i suoi scritti su Rosmini ripubblicati nel volume *La figura di Antonio Rosmini*, a cura di F. De Santis [Collana del bicentenario, 9], Fondazione Capograssi-Centro Internazionale di Studi rosminiani, Roma-Stresa 2001, pp. 111-173).

46 - Cfr. R. Bodei, *Hegel e l'economia politica*, cit., p. 47.

47 - S. Veca, *Nodi*, cit., p. 22.

mento che però – nella logica hegeliana – conserva la libertà ad un livello superiore. Giustamente Priddat ha definito l'idea economica di Hegel «liberale, ma non-individualistica»[48]. Rosmini, proprio di fronte al medesimo problema, sceglie una strada diversa: similmente a Hegel, egli cerca di evitare un individualismo smithiano o lockeano, da un lato, ma anche un collettivismo di stampa rousseauiano o dei primi socialisti, dall'altro[49]. L'individualismo, che è anche per Rosmini di stampo cristiano[50], si supera soltanto moralmente, ma mentre la società del lavoro hegeliana finisce teleologicamente nello Stato, quella del legame morale-sociale richiede, in ultima analisi, accanto alla società civile la Chiesa o «società teocratica», che realizza l'integrazione dell'*utilità* quale principio della dinamica sociale, con quello della *giustizia* sottratta alle dinamiche economiche[51].

2.2 Persona, proprietà privata e riconoscimento dei poveri

La comprensione dell'economia in Hegel e Rosmini come dinamica sociale non può che iniziare dalla considerazione del rapporto tra persona e proprietà privata. Per Rosmini, la persona è il «diritto umano sussistente», cioè «l'essenza del diritto»[52]: nella sua costituzione pre-politica essa è la fonte del diritto, in modo tale che non ne è soltanto la base morale, ma costituisce *in sé* anche il *dovere giuridico* per gli altri di non lederla. Se Rosmini insiste sul «doppio carattere morale» del diritto, egli sottolinea che esso si riferisce non solo alla morale, ma è anche rispetto della libertà[53]. Anche Hegel, a ben vedere, identifica il diritto con la *libera volontà*[54], la quale però non si basa sulla costituzione morale "essenziale" della persona come in Rosmini. Ciò porta, da un lato, alla considerazione identica che la proprietà diventa l'estensione sociale della persona per cui il suo rispetto è richiesto per

48 - B. Priddat, *Hegel als Ökonom*, cit., p. 202; trad. nostra.

49 - Lo sottolinea già Cantillo nella sua interpretazione di Piovani quando annota che «[p]iù che di adesione a dottrine liberistiche si dovrebbe parlare quindi, di orientamenti affini a tesi liberistiche» (G. Cantillo, *Pietro Piovani interprete di Rosmini*, in P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., pp. 421-459, qui p. 441).

50 - Cfr. *FD* III, p. 136 (II, n. 496).

51 - «Carattere essenziale della società civile è di essere poliquota, ma non diseguale» (F. Mercadante, *Una dottrina italiana della società civile*, in Id. - V. Lattanzi [Edd.], *Elogio della filosofia* [Collana del bicentenario, II], Fondazione Capograssi-Centro Internazionale Rosminiani, Roma-Stresa 2000, pp. 545-552, qui p. 551).

52 - *FD* II, p. 25 (I, n. 49).

53 - Cfr. *ibi*, p. 26 (I, n. 52).

54 - «Questo, che un esserci in genere è *esserci* della *volontà libera*, è il *diritto*. – Esso è quindi in genere la libertà, come idea» (*Lineamenti*, p. 42 [§ 29]).

il suo essere persona e la sua libertà[55]; dall'altro, a specifiche differenze nella considerazione della proprietà privata come forma di realizzazione dell'intersoggettività sociale e, quindi, anche dell'economia.

Una società che realizza il riconoscimento della persona non con la morale, ma tramite la libertà, si organizza grazie al principio della proprietà privata, o meglio del *diritto di proprietà*[56]. Con quest'ultima differenziazione, Rosmini assicura che la società non venga ridotta all'insieme dei proprietari, che significa in Hegel alla società dei lavoratori. Così emerge anche la differenza del concetto di proprietà privata in entrambi: in Hegel la proprietà indica l'«esterna *sfera della sua libertà*»[57], in Rosmini essa include anche la dimensione morale per la quale costituisce la realizzazione della persona nella sua estensione esteriore-materiale quando «la cosa [diventa] parte del sentimento di me stesso, di guisa che il toccare la cosa è toccare me […]; onde scaturisce il dovere giuridico in tutti gli altri di non mettermi alcuno ostacolo nel pieno uso della cosa, meco in tal modo congiunta, per non arrecarmi dolore»[58]. Proprio nella sintesi tra aspetto ideale (giudizio di occupare la cosa), reale (presa di possesso) e morale della proprietà, essa costituisce la realizzazione sociale della persona nella sua dignità prima di qualificarsi come lavoratore e cittadino.

In questo modo – e qui di nuovo Rosmini ed Hegel s'incontrano – la società civile, attraverso le sue dinamiche economico-sociali, realizza quel *rispetto reciproco* che concettualmente *non è esplicitato* nella filosofia morale del Roveretano. Tale rispetto o riconoscimento reciproco si media socialmente tramite la proprietà privata e, quindi, dinamicamente attraverso l'economia. Nella *proprietà*, dunque, la persona è realmente rappresentata a livello politico-sociale, e questo per Rosmini non è un discorso materialista "di ricchezza", ma innanzitutto un'affermazione di diritto alla sussistenza. Per Hegel, al contrario, che sostituisce il diritto alla sussistenza con il diritto al lavoro[59], nello Stato moderno è rappresentato solo *chi lavora*. Il lavoro, per Hegel è fattore di integrazione sociale, per Rosmini lo è la proprietà, per cui anche il lavoro finalizzato al capitale altrui, per il Roveretano non deve es-

55 - Cfr. *ibi*, p. 51 (§ 41); *FD* II, p. 437 (I, n. 1631).

56 - Cfr. *FD* II, p. 240 (I, n. 926).

57 - *Lineamenti*, p. 51 (§ 41).

58 - *FD* II, p. 111 (I, n. 387).

59 - «Essa [la società civile] deve preoccuparsi di dare all'individuo la possibilità di guadagnare il suo tramite il lavoro. Se ci sono dei disoccupati, essi hanno un diritto di chiedere che venga messo a loro disposizione del lavoro» (G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, p. 192; trad. nostra).

sere tassato[60]. Proprio in questo modo – che in Rosmini si lascia spiegare molto più coerentemente a partire da von Haller che non da Genovesi – il Roveretano guadagna un modo *reale* di concepire le relazioni sociali e quindi di inserire l'economia in un contesto *civile*[61]. A partire dalla seconda fase del suo pensiero economico, Rosmini condivide con Hegel senz'altro la critica a von Haller, ossia che egli non conoscerebbe l'astratta universalità della legge la quale si trova ancorata nella costituzione[62]. Mancando in lui il livello costituzionale dell'affermazione della libertà personale, la società difende la persona solo patrimonialisticamente, ossia senza riflessione etica sulla disuguaglianza nel suo rapporto all'uguale dignità e libertà di tutti i cittadini. Oltre von Haller, è la costituzione della persona nella sua uguale libertà con tutte le altre il motivo che porta in Hegel alla «dimensione *riflessiva* dello Stato: al posto dei diritti consuetudinari tramandati che sono particolaristici, subentra l'idea di una legislazione universale che deve giustificarsi per motivi di ragione»[63]. In quanto Rosmini, però, ha costituito il riconoscimento reciproco interpersonale al livello morale – extrasociale – della *società civile*, egli può vederlo concretamente realizzarsi attraverso la stessa dinamica del libero mercato che fu evidenziata da Adam Smith. In Rosmini si può quindi riassuntivamente affermare che, a differenza di Hegel, è il meccanismo del mercato stesso a realizzare la *riflessività* moderna – cioè il riconoscimento dell'uguale dignità delle persone e la giustificazione delle disuguaglianze – nella misura che tale riflessività viene compresa, da un lato, come costituzione del *dovere giuridico* di tutti a rispettare la persona nella sua «esperienza giuridica», e, dall'altro, come compensazione morale delle disuguaglianze[64]. Laddove per Hegel, afferma Priddat, «la situazione del mercato situa i suoi membri [i partecipanti alle dinamiche del mercato] al di sotto del livello di libertà raggiungibile: essi agiscono senza autocoscienza (morale)»[65], in Rosmini è attraverso il mercato che essa si realizza.

---

60 - Cfr. M. Nicoletti, *La questione del lavoro negli scritti di Antonio Rosmini*, in F. Ghia - P. Marangon (Edd.), *Rosmini e l'economia*, cit., pp. 205-224, qui p. 212. Sta qui anche la differenza in cui Rosmini, casomai, intende il «nesso persona-proprietà sotto quelle [forme] tipicamente moderne del lavoro (del darforma che trasforma la natura, l'oggetto, umanizzandolo e personalizzandolo)», dal concetto hegeliano del lavoro all'interno del nesso persona-proprietà (G. Cantillo, *Pietro Piovani*, cit., p. 450).

61 - Cfr. *FD* II, p. 260 (I, n. 1016).

62 - Cfr. *Lineamenti*, p. 196 (§ 258 nota); *FD* IV, p. 298 (II, n. 1785).

63 - S. Ellmers, *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, transcript, Bielefeld 2015, p. 169; trad. nostra.

64 - «La società civile adunque lede i diritti dell'uomo in tutti que' modi ne' quali l'individuo lede quelli d'un altro individuo» (*FD* II, p. 448 [I, n. 1667]).

65 - B. Priddat, *Hegel als Ökonom*, cit., p. 39; trad. nostra.

Non a caso Rosmini sottolinea che oltre la dimensione dell'utilità, affermata da von Haller, si esprime, attraverso la proprietà, anche il vincolo morale della società ossia la «*benevolenza sociale*»[66]. La morale, però, è fondata nella dimensione pre- o extra-sociale della persona che viene rappresentata non nella società civile ma – e qui inizia a delinearsi il risultato della differenza del pensiero sociale di Rosmini da quello hegeliano – in quella teocratica: in tale rimando costitutivo ad una società non dipendente da quella civile, e costituita per una superiore realizzazione della morale (in riferimento a Dio o all'universalità dell'umanità[67]), sta la fondamentale differenza di Rosmini sia da Hegel che da von Haller o da Genovesi, e si esplicita la sua teoria differenziata della *società* nella triplice realtà di civile, teocratica e domestica. La rappresentanza dei poveri e dei nullatenenti, infatti, che in Hegel rimane un problema insoluto, perché le *virtù* della società moderna che qualificano l'irriducibile dignità della persona sono il lavoro e l'ubbidienza nei confronti delle leggi dello Stato[68], per Rosmini avviene tramite la realtà della Chiesa, che non rappresenta semplicemente i fedeli, ma tutti i poveri della società[69]. In questo modo, il Roveretano evita la «valutazione collettiva» dei poveri, elemento essenziale della teoria socialista, cercando di elevarli nella loro dignità[70]. E qui si completa, infatti, lo sguardo rosminiano sull'Inghilterra: «Non parmi che debbasi giudicare l'Inghilterra né dai suoi pochi scrittori, né dai suoi pochi opulenti […]: la misera plebe reclama anch'ella uno sguardo»[71]. Ma tanto meno Rosmini accetterebbe di tornare alla povertà del mondo pre-moderno[72]: questo non è il suo discorso, bensì il modo filosofico di interpretare la disuguaglianza moderna, oltre i paradigmi di

---

66 - *FP*, p. 131.

67 - Cfr. FD III, p. 180-182 (II, n. 668-671).

68 - Cfr. P. Henrici, *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2009, p. 38.

69 - Nell'art. 57 della *Costituzione secondo la giustizia sociale* infatti Rosmini concepisce un voto che si basa anche sulla beneficenza, in quanto anch'essa costituisce parte della ricchezza: infatti, i «beni appartenenti agli Istituti di beneficenza […] appartengono a quelli che sono chiamati a ricevere il beneficio». Da ciò segue che i poveri cioè quelli che «nulla pagano allo Stato d'imposta diretta […] debbono essere matricolati in ogni comune o per dir meglio entro quel territorio a cui la beneficenza s'estende, e debbono essere invitati a dare il voto elettorale corrispondente. Così anche i proletari partecipano al voto elettorale a ciò abilitandoli la carità cristiana, che non ha voluto che fossero del tutto poveri» (A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in Id., *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Sodalitas, Stresa 2010^2, pp. 37-245, qui p. 208; cfr. *FD* II, pp. 246-248 [I, n. 958]).

70 - P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., p. 103.

71 - A. Rosmini, *Lettera a Manzoni del 6 febbraio 1827*, in Id., *Carteggio Alessandro Manzoni – Antonio Rosmini*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2003, pp. 5-8, qui p. 8.

72 - Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., p. 109.

Smith e Rousseau. A questo punto, tramite Vico – e non tanto Genovesi o Filangieri – la sua *teodicea sociale* è di carattere agostiniano e, appunto, non leibniziano[73]. Non si tratta di giustificare delle povertà tramite un bilancio con le ricchezze, bensì della considerazione della forza sociale (e quindi anche economica) del peccato. Ciò non rende la povertà una semplice "espressione" del peccato, ma inserisce il peccato tra le cause storiche per cui l'economia libera moderna produce povertà. Insieme alla società civile, l'economia rimanda oltre se stessa e – secondo la critica rosminiana al *perfettismo* – deve essere collocata all'interno di una considerazione social-etica della società, la quale – come è stata intenzione dimostrativa di questo saggio – in Rosmini non è solo "morale", ma innanzitutto liberal-personalistica.

3 Conclusione

Hegel e Rosmini pensano la *società civile* nelle sue dinamiche post-rivoluzionarie e di fronte alle sfide sociali che la teoria del libero mercato di Adam Smith non riesce da sola ad affrontare. Ciò è motivo per entrambi di teorizzare la dimensione morale del mercato nella *costituzione economica* come parte integrata nel diritto costituzionale moderno. Si prevede (per motivi di spazio ciò non poteva più essere argomentato in questo saggio) il pieno riconoscimento della *concorrenza* come principio di libertà sociale, ma è necessario anche un ragionamento istituzionale per la garanzia della collaborazione e coesione sociale. Quest'ultimo si delinea in Hegel tramite polizia, corporazione e Stato, mentre in Rosmini si espande tra proprietà privata, riconoscimento dei diritti (Tribunale politico) e l'ordine sussidiario della società civile nei confronti di quella teocratica e domestica.

MARKUS KRIENKE
Professore Ordinario di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano
krienke@rosmini.ch

73 - Cfr. *ibi*, p. 118.

L'estetica relazionale e trinitaria di Antonio Rosmini

di Fernando Bellelli

The article determines the coordinates of Rosmini's relational and Trinitarian aesthetics. Having described the terms of the issue and setting the reference to the Rosminian opus *and criticism, the coefficients of the interaction between Rosmini's reflection on the person as the "relationship and subsisting right", the Trinity and the current state of research are provided, including the criterion of comparison on the last Schelling. What is being argued is an approach to the theme concerning moral imagination, the principle and the orders of cognition,* affection *and human dignity.*

Keywords: Aesthetics - Affection - Cognition - Dignity - Relation - Revelation

Introduzione

Lo stato attuale della ricerca filosofica e teologica si attesta sull'estetica in quanto ambito del filosofare e del teologare potenzialmente al crocevia di un profondo ripensamento di molteplici aspetti disciplinari, sia delle scienze filosofico-umanistiche sia di quelle teologiche. Data la complessità e la molteplicità di tali percorsi è necessario preliminarmente in questa introduzione offrire le coordinate dell'approccio di ricerca in base alle quali viene effettuata la restituzione di un'indagine su Rosmini[1], dalla quale si ricavano gli estremi di quella che nel suo pensiero può essere a tutti gli effetti definita "un'estetica relazionale e trinitaria". In primo luogo, pertanto, si riconoscono nella riflessione teologico-sistematica di P. Coda[2] e quella teologico-fondamentale di P. Sequeri[3] due tra le punte più avanzate, a livello non solo italiano ma anche internazionale, dell'elaborazione di un'ampia, complessa e articolata proposta, che implica anche originali e complementari estetiche relazionali; così come in termini filosofici si riscontra *sui generis* e a vario titolo in V. La Via[4], L. Pareyson[5] e S. Givone[6] e, più in generale, nella linea di pensiero che più marcatamente è orbitante intorno a quest'ultimo filosofo piemontese – tra cui e come pure, a suo modo, anche a partire da I. Mancini – una tra le più significative elaborazioni (in merito alla quale si verifica un ampio dibattito) che fa anche del tema teologico e filosofico dell'estetico uno dei suoi termini principali di analisi e proposta[7]. In secondo luogo si restituiscono in sintesi i risultati di approfondimenti sui percorsi inesplorati dell'estetica rosminiana, ricavabili dall'individuazione dei criteri teologico-metafisici implicati nell'approccio filosofico-giuridico

---

1 - Si segnala tra i riferimenti principali per le ricerche rosminiane la rivista, diretta da S. F. Tadini, «The Rosmini Society. Rosminianesimo filosofico *International journal*», (2020) Voll. 1-2. Dello stesso autore cfr. S.F. Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

2 - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011; Id., *Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in F. Bellelli-E. Pili (Edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 35-58.

3 - Cfr. P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; D. Cornati-E. Prato (Edd.), *Fratello Dio. Invenzioni a più voci. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno*, Glossa, Milano 2020.

4 - Cfr. V. La Via*, Coscienza e libertà. Rosmini e l'assoluto realismo. Saggi rosminiani e altri scritti - Volume I*, Mimesis, Milano 2020.

5 - Cfr. L. Pareyson, *Problemi dell'estetica. I Teoria*, Mursia, Milano 2009 e Id., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988.

6 - Cfr. S. Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000.

7 - Su questo argomento segnalo il molto interessante dibattito sul tema della teologia filosofica nella rivista «Teologia», dal tema *Ri-dire Dio. Modelli di teologia filosofica* nel n. 2 «2020» e *Ri-dire Dio. Modelli di teologia filosofica. Per proseguire il dibattito della Rivista*, nel n. 3 «2020».

e politico-pedagogico al tema della persona in quanto diritto sussistente[8], fondativa dell'immaginazione genetico-metaforico-simbolica della dignità umana[9]. Nel terzo paragrafo si illustra l'individuazione del dispositivo della correlazione tra l'estetica antropologica e l'estetica trinitaria di Rosmini[10], indicandolo nel rapporto tra l'immaginazione (umana e divina)[11] e l'ordine delle cognizioni (sia naturali sia soprannaturali)[12]. Ciò che emerge è che l'ontologico-triadico della libertà (ideale-reale-morale) è costitutivo e fondativo della relazione inter-soggettiva e agapica[13]. Il dispositivo dell'analogia cristologica, poi, vertente sulla *maior dissimilitudo* dell'*universale concretum* che è Gesù di Nazareth, implica, a sua volta, la fondatività dell'assoluto realismo[14] costruttivista anche per la fenomenologia di Gesù (proposta dalla «Scuola di Milano»): è questa l'ipotesi teoretico-speculativa che si determina nel quarto paragrafo. Nell'ultimo paragrafo, infine, si svolge un inquadramento del possibile approfondimento sull'estetica trinitaria di Rosmini ricavabile dal percorso individuato e da sviluppare in altre sedi.

8 - Su questo mi permetto di rimandare al mio F. Bellelli, *Percorsi storici della pedagogia giuridica. Vico, Rosmini e la* dignitas hominis, Aracne, Roma 2020.

9 - *Ibid.*, p. 31: «Il dispositivo rosminiano, nel quale è possibile riscontrare l'integrazione tra la teoria della dotazione e la teoria della prestazione, (pure) isomorfico/analogo a quello vichiano, consiste nel rapporto genetico-metaforico–simbolico tra gli *ordini di riflessione della coscienza* e gli *ordini di riflessione dei diritti umani*».

10 - Mi permetto sul tema di rimandare al mio F. Bellelli, *Connessioni tra la teologia trinitaria e l'antropologia in Rosmini*, in «Rosmini Studies» 6 (2019), pp. 269-281.

11 - Cfr. F. Bellelli, *Rosmini e l'immaginazione divina, l'antropologia religiosa della coscienza e la fenomenologia di Gesù. Dal corpo di Cristo al corpo della Parola di Dio: contributo teologico per l'analita dell'*affective turn *dell'epistemologia contemporanea delle scienze, specificatamente umanistiche*, in F. Bellelli (Ed.), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, pp. 16-63, Mimesis, Milano 2017. Sull'immaginazione in teologia cfr. Steeves N., *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Édition du Cerf, Paris 2016, tr. it. *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale,* traduzione italiana a cura di G. Romagnoli, Queriniana, Brescia 2018.

12 - Cfr. F. Bellelli, *L'importanza degli ordini di intellezione e degli ordini di riflessione nella pedagogia rosminiana: analisi storico-culturale di un vuoto della letteratura critica*, in «Rivista di Storia dell'Educazione», 1(2020), pp. 83-97.

13 - Cfr. D. Cornati, *«Ma più grande è l'amore». Verità e giustizia di* agápe, Queriniana, Brescia 2019.

14 - Cfr. A. Brancaforte, *La portata metapolitica dell'assoluto realismo. Vincenzo La Via essenzializza Rosmini. Discussioni rosminiane e altri scritti. Volume I*, Mimesis, Milano 2020.

1. L'estetica relazionale-trinitaria di Rosmini: approcci testuali e interpretativi inesplorati

In virtù di cosa sono istruiti pertinentemente gli inesplorati percorsi rosminiani di una vera e propria estetica relazionale-trinitaria? Numerose e qualificate sono le ricerche sulla callologia e sull'estetica rosminiana che si sono succedute con esiti incrementati fino ad oggi[15]. Un'area di cui queste ricerche non si sono specificatamente occupate è quella dell'approccio a verificare la struttura rosminiana della connessione tra l'estetica filosofica come specifico settore filosofico e la sua filosofia-teologia politico-giuridica. La filosofia (della politica) e teologia del diritto rosminiane, infatti, non si reggono, anch'esse, sulla concezione suareziana che tomisticamente legittima il *duplex ordo* per distinguere l'amministrazione dell'istituzione ecclesiastica del diritto divino dall'amministrazione del diritto umano, nelle sue istituzioni civili e penali[16]. L'antropologia filosofica e teologica di Rosmini, sebbene non in modo particolarmente evidente, è in realtà fortemente connessa con il pensiero di Vico[17]. Proprio in virtù dell'interazione tra la "società civile" (isomorfica[18] alla vichiana "storia ideale eterna"), la "società domestica-parentale-coniugale" (isomorfica alla vichiana "storia profana")[19] e la società teocratica-divino-umana (isomorfica alla vichiana "storia sacra"), per Rosmini (come per Vico) esiste un'unica origine del diritto, che è nel contempo filosofica (immaginazione e linguaggio), teologica, e positiva. La dimensione filosofico-pedagogica dell'interazione delle tre

15 - Tra tutte si segnalano le principali: F. De Faveri, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993; A. Annese, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, Aracne, Roma 2014; F. Bergonzoni, *L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020. La critica riconosce in Rosmini un modo classico (e rispondente ai canoni dell'epoca) di affrontare il tema e il settore filosofico dell'estetica. In questa sede evidenzio la possibilità di un altro approccio epistemologico trans-disciplinare al tema in oggetto.

16 - La questione teorica della legittimità della teologia del diritto è molto ampia e dibattuta. Cfr. P. Gherri, *Teologia del diritto: il nome di una crisi?*, in «Ius Canonicum» XLIII, n. 85, 2003, pp. 249-299.

17 - Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

18 - Il concetto di isomorfismo è interdisciplinare, perché costituisce uno dei coefficienti principali dell'epistemologia genetico-metaforico-simbolica dell'immaginazione: la *forma*, infatti, in cui *similitudo* e *dissimilitudo* sono *identiche*, e tuttavia *distinte*, è l'immagine-immaginazione che non ha forma (né *analogia entis* senza *analogia fidei*, come è riscontrabile nell'analogia cristologica), perché o è – nella sua *verità* – l'immaginazione divina, o umano-divina o umana, oppure *fa* – in ordine di subordinazione, nelle seguenti specificazioni – l'immaginazione sia come *generazione (del Verbo)*, sia come *creazione (del mondo)*, sia come *tecnica (umana)*. Per la contestualizzazione del dibattito filosofico sull'isomorfismo si veda anche Aa.Vv., *Isomorfismi. Forme del pensiero, forme della realtà*, in «Philosophy Kitchen» anno 4, marzo 2017.

19 - Sul tema cfr. F. Bellelli (Ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2017, nel quale si approfondiscono gli stessi argomenti di questo contributo.

società[20], si evince proprio nel rapporto rosminiano tra il diritto e il linguaggio: per Rosmini, infatti, il diritto in quanto tale non adempie principalmente alle funzioni della pedagogia e, tuttavia, non ci può essere incivilimento anche pedagogico come presupposto del diritto senza il linguaggio, che è, nello stesso tempo, causa-origine-generazione ed effetto-meta-fine del sapere filosofico-teologico. Il linguaggio è causa-origine-generazione del sapere filosofico-teologico in quanto istituisce la comunicazione come interpretazione condivisa dell'esperienza, mentre è effetto-meta-fine del sapere filosofico-teologico in quanto si sviluppa in tutte le sue forme – compresa la nascita di tutti i saperi, che altro non sono se non linguaggi – alla luce della retorica come comunicazione inter-soggettiva, che è sì scienza logica, così come anche vera e propria arte mitopoietica – cioè empirico-sperimentale-positiva – e per questo in se stessa educante ed educativa. In questa duplice funzione e rapporto tra linguaggio e sapere filosofico-teologico (biunivocamente causa-origine-generazione e effetto-meta-fine l'uno dell'altra) è centrale la dimensione estetica di entrambi: la dimensione estetica (della filosofia) del linguaggio e del sapere filosofico-teologico si coglie compiutamente nella (*pro-)affezione* come elemento imprescindibile per la nascita del linguaggio e per lo sviluppo cognitivo (è dispositivo pure isomorfico-analogico a quello che, con Rosmini, chiamo "sintesismo nel sintesismo"[21] e a quello che Sequeri chiama metafisica della *pro-affezione*)[22]. L'*affectio (/conatus)*, come elemento strutturante l'estetica filosofica, oltre che l'estetica giuridica, sono alla base dell'*affective turn* dopo il *linguistic turn* di cui i saperi necessitano oggi. Occorre rileggere l'estetica teologica, l'estetica filosofica e l'estetica giuridica di Rosmini nello stato attuale della ricerca[23], alla luce delle implicazioni ed applicazioni dell'epistemologia dell'immaginazione nelle relative discipline, a cominciare proprio dalla dimensione estetica non solo della filosofia teoretica e della filosofia del diritto, ma anche degli altri saperi, quali la teologia, la pedagogia e la storia.

---

20 - Cfr. M. Dossi, F. Ghia (Edd.), *Diritto e diritti nelle «tre società» di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014.

21 - Cfr. 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. Gli ordini successivi delle affezioni, delle intellezioni, delle volizioni, delle cognizioni e delle riflessioni danno riscontro della co-implicazione tra natura e grazia proprio nell'interazione degli ordini delle cognizioni naturali con quelli delle cognizioni soprannaturali (e viceversa).

22 - P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, cit.

23 - S. Knauss-D. Zordan (Edd.), *La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale*, EDB, Bologna 2011; P. Heritier, *Estetica giuridica*, 2 voll., *Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, vol. 1, Giappichelli Editore, Torino 2012; *A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, vol. 2, Giappichelli Editore, Torino 2012; G. Canu, *Pensare la fede nell'orizzonte della salvezza. Una teologia fondamentale ispirata ad Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2020.

2. Antropologia filosofica e teologica: ordini delle cognizioni e immaginazione

Il contributo vichiano-rosminiano all'epistemologia dell'immaginazione, in particolare, anticipa non solo in senso cronologico la ripresa del tema così come viene svolta dal *linguistic turn* di matrice angloamericana della filosofia analitica e dalla filosofia del linguaggio, che è riconducibile alla fenomenologia continentale e che ha nel pensiero di Heidegger uno dei suoi principali iniziatori e propugnatori[24]. Senza linguaggio, infatti, non c'è consapevolezza della razionalità e della sua spiritualità, così come senza i "poeti teologi" – tra i quali possiamo annoverare Manzoni[25] –, che esprimono la dimensione religiosa dell'interpretazione della realtà, non c'è incivilimento, il quale è a sua volta generativo della dinamica del diritto, istitutivo della regolazione dei rapporti sociali. La triplice – e, rosminianamente, triadica – concezione della storia in Vico – in isomorfismo con le tre società di Rosmini – crea uno spazio cosmopolitico, anticipatore della attuale idea di globalizzazione, tale per cui è possibile cogliere l'anticipazione della de-mitizzazione del religioso, e quindi del dibattito sulla secolarizzazione e sulla città secolare[26]. Nella "storia ideale eterna" di Vico – isomorfica a quella che Rosmini denomina "società civile" – è ravvisabile un duplice termine di confronto, sia con la vichiana "storia profana" – isomorfica a quella che Rosmini denomina "società domestica-coniugale-parentale" –, sia con la "storia sacra" – isomorfica a quella che Rosmini denomina "società teocratica-divino-umana". La "storia ideale eterna"-"società civile" consente di demitizzare la "storia profana"-"società domestica-coniugale-parentale" paradossalmente proprio nel momento in cui ribadisce l'imprescindibile dimensione religiosa dell'esperienza antropologica, così come la "storia ideale eterna"-"società civile" consente di non assolutizzare la "storia sacra"- "società teocratica-divino-umana" nell'immanenza del temporale, proprio perché la coglie nella sua ineliminabile indole escatologica, il compimento della quale è al di fuori della stessa

24 - Sulla possibilità (o meno) di un'interazione sul tema del linguaggio tra filosofia analitica e continentale cfr.: E. Berti, *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in G. Movia (Ed.), *Metafisica e antimetafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 75-91; P. Manganaro, *Fenomenologia e filosofia analitica. Senso, significato, linguaggio*, in «Idee» vol. 62/2006, pp. 239-260; Marchetti L., *L'anticipazione cognitiva delle emozioni. Reazioni primitive e grammatica nella riflessione di Ludwig Wittgenstein*, Studi di Estetica, anno XLV, IV serie, 1/2017, pp. 111-130.

25 - Cfr. B.G. Muscherà, *Manzoni filosofo. L'invenzione della parola. In dialogo con Antonio Rosmini*, Jaca Book, Milano 2019; A. Rosmini, *Sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana*, in Id., *Scritti Letterari*, a cura di L. M. Gadaleta e U. Muratore, vol. 58 ENC, Città Nuova, Roma 2020.

26 - Cfr. M. Salvioli, *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

"storia sacra temporale"[27]. In questo senso, ancora, questa prospettiva può costituire un antidoto ad un ecclesiocentrismo deteriore, dal quale non sembra essere stata esente la Controriforma come totalitarismo[28].

Rosmini tratta dell'immaginazione divina in tutte le sue opere teologiche, in particolare l'*Introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*[29] e la *Teosofia*[30], convergendo sulla tesi fondamentale che il Verbo di Dio è il linguaggio per antonomasia della comunicazione di Dio in se stesso e tra Dio e l'uomo, così come tratta dell'immaginazione umana nelle sue opere pedagogiche, in particolare *Del principio supremo della Metodica*[31] e nelle opere sulla teoria della letteratura e della poesia, anche in particolare nella corrispondenza intrattenuta su questi argomenti con Alessandro Manzoni e Nicolò Tommaseo. È nelle opere antropologiche, in particolare *l'Antropologia soprannaturale*[32] e in quelle giuridico-politiche[33] che Rosmini pone in correlazione l'immaginazione divina e l'immaginazione umana. Come ho avuto modo di approfondire[34], la proposta interpretativa di tali aspetti del pensiero rosminiano, messa a confronto con le tesi vichiane sull'origine e la funzione del linguaggio, ha consentito di ricavare dai risultati raggiunti sulla comparazione tra Vico e Rosmini, in ulteriori passaggi adeguatamente ponderati e argomentati, la possibilità di un dialogo tra l'analitica anglo-americana e la filosofia del linguaggio continentale, tale per cui a queste ultime aree geografiche del sapere si possano prospettare sviluppi ulteriori, alla luce della ricezione degli incrementi offerti su tali temi dall'epistemologia dell'immaginazione (e, quindi, dalla relativa teoria sull'origine del linguaggio) delineata a partire da (Vico e) Rosmini. Tutto ciò è possibile non senza la visione olistica che colloca la teoria dell'origine del lin-

---

27 - Su questi argomenti cfr. anche A. Staglianò, *L'abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia di Gioacchino da Fiore*, LEV, Città del Vaticano 2013.

28 - Cfr. F. De Giorgi, *La Controriforma come totalitarismo. Nota su Croce storico*, Morcelliana, Brescia 2013. Dello stesso autore, in particolare in chiave educativa e storico-culturale cfr. Id., *La scuola italiana di spiritualità. Da Rosmini a Montini*, Morcelliana, Brescia 2020.

29 - A. Rosmini, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, a cura di S.F. Tadini, vol. 41 ENC, Città Nuova, Roma 2009.

30 - A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, 6 voll., 12-13-14-15-16-17 ENC, Città Nuova, Roma 1998-2002.

31 - A. Rosmini, *Del principio supremo della Metodica*, a cura di F. Bellelli, vol. 32 ENC, Città Nuova, Roma 2019.

32 - A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, 2 voll., 39-40 ENC, Città Nuova, Roma 1983.

33 - A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, 4 voll., 27-27/A-28-28/A ENC, Città Nuova, Roma 2013-2015; Id., *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio, vol. 33 ENC, Città Nuova, Roma 1997.

34 - Mi riferisco nello specifico anche ad opere in corso di pubblicazione.

guaggio in Rosmini e nelle scienze contemporanee all'interno del quadro complessivo di altri nuclei tematici fondamentali, quali quello della estetica teologico-giuridico-pedagogica e della storia filosofico-culturale dell'educazione. È la prospettiva teologico-spirituale[35] e pedagogica, in particolare, quella da cui tutti gli aspetti indicati possono originalmente essere analizzati e considerati, in modo tale che ne emergono caratteristiche e correlazioni inedite[36].

La composizione della semantica rosminiana relativa al concetto di ordine con quella relativa al concetto di cognizione consente di comprendere e definire gli ordini di cognizione fondamentalmente come ordini naturali delle cognizioni e ordini soprannaturali delle cognizioni. Se l'impossibilità dell'etica naturale di autofondarsi determina l'acquisizione da parte della ragione umana del limite sull'idea razionale di Dio, che può essere configurata dalla ragione esclusivamente sotto forma di *idea negativa*, allora l'interazione tra tale cognizione naturale dell'idea negativa di Dio con la cognizione soprannaturale dell'idea di Dio, comunicata tramite l'eccedente e indisponibile libera e graziosa rivelazione della pienezza della forma morale dell'essere, in quanto fondamento sia dell'etica naturale sia dell'etica soprannaturale, è il fulcro e il cuore di ciò che Rosmini intende per estetica della formazione. La rivelazione cristologico-trinitaria comunica ai limiti della ragione umana la conoscenza antropologicamente integrale della *ragione reale suprema* conferendo quello che Rosmini chiama «un unico criterio materiato per tutte le realità»[37]; oltre a ciò, la rivelazione cristologico-trinitaria consente di conoscere *positivamente*, mediante la coniugazione tra sentimento fondamentale naturale e sentimento fondamentale soprannaturale, tutta e totalmente la suprema ragione morale, e dunque non più, limitatamente all'ordine della creazione, soltanto *virtualmente* e parzialmente *positivamente* la forma morale. L'interazione tra la *cognizione* naturale e la *cognizione* soprannaturale è molto significativa per comprendere l'estetica-etica[38] della formazione di Rosmini, vertente sulla sua antropologia religiosa della libertà di coscienza.

---

35 - Cfr. F. Bellelli (Ed.), *Rosminianesimo teologico. Pedagogia del sapere di Dio. Una prospettiva storico-culturale*, Mimesis, Milano 2019.

36 - Sul versante storico-antropologico-culturale cfr. C. Wulf, *Homo imaginationis. Le radici estetiche dell'antropologia storico-culturale*, a cura di F. Desideri e M. Portera, Mimesis, Milano 2018 e M. Gennari, *L'educazione estetica*, RCS Libri, Milano 2007.

37 - A. Rosmini, *Logica*, a cura di V. Sala, vol. 8 ENC, Città Nuova, Roma 1984, n. 1165.

38 - Per un inquadramento del tema dell'etica cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

3. La libertà dell'umano comune che è dignità umana e relazione triadica del principio di cognizione

Rosmini apporta un correttivo a due dei punti di criticità dell'*opus* vichiano, rilevabili alla luce dell'attuale contesto di riflessione sulla teologia, filosofia e pedagogia della dignità umana, per una sua teoria integrata nella quale si tenga debitamente conto della teoria della dotazione e della teoria della prestazione, nei termini di quel nuovo umanesimo ricavabile dall'interpretazione storico-culturale dell'alveo di ricerca che riconnette la questione dell'*affective turn*, come esigenza scientifica contemporanea, con la rilettura della modernità, alla luce della connessione tra il Rinascimento perduto e il Barocco interrotto[39]. Si tratta: a) dell'implicita presupposizione dell'origine esclusivamente divina del linguaggio e b) del mancato sviluppo di una vera e propria filosofia del diritto (e dell'elaborazione di una struttura anche positiva della sua attuazione giurisprudenziale-amministrativa). È precisamente su questi due punti che il pensiero di Rosmini può costituire una sostanziale continuità, come pure una sorta di originale completamento e superamento, in una sorta di ideale "passaggio di testimone", i termini di effettività ed elaborazione del quale sono da dipanare e da svolgere.

Nel pensiero di Rosmini è articolata la possibilità di una duplice e non contrapposta origine del linguaggio: umana e divina. L'argomento della duplice e non contrapposta origine umana e divina del linguaggio, in Rosmini, è a sua volta un argomento che la storia della critica rosminiana ha affrontato solo in funzione di ricerche in ambiti disciplinari di non diretta pertinenza alla trattazione del Roveretano sull'argomento, ambiti disciplinari distinti *in primis* nel *corpus* rosminiano e tra loro non correlati da queste stesse ricerche successive alle opere del Roveretano. Sono quindi valide le ragioni per approfondire questi aspetti del pensiero di Rosmini, nell'ottica multi-disciplinare sia interna alla elaborazione rosminiana, sia esigita dallo stato attuale della ricerca.

Il principio di cognizione[40] è relazionale in senso trinitario laddove è interno alla teologia del Verbo e triadico laddove è interno all'antropologia della libertà di coscienza della persona umana: l'essere antropologicamente in atto del principio di

39 - P. Sequeri, *Una svolta* affettiva *per la metafisica*?, in: P. Sequeri, S. Ubbiali (Edd.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, pp. 86-116; C. S. Celenza, *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma 2014.

40 - Il principio di cognizione è un fatto necessario espresso così: «"L'oggetto del pensiero è l'essere". Tale è il principio di tutti i principî, la legge della natura intelligente, l'essenza della intelligenza», A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, 3 voll., vol. 3-4-5 ENC, Città Nuova, Roma 2003-2004, n. 567.

cognizione è l'atto della libertà della persona umana, ed in questo consiste la sussistenza dell'essere della sua dignità.

4. Rosmini e l'interpretazione dell'ultimo Schelling: ipotesi teoretico-speculative

La pertinenza della comparazione tra Rosmini e l'ultimo Shelling[41] sul tema della *maior dissimilitudo* tra l'ordine naturale-intuizione intellettuale e l'ordine soprannaturale-rivelazione interiore/esteriore – nell'ottica del superamento della declinazione estrinsecistico-razionalistica del *duplex ordo* – è stata posta efficacemente da G. Lorizio:

> «Dove ci conduce l'inedita e del tutto improbabile alleanza tra Rosmini e Schelling a proposito dell'intuizione intellettuale? Quale guadagno teoretico potrebbe ricavarne la teologia ed in particolare la teologia fondamentale contemporanea, che ha compiuto un lungo viaggio scavalcando a piè pari il pensiero rosminiano ma ritrovandone tematiche e contenuti, senza alcun riferimento all'autore? […] La dottrina della rivelazione, con la relativa distinzione e il necessario legame, fra la sua dimensione interiore ed esteriore. Qui è dato mostrare il paradosso caratterizzante il rapporto tra la dimensione cosmico-antropologica e la dimensione storico-escatologica della rivelazione che trova nella dottrina gnoseologica dell'intuizione intellettuale, rosminianamente intesa, dove già e semplicemente a livello filosofico è dato rilevare come ci si trovi di fronte ad una conoscenza immediata e mediata nello stesso tempo»[42].

Il suo svolgimento ha uno spessore teoretico da recepire nel pensiero di P. Sequeri:

> «La scoperta del fatto che anche la filosofia della coscienza moderna, come del resto quella della metafisica antica, deve di nuovo imparare a ritirarsi da se stessa a fronte dell'evento del sublime, appare esplicitamente in Shelling. È merito del pensatore italiano Luigi Pareyson avere insistito su questa scoperta, invece di riconvertirla precipitosamente in una nuova via per la ragione metafisica e teologica. Non è solo un *tópos* romantico, per quanto filosoficamente elaborato all'interno della razionalità moderna (come appare in Schelling, Schleiermacher,

---

41 - Sul pensiero filosofico-giuridico di Schelling cfr. P. Savarese, *Schelling filosofo del diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 1996.

42 - G. Lorizio, *La Rivelazione tra teologia e filosofia: Rosmini e Schelling. "Pensiero rivelativo" e "intuizione intellettuale"*, in M. Krienke (Ed.), *Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 504-505; cfr. V. Limone, *Inizio e Trinità.* Il neoplatonismo giovanneo *nell'ultimo Schelling*, ETS, Pisa 2013.

ma anche in Jaspers e Otto, per esempio). Esso appare saldamente insediato anche nel contemporaneo decisamente anti-romantico (come in Wittgenstein e Lacan, per esempio)»[43].

Alla luce dei riferimenti di Lorizio e di Sequeri acquisiscono una nuova ermeneutica le parole dello stesso Rosmini:

> «E per vero tra lo spontaneo consentire della non anco libera volontà, di cui si parla nel Trattato della Coscienza e il libero consenso, di cui si parla nella Risposta ad Eusebio, vi ha un immenso divario. La libertà è una facoltà superiore alla volontà, poiché è "la potenza di eleggere tra le volizioni". Qualora adunque la volontà da sé sola opera senza la direzione superiore, che consiste nella libertà che elegge, ella si lascia andare spontaneamente dietro alle sensazioni, e si dice che a queste consente, secondo l'etimologia della parola, che viene a dire sente con esse, si adatta ad esse. Ma il consenso della libertà è tutt'altro; questa facoltà non consente immediatamente alle sensazioni, ma consente all'una delle due volizioni buone o cattive, fra cui elegge, e questo è appunto il consenso sempre personale, di cui parla S. Tommaso, e di cui noi, attenendoci alla sua guida, parlammo nella Risposta al finto Eusebio»[44].

La libertà, in quanto potenza[45] che elegge le volizioni, è quella realtà antropologica propria dell'esercizio in atto della coscienza tramite la quale le volizioni, frutto del sintesismo nel sintesismo di affezione e intellezione, diventano cognizioni e riflessioni in ordini successivi. È evidente la struttura relazionale e intersoggettiva della coscienza in Rosmini, triadica e trinitaria nella dignità dell'umano comune della persona umana e delle Persone divine: l'essere sussistente delle persone umane e delle Persone divine è sia relazionale sia "onto-giuridico". È questa l'angolazione che emerge nella sintetica elaborazione del percorso offerto in questo contributo: l'estetica di Rosmini è relazionale e trinitaria in quanto il divino e l'umano hanno nel diritto sussistente[46] un elemento centrale per il manifestarsi delle

---

43 - P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, p. 235. A proposito del riferimento di Sequeri a Otto cfr. P. Sequeri, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993, mentre a proposito di quello a Lacan cfr. S. Petrosino, *L'idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, Mimesis, Milano 2015. Su Pareyson e Schelling cfr. L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. III Goethe e Schelling*, Mursia, Milano 2003.

44 - A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, vol. 43 ENC, Città Nuova, Roma 1992, n. 242.

45 - «Si dee sapere dunque, che ogni potenza è un atto primo, il qual atto poi, date le condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni», A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 1008.

46 - «Dunque la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto», A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, vol. 27/A, Città Nuova, Roma 2014, n. 52.

relazioni sussistenti che sono Dio Trinità e l'essere relazionale ad esse relativo dell'uomo e della donna.

5. «Relatio-ius subsistens» e Trinità

È nell'ottica esposta nei paragrafi precedenti che ritengo possibile riprendere le seguenti riflessioni di P. Coda sulla relazione sussistente, mettendole in connessione con la prospettiva sulla persona come diritto sussistente che ho a mia volta prospettato:

> «Così, definendosi la persona, argomenta Rosmini – come precisato nell'*Antropologia soprannaturale* – "un individuo sostanziale in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile", ne consegue che "la persona è una *relazione sussistente*". Ora ogni qual volta la mente non può pensare che un'entità sussista in se stessa, senza ch'ella ricorra ad un'altra, e la pensi per via di confronto a questa, allora l'entità sussistente dee avere una *connessione essenziale* con quell'altra, e per questa connessione dee essere quello che è o come tale dee sussistere. Queste *relazioni* dunque non sono astratti, ma sono vere connessioni costitutive di ciò che sussiste nella sua essenza propria e nella sua sussistenza. Se ciò è la relazione, potendosi e dovendosi essa riguardare, secondo la mutua immanenza delle tre forme dell'essere trinitariamente concepite, come sussistenza che è relazione (in reciprocità) e come relazione (così data nel terzo) che per sé sussiste, allora davvero: la *Teosofia* di Rosmini ha qualcosa di decisivo da offrire al progetto di un'ontologia trinitaria»[47].

---

47 - P. Coda, *Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in F. Bellelli-E. Pili (Edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., p. 58. Utili ad inquadrare i termini dell'argomento sono ancora le riflessioni di P. Coda, *Il* lógos *dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in P.D. Bubbio-P. Coda (Edd.) *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007: «La relazione va senz'altro definita in forma diversa, a seconda che la si veda muovere da Dio in riferimento alla persona o da questa in riferimento a Dio. Eppure, in quanto è reale e vera perché posta (da Dio) e accolta (dall'uomo), la relazione non può che darsi nella stessa forma: la libertà. Si accede così, dal cuore dell'ontologia dell'esistenza cui il *lógos* è chiamato a dar parola e intelligenza, al compito di un'ontologia della libertà istitutrice e rivelatrice di una radicale ontologia della relazione. […] Di qui, in reciprocità asimmetrica, il *lógos* ch'è chiamato a dire la relazione a partire dalla persona. Essa infatti è relazione libera (a Dio) in quanto è (da Dio) posta come tale. La relazione, dunque, è nell'esistenza coincidenza dinamica – così Pareyson – di "ricettività" e "attività". Recettività: in quanto la persona è costituita ontologicamente come termine d'una relazione che la chiama a riconoscersi ed esercitarsi come tale appunto nella relazione, e dunque in libertà. In tal modo, la "passività" che rivela la situazione asimmetrica della relazione – in quanto è posta liberamente a partire da Dio – "non è un diaframma fra due attività l'una delle quali si pone sul prolungamento dell'altra", così che la libertà dell'esistenza si rivela come "iniziativa iniziata e consenso a un dono"», p. 84; K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996; P. Sequeri, *Dono verticale*

Oltre e contestualmente ad essere «relazione sussistente», la persona per Rosmini è pure «diritto sussistente»: anche nel senso che esso è il nesso che connette in termini intersoggettivi le strutture antropologiche quali le virtù, le facoltà e le potenze. La dignità umana è a tutti gli effetti questo costrutto, ricavabile dal nesso di cui sopra, il quale, mediante la libertà religiosa e l'immaginazione, costituisce il dispositivo correlante le connessioni – e la loro struttura relazionale – tra la legge naturale, la legge morale, le virtù, le potenze e le facoltà nel definire, in quanto costrutti costitutivi, gli ulteriori costrutti quali la natura umana e lo stato di natura[48].

Dall'individuazione della convergenza delle due definizioni rosminiane di persona quali quella di «relazione sussistente» e di «diritto sussistente», avente nell'estetica dell'immaginazione del Roveretano la propria chiave di ingresso e d'interpretazione a partire dalla sua riflessione trinitaria, occorre proseguire il percorso con il quale il pensiero e l'opera di Rosmini possono contribuire in maniera incisiva per far sperimentare all'uomo del terzo millennio la bellezza relazionale e trinitaria della *Veritatis gaudium*.

FERNANDO BELLELLI
Collaboratore presso la Cattedra di Storia della Pedagogia dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
fernando.bellelli@unimore.it

e orizzontale: tra teologia, filosofia e antropologia, in G. Gasperini (Ed.), *Il dono tra etica e scienze sociali,* Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 111-117; P. Heritier, *Dono, scambio, dignità*, in «Iustum Aequum Salutare», VI. 2010/4, pp. 111–125.

48 - Cfr. F. Bellelli, *Percorsi storici della pedagogia giuridica*, cit., p. 170. Convergenti in tal senso risultano le ricerche di E. Pili che in E. Pili, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, edizioni di pagina, Bari 2020, a p. 230 scrive: «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"». Il presupposto teoretico di questo approccio è quello di cui ho trattato in F. Bellelli, *L'importanza degli ordini di intellezione e degli ordini di riflessione nella pedagogia rosminiana: analisi storico-culturale di un vuoto della letteratura critica*, cit.

INDICI SOPHIA 2021

INDICE GENERALE

EDITORIALE

CLEMENZIA A.	Quale occhio per guardare la realtà?	pp.	9-11
CODA P.	Ontologia trinitaria e riforma del pensare	»	169-173

SAGGI

BAGGIO A.	Il cristianesimo come società teocratica nella Filosofia del diritto di Rosmini	»	313-325
BELLELLI F.	L'estetica relazionale e trinitaria di Antonio Rosmini	»	343-355
BONAFEDE P.	Una filosofia dell'educazione per l'uomo. Attualità del progetto pedagogico rosminiano	»	289-301
BRONZWAER M.	"Consummati in unum". Alle sorgenti dell'originale interpretazione mistica di Chiara Lubich	»	63-74
CATALANO. R.	Chiara Lubich e monaci Theravada. Considerazioni su un dialogo profetico	»	29-47
CATUOGNO L.	Unità e totalità della filosofia. Le *Prefazioni* di Antonio Rosmini agli *Opuscoli filosofici*	»	249-260
DE GIORGI F.	Antonio Rosmini e il Metodo italiano	»	275-288
DONA' M.	Identità 'come' differenza. Negazione "a-dialettica" nel Dio rosminiano	»	233-247

FERRARA P.	La politica come prossimità. Ipotesi di lettura di Chiara Lubich	pp.	13-27
HU P. K.T.	The creation of the universe from nothingness by Laozi from the perspective of nothingness in the Christian Tradition	»	75-92
KRIENKE M.	Un'economia civile del libero mercato. Nuove prospettive sulla filosofia economica di Antonio Rosmini	»	327-342
MILBANK J.	Trinitarian Ontology and the Division of Being: a Rosminian Reflection	»	189-231
MURATORE U.	Rosmini maestro e testimone della carità intellettuale	»	175-187
O' BYRNE D.	Un racconto che "sfiora l'inverosimile": Cirillo di Alessandria e Chiara Lubich sulla sofferenza di Gesù in croce	»	49-61
PILI E.	Oblio di sé e Persona. Nédoncelle interprete di Rosmini	»	303-312
TADINI S.F.	L'essenza dell'anima umana nella teoresi rosminiana	»	261-273

LABORATORIO

FU H.	Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla. Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente	»	93-108

RICERCHE

SARMENGHI A.	*Munditia cordis*. La via della negazione nell'amore di Dio Secondo Tommaso d'Aquino	»	109-121

FORUM Intorno al saggio di M. Martino *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*. (Città Nuova 2020) pp. 123-154

CODA P. μετάβασις εἰς ἄλλον λόγον » 151-154

DONA' M. Aporie dell'istante. La radicale rigorizzazione dell'orizzonte neoplatonico nelle palpitanti pagine di Marco Martino » 124-134

MEAZZA C. Relazione e fede. Note su «*D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*» di Marco Martino » 135-142

VALAGUSSA F. Lo sradicamento del "non". Incontro predestinato e tensione lacerante tra platonismo e cristianesimo » 143-150

INDICE DEGLI AUTORI

B

BAGGIO A. Il cristianesimo come società teocratica nella Filosofia del diritto di Rosmini » 313-325

BELLELLI F. L'estetica relazionale e trinitaria di Antonio Rosmini » 341-353

BONAFEDE P. Una filosofia dell'educazione per l'uomo. Attualità del progetto pedagogico rosminiano » 289-301

BRONZWAER M. "Consummati in unum". Alle sorgenti dell'originale interpretazione mistica di Chiara Lubich » 63-74

C

CATALANO. R. Chiara Lubich e monaci Theravada. Considerazioni su un dialogo profetico pp. 29-47

CATUOGNO L. Unità e totalità della filosofia. Le *Prefazioni* di Antonio Rosmini agli *Opuscoli filosofici* » 249-260

CLEMENZIA A. Quale occhio per guardare la realtà? » 9-11

CODA P. Ontologia trinitaria e riforma del pensare » 169-173

CODA P. μετάβασις εἰς ἄλλον λόγον » 151-154

D

DE GIORGI F. Antonio Rosmini e il Metodo italiano » 275-288

DONA' M. Aporie dell'istante. La radicale rigorizzazione dell'orizzonte neoplatonico nelle palpitanti pagine di Marco Martino » 124-134

DONA' M. Identità 'come' differenza. Negazione "a-dialettica" nel Dio rosminiano » 233-247

F

FERRARA P. La politica come prossimità. Ipotesi di lettura di Chiara Lubich » 13-27

FU H. Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla. Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente » 93-108

H

HU P. K.T. The creation of the universe from nothingness by Laozi from the perspective of Nothingness in the Christian Tradition » 75-92

K

KRIENKE M. Un'economia civile del libero mercato. Nuove prospettive sulla filosofia economica di Antonio Rosmini » 327-342

M

MEAZZA C. Relazione e fede. Note su «*D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*» di Marco Martino pp. 135-142

MILBANK J. Trinitarian Ontology and the Division of Being: a Rosminian Reflection » 189-231

MURATORE U. Rosmini maestro e testimone della carità intellettuale » 175-187

O

O' BYRNE D. Un racconto che "sfiora l'inverosimile": Cirillo di Alessandria e Chiara Lubich sulla sofferenza di Gesù in croce » 49-61

P

PILI E. Oblio di sé e Persona. Nédoncelle interprete di Rosmini » 303-312

S

SARMENGHI A. *Munditia cordis*. La via della negazione nell'amore di Dio Secondo Tommaso d'Aquino » 109-121

T

TADINI S.F. L'essenza dell'anima umana nella teoresi rosminiana » 261-273

V

VALAGUSSA F. Lo sradicamento del "non". Incontro predestinato e tensione lacerante tra platonismo e cristianesimo » 143-150



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo