

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

**DOTTORATO IN STUDI UMANISTICI. DISCIPLINE FILOSOFICHE STORICHE E  
DEI BENI CULTURALI**

**XXVI CICLO**

**LE VIE DELLO SPIRITUALISMO: CARLINI, GUZZO E SCIACCA INTERPRETI  
DI ROSMINI**

**Il Relatore**

Prof. Fabrizio Meroi

**Il Candidato**

Daria Trafeli

<b>Il Relatore .....</b>	<b>1</b>
<b>Introduzione .....</b>	<b>4</b>
<b>Capitolo 1. Chiocchetti e Gentile interpreti di Rosmini.....</b>	<b>25</b>
<b>1.1 Premessa.....</b>	<b>25</b>
<b>1.2 Interpretazione del rosminianesimo da parte di Gentile .....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.1 Contesto storico-filosofico.....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.2 Rosmini e Gioberti .....</b>	<b>34</b>
<b>1.2.3 Gentile interprete di Rosmini visto attraverso Chiocchetti .....</b>	<b>37</b>
<b>1.3 Il rosminianesimo visto dalla neoscolastica: Chiocchetti .....</b>	<b>44</b>
<b>1.3.1 Contesto storico-filosofico.....</b>	<b>44</b>
<b>1.3.2 Chiocchetti e Croce.....</b>	<b>47</b>
<b>1.3.3 Rosmini: tomismo, modernismo e riviste .....</b>	<b>49</b>
<b>1.3.4 Chiocchetti e il modernismo .....</b>	<b>57</b>
<b>1.3.5 Emilio Chiocchetti: la sua formazione e la sua attività .....</b>	<b>59</b>
<b>1.3.6 La speculazione rosminiana .....</b>	<b>62</b>
<b>1.3.7 L’augurio per la neoscolastica.....</b>	<b>69</b>
<b>Capitolo 2. Carlini e Rosmini .....</b>	<b>71</b>
<b>2.1 Premessa.....</b>	<b>71</b>
<b>2.2 L’uscita di Carlini dall’idealismo.....</b>	<b>72</b>
<b>2.3 I punti del dissenso.....</b>	<b>76</b>
<b>2.4 Il sentimento fondamentale corporeo e la teoria gnoseologica in   Carlini.....</b>	<b>81</b>
<b>2.5 Teoria della conoscenza in Rosmini .....</b>	<b>88</b>
<b>2.6 Interiorità, personalità e incarnazione .....</b>	<b>97</b>
<b>2.7 La corporeità in Rosmini .....</b>	<b>102</b>
<b>Capitolo 3. Sciacca e Rosmini .....</b>	<b>110</b>
<b>3.1 Premessa.....</b>	<b>110</b>
<b>3.2 La metafisica della persona .....</b>	<b>115</b>
<b>3.2.1 La persona in Sciacca.....</b>	<b>115</b>
<b>3.2.2 Il sentimento primario totale.....</b>	<b>118</b>
<b>3.2.3 La persona in Rosmini e le forme dell’essere .....</b>	<b>123</b>
<b>3.2.4 L’intelligenza in Rosmini in riferimento all’idea dell’essere.....</b>	<b>126</b>

3.2.5 Il sentimento fondamentale corporeo .....	129
3.3 Rapporto tra libertà, autosufficienza e volontà.....	130
3.3.1 Problema libertà e autosufficienza .....	131
3.3.2 La libertà e i suoi limiti.....	134
3.3.3 Rapporto tra volontà libertà.....	136
3.3.4 La libertà e il tempo.....	143
3.3.5 Libertà e moralità.....	145
3.3.6 Differenza scelta / elezione.....	148
3.3.7 Libertà e verità .....	149
3.3.8 Atti di esercizio della libertà .....	151
3.4 L'idealismo di Michele Federico Sciacca come sviluppo del rosminianesimo.....	154
3.4.1 Sciacca e la neoscolastica.....	154
3.4.1.1 Sciacca, Olgiati e la metafisica .....	158
3.4.2 Sciacca e il tomismo.....	164
3.4.3 Lo spiritualismo cristiano di Sciacca .....	166
Capitolo 4. Guzzo e Rosmini.....	174
4.1 Premessa.....	174
4.2 Le radici patristiche in Rosmini.....	177
4.3 L'ontologia trinitaria in Agostino e Rosmini.....	184
4.4 Tommaso e Rosmini.....	189
4.5 Rosmini e la sillogistica scolastica .....	197
4.6 Guzzo parla di Agostino e Tommaso .....	200
4.7 Lume naturale e forma della verità .....	204
Conclusione .....	215
Bibliografia.....	224
Articoli .....	252

## Introduzione

Nella tesi di Laurea specialistica in Filosofia e forme del sapere *Il pensiero religioso di Armando Carlini a partire dalla disputa con Francesco Olgiati*, attraverso l'analisi delle opere di Carlini e soprattutto delle “polemiche” intercorse tra quest'ultimo e Olgiati (negli anni 1931-33 la prima e 1949-50 la seconda), ho messo in luce il rapporto del filosofo napoletano con Gentile e il suo dissenso nei confronti della neoscolastica, giungendo così a delineare la nascita, nel panorama filosofico italiano, caratterizzato da un lato dall'attualismo di stampo gentiliano e dall'altro dalla neoscolastica di Francesco Olgiati e Padre Agostino Gemelli, di una nuova corrente filosofica nota come spiritualismo cristiano.

Nel mio lavoro di Dottorato ho esteso l'indagine allo spiritualismo cristiano, considerandone gli sviluppi nel panorama filosofico italiano alla luce, questa volta, degli apporti di Antonio Rosmini, fondatore insieme a Galluppi e a Gioberti della filosofia spiritualistica italiana

dell'Ottocento.

Lo spiritualismo che si va formando nell'Ottocento più o meno nei maggiori paesi europei rappresentava la prima reazione al positivismo e al sensismo che toglievano allo spirito ogni contenuto religioso e morale. Questa reazione trovava le sue motivazioni principali in un tentativo di critica del sistema della conoscenza e si serviva di uno strumento quasi sconosciuto ai positivisti: la coscienza.

Questa corrente voleva assegnare alla filosofia il ruolo di descrittrice dei dati della coscienza.

La figura di Rosmini, che emerge all'interno di questo quadro con una posizione di rilievo, soprattutto per quanto riguarda l'Italia, appare subito molto particolare.

Ripercorriamo brevemente alcune tappe fondamentali della sua vita: il 21 aprile 1821 Rosmini riceve l'ordinazione sacerdotale e inizia a interessarsi alle questioni di filosofia, incoraggiato in questo da papa Pio VII. Nel 1849 però i rapporti con la Chiesa si complicano e due sue opere, *Le cinque piaghe della santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*, vengono messe all'Indice. Nonostante questo, Pio IX lo vuole nella commissione incaricata di preparare il testo per la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione.

Da questo momento in poi la figura di Rosmini deve affrontare un lungo periodo di oblio, soprattutto nel mondo ecclesiastico, fino al raggiungimento di una lenta riabilitazione di cui ripercorriamo brevemente le tappe principali.

La prima data importante è quella del 1966. Si è appena concluso il Concilio Vaticano II (1962-1965), Concilio in cui viene, dopo moltissimi anni, ripresa in considerazione una delle opere più discusse del prete roveretano, *Le cinque piaghe della santa Chiesa*<sup>1</sup>. Più o meno nello stesso periodo un'apertura a Rosmini viene anche da papa Paolo VI.

Subito dopo questi avvenimenti, viene fondato, per volere di Michele Federico Sciacca, il Centro Internazionale di Studi rosminiani a Stresa. Il centro sarà riconosciuto ufficialmente soltanto il 31 gennaio di due anni più tardi.

Si può probabilmente considerare questo momento come l'inizio della riabilitazione di Rosmini non solo all'interno del panorama filosofico ma anche, e soprattutto, all'interno della vita ecclesiale.

---

<sup>1</sup> Nel 1966 viene infatti pubblicata dalla Morcelliana una riedizione dell'opera a cura di Mons. Clemente Riva

La seconda data importante è quella del 1988. Tra il 26 e il 29 ottobre si tiene a Roma il Congresso Internazionale *Rosmini pensatore europeo*. È l'anniversario del *Post obitum* con cui il Santo Uffizio aveva condannato 40 proposizioni di Rosmini (definite *damnabiles*) tratte da otto sue opere; il decreto venne infatti comunicato ai vescovi con lettera del 7 marzo 1888, da parte del cardinal Monaco, segretario del S. Ufficio, per volere di Leone XIII.

Il congresso, al quale partecipano moltissimi studiosi, non solo filosofi, come Maria Adelaide Raschini, Luciano Malusa, Mario D'Addio, Mario Sancipriano, Giorgio Giannini, Pietro Prini, Antonio Quacquarelli e molti altri ancora, termina con l'esposto a Sua Santità Giovanni Paolo II da parte sia di laici che di consacrati affinché il Pontefice prenda in considerazione la necessità di rendere alla figura di Rosmini <<il riconoscimento, l'onore e l'ossequio che già per generale consenso le vengono resi, in modo che la sua presenza nella storia della cristianità moderna possa efficacemente risplendere, a onore e gloria del nome di Dio, con il beneficio grande delle anime e della Santa Chiesa>><sup>2</sup>. È importante sottolineare che tale appello venne firmato anche da Peter Hans Kolvenbach, allora Superiore Generale della Compagnia di

---

<sup>2</sup> M. A. Raschini, a cura di, *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989, p.446

Gesù, Compagnia che storicamente si era opposta al pensiero di Rosmini e che lo aveva “combattuto” anche in vita. Una lotta questa con alcuni Gesuiti<sup>3</sup> che, tra gli altri, viene ricostruita da Giuseppe Lorizio<sup>4</sup>: << *La lotta era acerrima ed aveva avuto inizio con le critiche, in verità pacate e meramente intellettuali, rivolte al sistema rosminiano dal primo manuale di filosofia della Compagnia di Gesù ricostituita, scritto dal professore del Collegio romano Giuseppe Luigi Dmowski. Questi, probabilmente preoccupato dal pericolo di un revival giansenistico, nel suo trattato di etica, aveva criticato la definizione di legge morale contenuta nei Principi di scienza morale. Qualche anno dopo un altro manuale di filosofia teoretica, quello del Rothenflue esponeva una serie di osservazioni sulla teoria rosminiana dell'origine delle idee, facendo notare come il sistema rosminiano altro non era se non una esemplificazione del criticismo kantiano.>>*

Il 1988 è però anche l'anno dell'uscita di una delle principali, e forse

---

<sup>3</sup> Si trattava solo di alcune figure della Compagnia di Gesù dell'epoca come testimoniato anche da quanto detto da Kolvenbach che sulla rivista “Filosofia oggi” (f. IV/1997) prefigurando Rosmini come un profeta del terzo millennio disse che durante la sua vita alcuni gesuiti, essi stessi, a dire il vero, “non di spicco”, pubblicarono contro di lui dei libelli... . E' opportuno ricordare, aggiungeva inoltre, che questi gesuiti, fuori dalla norma dell'obbedienza, furono disapprovati dal preposito generale, il reverendo padre Jan Roothaan. La posizione assunta da Kolvenbach in questo articolo è troppo semplicistica e sembra voler restringere troppo il campo della accuse mosse a Rosmini, ma sicuramente ci fa capire come la condanna da parte dei Gesuiti non fu unanime.

<sup>4</sup> Cit. G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati (1797-1855): un profilo storico-teologico*, Mursia, Milano 1997 pp. 286, 287

ultime, opere anti-rosminiane, *L'enigma Rosmini*<sup>5</sup>, di Cornelio Fabro<sup>6</sup>, che morirà pochi anni dopo<sup>7</sup>.

Il 1990 segna l'inizio delle procedure per la causa di beatificazione di Rosmini (in realtà negli anni precedenti erano già state tentate altre pratiche, che però non avevano ottenuto un riscontro positivo) anche se l'apertura del processo informativo diocesano che dette ufficialmente inizio all'iter si ebbe solo nel 1997 sotto la guida di Giovanni Paolo II. La causa di beatificazione fu lunga e tortuosa e si concluse il primo giugno del 2007 quando il Santo Padre Benedetto XVI autorizzò la Congregazione per le Cause dei Santi a promulgare il decreto sul miracolo avvenuto il 6 gennaio 1927. La cerimonia di beatificazione si ebbe il 18 novembre di quello stesso anno.

Ricordiamo ancora un passo molto importante dell'allora cardinale Joseph Ratzinger che, il 18 Maggio 1985, nell'ambito di una serata

---

<sup>5</sup> C. Fabro, *L'enigma Rosmini: appunti d'archivio per la storia dei tre processi, 1849, 1850-1854, 1876-1887*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1988

<sup>6</sup> Riguardo al rapporto tra Rosmini e i gesuiti Fabro, critico non pentito di Rosmini, ebbe adire che il mutamento di parere dei gesuiti (cioè il passaggio di molti di loro dall'attacco di Rosmini alla sua difesa) fu dovuto ad un esasperato complesso di colpa.

<sup>7</sup> Nel suo testo Fabro ci presenta le tesi secondo la quale Rosmini avrebbe, con il suo pensiero, semplicemente ridotto i vari elementi aprioristici di Kant ad uno solo.

organizzata dal Centro Culturale di Lugano, disse<sup>8</sup>: <<Nel confronto con le parole classiche della fede che sembrano così lontane da noi, anche il presente diventa più ricco di quanto sarebbe se rimanesse chiuso solo in se stesso. Vi sono naturalmente anche tra i teologi ortodossi molti spiriti poco illuminati e molti ripetitori di ciò che è già stato detto. Ma ciò succede ovunque; del resto la letteratura dozzinale è cresciuta in modo particolarmente rapido proprio là dove si è inneggiato più forte alla cosiddetta creatività. Io stesso per lungo tempo avevo l'impressione che i cosiddetti eretici fossero per una lettura più interessante dei teologi della chiesa, almeno nell'epoca moderna. Ma se io ora guardo i grandi e fedeli maestri, da Mohler a Newman a Scheeben, da Rosmini a Guardini, o nel nostro tempo de Lubac, Congar, Balthasar -quanto più attuale è la loro parola rispetto a quella di coloro in cui è scomparso il soggetto comunitario della Chiesa. In loro diventa chiaro anche qualcos'altro: il pluralismo non nasce dal fatto che uno lo cerca, ma proprio dal fatto che uno, con le sue forze e nel suo tempo, non vuole nient'altro che la verità. Per volerla davvero, si esige tuttavia anche che uno non faccia di se stesso il criterio, ma accetti il giudizio più grande, che è dato nella fede della Chiesa, come voce e via della verità. Del resto io penso che vale la stessa regola anche per le nuove grandi correnti della teologia, che oggi sono ricercate: teologia africana, latinoamericana, asiatica, ecc. La grande teologia francese non è nata per il fatto che si voleva fare qualcosa di francese, ma perché non si presumeva di cercare nient'altro che la verità e di esprimerla più adeguatamente possibile. E

---

<sup>8</sup> Testo consultabile al seguente indirizzo: [http://www.culturacattolica.it/?id=431&id\\_n=18695](http://www.culturacattolica.it/?id=431&id_n=18695)

*così questa teologia è diventata anche tanto francese quanto universale. La stessa cosa vale per la grande teologia italiana, tedesca, spagnola. Ciò vale sempre. Solo l'assenza di questa intenzione esplicita è fruttuosa. E di fatto non abbiamo davvero raggiunto la cosa più importante se noi ci siamo convalidati da soli, ci siamo accreditati da soli e ci siamo costruiti un monumento per noi stessi. Abbiamo veramente raggiunto la meta più importante se siamo giunti più vicino alla verità. Essa non è mai noiosa, mai uniforme, perché il nostro spirito non la contempla che in rifrazioni parziali; tuttavia essa è nello stesso tempo la forza che ci unisce. E solo il pluralismo, che è rivolto all'unità, è veramente grande>>.*

È però importante ricordare che prima della beatificazione ci fu un'altra fondamentale tappa della riabilitazione rosminiana, vale a dire l'Enciclica *Fides et Ratio* in cui Giovanni Paolo II affermava che <<*Il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio si manifesta anche nella ricerca coraggiosa condotta da pensatori più recenti, tra i quali mi piace menzionare, per l'ambito occidentale, personalità come John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein*>><sup>9</sup>.

All'Enciclica segue nel luglio 2001 la Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il

---

<sup>9</sup> Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998

pensiero e le opere di Antonio Rosmini, in cui viene ribadito che sono ormai superati i motivi di preoccupazione e di difficoltà dottrinali e prudenziali del decreto *Post obitum*.

Mettendo da parte adesso le vicende ecclesiali e politiche possiamo adesso concentrarci sulla parte più propriamente filosofica della sua riflessione.

Al centro del suo pensiero vi è il concetto di “persona” e in relazione a questo Rosmini tenta di capire quale sia il fondamento del diritto, in particolare dei diritti naturali della persona tra i quali dà particolare rilevanza a quello della proprietà privata. Proprio a causa di questa visione nasce il contrasto sia con il comunismo che con il socialismo: l'intervento dello Stato infatti deve essere ridotto al minimo.

Tra gli autori alla base del suo pensiero non si possono non ricordare Sant'Agostino, San Tommaso, ma anche Platone ed infine Kant, criticato sì ma tenuto in grande considerazione.

Ciò che Rosmini, in prima istanza, vuole fare è garantire oggettività alla conoscenza<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Al problema della conoscenza Rosmini ha dedicato la sua prima opera importante, il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), scritta, almeno in parte, su consiglio di papa Pio VIII. In questa opera vengono criticate le due teorie più famose riguardanti le modalità del conoscere: l'empirismo e l'innatismo. Dell'empirismo Rosmini sostiene che sia 'teoria errata

A questa ricerca dell'oggettività della conoscenza è legata la riflessione sul problema delle idee universali, fonte, per molti, della conoscenza dell'uomo. Rosmini ritiene che tali idee non possano derivare solo dall'esperienza perché se fosse così, proprio per quelle che sono le caratteristiche dell'esperienza, non potrebbero essere universali. Tuttavia, l'unica idea innata che è pronto ad ammettere è quella dell'essere: questa idea è nota all'uomo per intuizione, è il presupposto per ogni conoscenza, serve all'uomo per pervenire alla verità e naturalmente viene donata da Dio. Da questa idea dell'essere derivano poi le idee pure: unità, numero, possibilità, necessità, immutabilità, absolutezza, e i principi primi del conoscere quali la cognizione, la non contraddizione, la sostanza e la causa. Tutte le altre idee che l'uomo possiede sono il frutto dell'atto di congiunzione

---

per difetto', perché incapace di spiegare la conoscenza razionale, mentre per quanto l'innatismo, questa può essere una teoria 'errata per eccesso'. Su questo punto sono però necessarie delle precisazioni. L'innatismo tradizionale ammette, secondo Rosmini, o troppe idee innate (Platone) o troppe categorie *a priori* (Kant). La conoscenza razionale richiede, a parere del pensatore roveretano, una sola idea innata, l'idea dell'essere'. L'idea dell'essere si distingue dalle categorie kantiane per il fatto di non essere una forma vuota, ha infatti come contenuto l'essere, inteso come il più universale e indeterminato di tutti i caratteri che possono essere predicati di un oggetto. La conoscenza razionale, chiamata da Rosmini 'percezione intellettuale', è la sintesi tra un contenuto empirico, fornito dalla sensazione, e una forma innata, costituita dall'idea dell'essere, quindi è un giudizio del tipo che Kant chiamava sintetico *a priori*, dotato di contenuto nuovo, ma anche di universalità. La sensazione, chiamata da Rosmini 'percezione sensitiva' invece non è altro che la percezione di una modifica che il nostro corpo subisce da parte di un oggetto sensibile, dunque suppone una precedente sensazione del proprio corpo, chiamata da Rosmini 'sentimento corporeo fondamentale'. L'idea dell'essere è fonte di tutti i principi della conoscenza (principio di non contraddizione, di sostanza, di causa) e di tutte le 'idee pure', o categorie (unità, possibilità, necessità ecc.). Essa proviene, secondo Rosmini, direttamente da Dio ed è un'intuizione, cioè una visione intellettuale, dell'essere. Cfr. Enrico Berti, voce Rosmini, all'interno dell'Enciclopedia Treccani.

dell'idea dell'essere con i dati sensibili.

Infine è da ricordare un particolare interesse di Rosmini per la questione del rapporto tra il cattolicesimo e il liberalismo, essendo lui fermo sostenitore del principio, irrinunciabile, della libertà della persona.

Per quanto riguarda la fortuna del pensiero di Rosmini, si possono rintracciare tre fasi, con l'aggiunta di una quarta<sup>11</sup>:

-La prima fase si occupa del confronto di Rosmini con i filosofi a lui contemporanei e dura quindi fino alla sua morte. A partire dalla stesura del *Nuovo Saggio*<sup>12</sup> si trovò al centro del dibattito sull'identità del pensiero italiano nella "modernità", dibattito che riguardava anche altre figure come Mamiani<sup>13</sup>, Gioberti e Galluppi. Il pensiero rosminiano fu accusato di essere "kantiano" ossia di rappresentare un "soggettivismo", "psicologismo" o "gnoseologismo". Rosmini

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Krienke, *La "quarta fase" della wirkungsgeschichte "Rosmini e la filosofia tedesca" ossia: "L'altra metafisica"*, Rosmini Institute 20/06/2008, consultabile su <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=list&menu1=m2&menu2=m6&page=6>

<sup>12</sup> Pubblicato per la prima volta nel 1830.

<sup>13</sup> Mamiani, appartiene a quel gruppo di pesatori che riteneva che il problema centrale del pensiero di Rosmini consistesse nel considerare come forma "a priori" l'idea dell'essere e così infatti scriveva nel *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (Pihan Delaforest, Paris 1834, p. 390): << vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali partono dalle forme dell'intelletto, cioè a dire, dell'impotenza in cui sono di trasportare esse forme al di fuori di noi.>>.

considerava questa interpretazione un fraintendimento del suo pensiero: non a caso nel *Nuovo Saggio*<sup>14</sup> elaborò una profonda correzione del kantismo. Tuttavia l'interpretazione kantiana prevalse diventando un ostacolo fondamentale all'accoglimento positivo del suo pensiero.

-Nella seconda fase<sup>15</sup> abbiamo una radicale inversione di rotta. Il “kantismo” di Rosmini fu convertito dal neoidealismo italiano della seconda metà dell' Ottocento addirittura in un pregio. Il kantismo<sup>16</sup> del pensatore roveretano restava cioè un dato di fatto ma, un dato di fatto che assumeva ora un carattere positivo. Per Spaventa, Fiorentino e Gentile, Rosmini era il “Kant italiano”<sup>17</sup>. Questo schema serviva

---

<sup>14</sup> Una delle prime interpretazioni teologiche del *Nuovo saggio* si deve al padre gesuita J.A. Dmowski. Più che di interpretazione si dovrebbe parlare di critica. A suo parere infatti l'idea dell'essere di Rosmini avrebbe una natura puramente soggettiva andando in questo modo ad escludere l'esistenza di un legislatore divino ed entrando così in contrasto con la fede cristiana.

<sup>15</sup> Questa “seconda fase” vede la sua nascita all'inizio degli anni cinquanta dell'Ottocento, in particolare con il testo di Spaventa *Studi sopra la filosofia di Hegel* (1850) e più tardi, dello stesso autore *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*.

<sup>16</sup> L'interpretazione kantiana di Rosmini compiuta da Spaventa non è neanche un'interpretazione pienamente positiva, in quanto secondo Spaventa, Rosmini avrebbe ereditato da Kant più i difetti che i pregi. In ogni caso, il punto centrale su cui verteva la sua interpretazione riguardava il “giudizio sintetico a priori”, come ebbe a dire qualche anno più tardi Francesco Fiorentino.

A parere di Spaventa il pensiero di Rosmini risultava però in definitiva già superato da un altro grande filosofo italiano: Gioberti. Considerato quest'ultimo come lo “Hegel italiano”.

<sup>17</sup> Questa lettura di Rosmini, visto come il “Kant italiano”, anche se per molti anni favorì una diffusione del pensiero del filosofo roveretano, che probabilmente altrimenti sarebbe stato abbandonato, era destinata a finire con la fine del Neoidealismo causando in questo modo una nuova eclissi del suo pensiero (Dmowski, *Institutiones philosophiae*, Marini, Roma 1840).

ovviamente per sottolineare la pretesa di supremazia dei neoidealisti italiani all'interno della filosofia europea<sup>18</sup>. Anche questa interpretazione si basava sull'opera rosminiana *Nuovo Saggio*<sup>19</sup> - solo in seguito venne avvertito anche il valore della *Teosofia*<sup>20</sup>. Donato

---

L'emersione del nucleo centrale del problema si deve però all'interpretazione avvenuta qualche anno dopo, 1843, da parte di S. Sordi (*Lettere intorno al Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, Modena 1843). La sua interpretazione fu infatti quella che diede lo spunto per le critiche successive portate avanti dal neotomismo, accuse di psicologismo, ontologismo, panteismo e nichilismo.

<sup>18</sup>Spaventa voleva compiere una rilettura della filosofia italiana tale da farle riavere, in Europa, quella supremazia che aveva avuto nel Rinascimento. Per farlo si serve del pensiero di Rosmini, ma anche di quello di Gioberti, Mamiani e altri, considerandoli come i protagonisti del Risorgimento italiano. La sua idea di fondo può essere facilmente capita leggendo la sua opera del 1861 *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

<sup>19</sup>Il limiti interpretativi che si possono riscontrare soprattutto nella parte iniziale di questa "seconda fase" sono dovuti anche al fatto che le opere in cui Rosmini evidenzia maggiormente il suo pensiero e quindi anche il legame effettivo con Kant, vale a dire: *Saggio storico critico* e *Teosofia*, apparvero solo quando Spaventa aveva già elaborato la sua teoria.

<sup>20</sup>La *Teosofia* era pronta solo per metà quando Rosmini morì, e rimase tra le carte del filosofo; venne ripresa dagli allievi e pubblicata tra il 1859 e il 1874. Su questa versione postuma si svilupperanno le critiche di coloro che erano intenzionati a condannare il pensiero rosminiano. I critici di Rosmini, tra cui il cardinale gesuita Camillo Mazzella (1833-1900), il cardinale domenicano Tommaso Maria Zigliara (1833-1893) e il cardinale Francesco Satolli (1833-1910), affermarono che con le tesi della *Teosofia* si era resa evidente quell'eterodossia, connotata da panteismo e ontologismo, che nel *Nuovo saggio* non era stata avvertita. A queste accuse seguì un processo, iniziato nel 1883 presso la Congregazione del Sant'Uffizio, voluto da papa Leone XIII, conclusosi con la condanna di quaranta proposizioni tratte soprattutto dalle opere postume.

Quella che fu presa a pretesto dagli accusatori, nell'ambito della *Teosofia*, fu la dottrina delle forme dell'essere. Rosmini aveva affermato che la dottrina rivelata della Trinità, trattata su tutti da Agostino, poteva essere utilizzata anche a livello di filosofico per capire al meglio la triformità dell'essere. L'essere si esprime secondo le forme dell'essere reale, ideale e morale. L'essere è uno e trino, come una e trina è la Santissima Trinità. Dio, secondo la rivelazione cristiana, è assolutamente uno, ma esiste in se stesso secondo tre Persone. Nella dottrina rosminiana dell'essere le forme non sono persone, ma sono aspetti dell'essere che tra di loro sono in una relazione organica. La dottrina ontologica 'triadica' permette a Rosmini di spiegare che l'essere ideale che l'uomo intuisce è un'appartenenza dell'Essere di Dio. L'Essere nella sua absolutezza è uno e trino, così come lo sono le Persone divine. Tuttavia, sotto il profilo dell'essere comune all'uomo e a Dio, l'indeterminato essere è l'unico aspetto dell'Essere divino che può apparire all'uomo e diventare per lui luce intellettuale, garanzia di verità. All'essere reale di Dio l'uomo non perviene mai; ne ha conoscenza per via di analogia, avendo contatto con la realtà esteriore a se stesso nel sentire. La partecipazione dell'uomo all'essere reale non è simile al rapporto che esiste tra idealità oggettiva e capacità

Jaja<sup>21</sup>, costituendo così un'eccezione tra i neoidealisti, studiò con profondità quest'ultima opera per argomentare la modernità di Rosmini attraverso il confronto con Hegel. Anche questa interpretazione, però, non riuscì ad apprezzare il pensiero rosminiano nella sua originalità. Rosmini divenne così per tutti gli interpreti neoidealisti una tappa storica. Egli aveva sì la funzione di costituire il “ponte” attraverso il quale il pensiero filosofico era ritornato in Italia ma, proprio per questo, poteva essere considerato già superato dai neoidealisti stessi.

Riguardo a questa seconda fase c'è però da evidenziare anche un altro punto. La *Teosofia*<sup>22</sup> infatti, rappresentava la fonte principale per le

---

umana di conoscere. Lo stesso si può dire per l'essere morale, di cui partecipa la persona umana in quanto coglie la legge del rispetto dell'essere nel suo ordine. L'estraneità di queste dottrine rosminiane rispetto alle accuse, accolte dal decreto *Post obitum*, è stata affermata solennemente dalla *Nota* della Congregazione per la dottrina della fede, emanata il 1° luglio 2001, che ha ridimensionato la portata della condanna del 1887, paragonata a un'ammonizione circa i pericoli di un'interpretazione eterodossa delle dottrine contenute nella postuma *Teosofia*, mai approvate definitivamente da Rosmini.

<sup>21</sup> È proprio a lui che si deve l'interpretazione più corretta all'interno di questo ambito. Jaja può finalmente servirsi non solo del *Nuovo Saggio* ma anche della *Teosofia* e a questo punto il centro della questione si sposta. All'interno del panorama della filosofia tedesca non è più Kant ad essere messo in connessione con Rosmini, bensì Hegel, superando a suo dire ( *Studio critico* 1891) la contraddizione kantiana tra soggetto e oggetto.

<sup>22</sup> Nella *Teosofia* Rosmini risponde alle critiche mossegli da Vincenzo Gioberti, che lo aveva accusato di 'psicologismo', cioè di assegnare alla conoscenza un oggetto puramente psicologico, quale l'idea dell'essere. A ciò Rosmini rispose che l'idea dell'essere non è un oggetto psicologico, ma è una realtà ontologica, perché è la prima delle tre forme dell'essere. Queste sono, appunto, l'idea dell'essere, o 'essere ideale', l'essere reale', cioè l'essere qual è in sé stesso indipendentemente dal conoscere, e l'essere morale', cioè l'essere che è oggetto di amore da parte della volontà, il quale coincide col bene. Poiché l'essere ideale, cioè l'idea dell'essere, è virtualmente infinito, cioè può essere applicato a qualsiasi cosa di cui abbiamo esperienza, tra le sue attuazioni, che costituiscono l'essere reale, ce ne deve essere una che è

quaranta proposizioni che furono condannate nel 1888. Da un punto di vista filosofico le accuse che venivano mosse al pensatore roveretano erano quelle di "ontologismo" e "panteismo"<sup>23</sup>. Tali critiche erano dovute soprattutto all'interpretazione che di tale opera, davano alcuni gesuiti che già tempo spingevano per una condanna<sup>24</sup> e che trovarono, appunto nella *Teosofia* gli spunti per proseguire nelle loro accuse. Sempre all'interno di questo contesto è da tener presente anche la problematica lettura di Rosmini come "precursore del movimento neotomista"<sup>25</sup>.

-La terza fase inizia prima della metà del XX secolo e giunge fino ai

---

realmente infinita, e questa è Dio. In tal modo Rosmini ritiene di avere offerto una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio, contribuendo in tal modo alla teologia naturale.

<sup>23</sup> Ciò che con queste accuse era criticato era una presunta compromissione del pensiero rosminiano con la filosofia soggettivistica moderna, in riferimento sia al pensiero di Kant (per quanto riguarda l'ontologismo) sia al pensiero di Hegel (per quanto riguarda il panteismo).

<sup>24</sup> L'effettiva condanna fece sì che anche da un punto di vista istituzionale ogni interpretazione positiva del pensiero di Rosmini venisse di fatto abbandonata, soprattutto da parte dei filosofi cattolici che invece sarebbero stati quelli più propensi ad una sua rivalutazione.

<sup>25</sup> Tale lettura era riconosciuta tra gli altri anche dal gesuita Edgar Hocedez nella sua *Histoire de la théologie au XIX siècle* del 1952 non mancando di far notare come, dal suo punto di vista, la cosa fosse di per sé paradossale.

Tale tema è trattato anche da Franco Percivale nel volume *Rosmini, San Tommaso e l'Aeternis Patris* del 1983 oltre che nel testo del 2003, dello stesso autore, *Da Tommaso a Rosmini*, che si rifà ad una teoria già espressa da Sciacca in *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, del 1974, testo in cui Sciacca diceva: <<Rosmini è l'unico grande neotomista, e perciò pensatore originale e non commentatore di San Tommaso in quanto lo ha tenuto presente della sua complessità e originalità.>>p. 30 del volume XL delle Opere complete.

nostri giorni<sup>26</sup>. Michele Federico Sciacca<sup>27</sup> elaborò una concezione rosminiana dell'Idealismo che è effettivamente contrapposta all'idealismo di Kant e di Hegel. Per Augusto Del Noce, invece, Rosmini rappresenta - accanto a Hegel - un secondo punto d'arrivo della storia della modernità filosofica. Egli elabora un filone che va da Cartesio a Rosmini. Sulla base di questi nuovi stimoli di Sciacca e di Del Noce, tanti scienziati e studiosi del pensiero di Rosmini tornarono al testo rosminiano<sup>28</sup>. Non a caso, grazie a questa nuova attenzione per la filologia dei testi rosminiani, è proprio la “terza fase” che fa nascere due edizioni della “opera omnia” di Rosmini. Il

---

<sup>26</sup> Questa “terza fase” che aveva come obiettivo principale quello di affermare il pensiero di Rosmini nella modernità, nel tentativo di stabilire una conformità con la classicità e con la metafisica classica ha rischiato di nascondere gli aspetti più originali del pensiero rosminiano. Ciò che Rosmini infatti intendeva fare era proprio cercare di superare tale metafisica.

<sup>27</sup> La “terza fase” non poteva che nascere all'interno dell'attualismo e fu infatti con Sciacca, allievo di Gentile, che a partire dagli anni Trenta del Novecento si avverte il primo stacco vero dall'interpretazione gentiliana del pensatore roveretano, anche se la situazione, sia filosofica che storica non era per niente facile. Caviglione e Morando poteva esprimere a fatica il loro pensiero all'interno della Chiesa e nel 1943 viene pubblicata la seconda edizione del *Rosmini e Gioberti* di Gentile che si porta dietro ancora molti seguaci: Varisco, Martinetti, Carabellese e Moretti-Costanzi, per fare degli esempi.

<sup>28</sup> Uno dei pregi più importanti di questa terza fase ed in particolare di quei filosofi appartenenti alla corrente dello spiritualismo fu quello di cercare il dialogo con veri rosminiani, come ad esempio Bozzetti, staccandosi quindi dell'idealismo. << ha visto, per primo, contro lo gnoseologismo della filosofia moderna, che altro è il problema della “oggettività del pensare” o dell’ “intellegibilità” o del “principio della oggettività”, altro quello del “conoscere oggettivo”: il primo è ontologico –metafisico ed è il fondamento dell'altro. Risolvere la metafisica nella gnoseologia, come ha fatto l'idealismo di Fichte e Gentile, è perdere il senso metafisico del principio dell'autocoscienza e con ciò sacrificare le più profonde e invincibili esigenze dello spirito umano.>> M.F.Sciacca, *La filosofia morale*, p.47

paradigma di questa fase era quindi: presentare il pensiero rosminiano come non-kantiano e come non-hegeliano. Coerentemente con questo obiettivo, ci si impegnò nell'analisi delle fonti antiche e medievali del pensiero rosminiano, innanzitutto di quelle agostiniane, ma anche di quelle tomistiche.

Per affrontare la tendenza emersa nella “terza fase”, cioè quella di impedire- a maggior ragione dopo la beatificazione - che Rosmini sparisse dal discorso filosofico, la “quarta fase”<sup>29</sup> riprende la problematica “Rosmini e la filosofia tedesca”, mettendo in rilievo come in tutte le fasi anteriori essa fosse stata affrontata a partire da pregiudizi. Ora è possibile interrogarsi sull'effettivo confronto di Rosmini con il pensiero kantiano-idealistico e sul metodo rosminiano che lo sorregge.

Questo progetto si può descrivere anche con l'espressione “altra metafisica”. Lungi dal presentare una metafisica nel senso della “scuola”, spazzata via da Kant ed Hegel, Rosmini critica sia la “metafisica generalis” di Wolff e di Baumgarten sia la “tarda

---

<sup>29</sup> Fu in particolare il Convegno “Rosmini e la filosofia tedesca”, tenutosi nel 2005 presso il centro italo tedesco Villa Vigoni sul Lago di Como, in occasione del 150° anniversario della morte di Antonio Rosmini, a lanciare l'idea di una nuova fase degli studi rosminiani, appunto quella che prende il nome di “quarta fase”.

Questa “quarta fase” non vuole segnare una rottura netta con la fase precedente, ma anzi vuole partire da essa e recuperarne alcuni aspetti fondamentali.

scolastica” che si presentava, nella prima metà dell' Ottocento, come una scolastica degenerata, che sarebbe poi sfociata nella neoscolastica della seconda metà dell' Ottocento e del Novecento. Rosmini intende il progetto di un “superamento” della vecchia metafisica come una sua “riforma” e presenta perciò una metafisica rinnovata sulla base epistemologico-critica del pensiero moderno. Un'analisi più dettagliata può mostrare come essa eviti le strettoie di un approccio razionalistico e come anticipi, allo stesso momento, l'intuizione di Kant e di Hegel: per Rosmini la metafisica è un “pensiero totale”, in questo senso “assoluto”, su un fondamento rigorosamente epistemologico-sistematico che non sfocia in un sistema chiuso, garantito dal principio di non contraddizione. Rosmini, perciò, critica Aristotele, ma anche Hegel. In Hegel egli scopre un tentativo di superamento di questa strettoia epistemologica, ma anche il suo insuccesso, dovuto al fatto che il filosofo di Stoccarda deve in ultima analisi ridurre dualisticamente il punto di partenza triadico. L' “ontologia trinitaria”<sup>30</sup> di Rosmini segna un decisivo passo avanti in direzione della

---

<sup>30</sup> Questo tema dell'Ontologia triadica era stato già preso in considerazione, tra gli altri, da Sciacca in riferimento alla sua interpretazione del Nuovo Saggio. Sciacca infatti intendeva presentare il pensiero di Rosmini come un vero e proprio inizio nella metafisica. Le opere in cui questa sua visione emerge in modo più significativo sono: *L'interiorità Oggettiva, Atto ed essere e L'Uomo questo squilibrato*. Per Sciacca l'uomo è essenzialmente relazionalità e, all'interno della sua riflessione, lega questo concetto al concetto dell'inoggettivazione, elaborato da Rosmini nella *Teosofia*.

fondazione di una base metafisica che consenta la nascita di quella che può essere considerata una “nuova epistemologia”.

Dopo questa presentazione, a grandi linee, dei tratti principali del pensiero di Rosmini e delle sue interpretazioni tentiamo di presentare più nel dettaglio di cosa ci occuperemo nelle pagine che seguono.

Il presente lavoro si articola in quattro capitoli.

Il primo vuole essere un inquadramento storico delle prime interpretazioni del pensiero di Rosmini, interpretazioni tra loro contrastanti: quella idealistica, legata in particolare alla figura di Gentile e quella della neo-scolastica ed in particolare della voce più vicina a Rosmini all'interno di questo contesto, quella di Chiocchetti.

Interessante sarebbe anche, al riguardo, studiare le interazioni<sup>31</sup> tra queste due correnti, infatti, lo stretto legame che si andò a creare negli anni, anche se spesso all'insegna dello scontro, fece sì che il neotomismo italiano si sviluppò con un carattere distintivo rispetto al resto d'Europa, in particolare per quanto riguarda il rapporto con la storia, sulla scia in particolare di quella che era l'impostazione gentiliana, spostandosi sempre di più verso la linea interpretativa che

---

<sup>31</sup> Cfr. P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Laterza, Bari 1996, p.44

unisce Cartesio e Kant a Hegel. Colui che più di tutti si avvicinò a questo approccio della comprensione storica del filosofare fu proprio Emilio Chiocchetti<sup>32</sup> che con il suo pensiero andò poi ad influenzare uno dei massimi rappresentanti della neoscolastica italiana, vale a dire: Gustavo Bontadini. Dalla parte dello spiritualismo invece il massimo punto di incontro si ebbe probabilmente con Sciacca<sup>33</sup> che nel 1954 nel suo testo *La filosofia oggi*, negò che tra neotomismo e spiritualismo cristiano ci fosse una così netta contrapposizione e addirittura intitolò un capitolo *Il pensiero neoscolastico* ed espose in esso lo sviluppo parallelo delle due correnti cristiane. In ogni caso non questa la sede in cui potremo affrontare un tema così vasto.

I successivi tre capitoli saranno invece rivolti ad analizzare il legame tra Rosmini e i tre principali esponenti della seconda fase dello spiritualismo: Armando Carlini, Michele Federico Sciacca e Augusto Guzzo<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. P. Prini, *Cit*, p. 55

<sup>33</sup> A. Bausola et al., *La filosofia italiana oggi*, Laterza, Bari 1985, p. 283

<sup>34</sup> Altre due figure caratterizzanti lo spiritualismo cattolico italiano furono quelle di Felice Battaglia (23 maggio 1902 - 1977) e Luigi Stefanini (3 novembre 1891 - 1956). Il primo tenne ferma, con Carlini e Sciacca, ed anche Guzzo, la lezione idealistica che escludeva l'essere in sé inconoscibile (la cosa in sé kantiana) e affermò la coestensione della coscienza-autocoscienza dell'essere; a Dio si può giungere - se questo Dio ha da essere il Dio dei cristiani, cioè il Dio Persona, partendo proprio dalla persona, e non dal mondo, perché il mondo non è che cosa. Luigi Stefanini venne ad aggiungere che «l'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona e di

Nel dettaglio, il secondo capitolo si occupa del legame tra Rosmini e Carlini con una particolare attenzione a temi come il sentimento fondamentale corporeo, l'interiorità, la personalità e l'incarnazione.

Il terzo capitolo ospita l'analisi del pensatore roveretano e di uno dei suoi più grandi "discepoli" di sempre, Sciacca, andando a toccare temi importantissimi rappresentati dai concetti di libertà, autosufficienza, volontà ma anche quello importantissimo della metafisica della persona.

Infine il quarto capitolo è dedicato al rapporto, sicuramente più indiretto rispetto ai primi due, tra Rosmini e Guzzo; questa volta il centro della riflessione sarà rappresentato dalle due figure, centrali in entrambi, di Agostino e Tommaso, nonché dalla teoria della conoscenza e del saggio di Guzzo sul lume naturale.

---

comunicazione tra le persone.» Di queste due, seppur importanti figure, non ci occuperemo però in questa trattazione.

## Capitolo 1. Chiochetti e Gentile interpreti di Rosmini

### *1.1 Premessa*

Con l'espressione "questione rosminiana" si intende sia l'interpretazione del pensiero e della figura di Antonio Rosmini sia il connesso giudizio valutativo ossia la posizione assunta rispetto ad essi.

La "questione rosminiana"<sup>35</sup> ha costituito una presenza costante nella cultura cattolica italiana dai tempi di Rosmini ad oggi: rivelatrice di più ampi e complessi processi storici sul piano ecclesial-pastorale e intellettuale, spirituale e politico e, insieme, elemento ideologico tra i più importanti ed essenziali di tali processi.

Rosmini si presenta come una personalità poliedrica, capace di creare un sistema filosofico, perché di sistema si tratta, che spazia dalla gnoseologia alla logica, dall'ontologia all'etica, dall'antropologia alla pedagogia e alla psicologia senza tralasciare i due rami importantissimi della politica e della teologia. Prova di questa

---

<sup>35</sup> Cfr. De Giorgi, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica*, in *Le due società, scritti in onore di Francesco Traniello*, a cura di B. Gariglio, M. Margotti, P.G. Zunino, Il Mulino, Bologna 2009

poliedricità sono anche le chiavi di lettura che il suo pensiero presenta. Se infatti la più nota è la diade di lettura Rosmini-Gioberti, dobbiamo però anche ricordare ed evidenziare che essa non è l'unica. Rosmini è stato spesso visto e interpretato insieme ad altre figure: significativo per esempio il suo accostamento nella pedagogia risorgimentale a Lambruschini, Aporti e Capponi; nel cattolicesimo liberale a Tocqueville; nel riformismo cattolico a Mazoni, Newman e Tommaso ed infine nel federalismo a Gioberti ma anche a Cattaneo.

Il suo influsso sulla filosofia sia dell'Ottocento che del Novecento non segue una sola linea di sviluppo e penetra a più livelli di profondità. Uno degli ambiti che sicuramente hanno sentito di più la sua influenza è quello che riguarda la storia del pensiero filosofico. La sua presenza segna anche in modo peculiare la storia della Chiesa cattolica sia in quanto fondatore di un ordine religioso tuttora operante, l'Istituto della Carità, sia in quanto figura controversa che, dopo le condanne ecclesiastiche del 1849 e del 1887, ha suscitato nei secoli XIX e XX vivaci discussioni, fino alla graduale riabilitazione della seconda metà del Novecento e alla recente beatificazione.

Una delle tappe filosofiche più importanti per la rinascita degli studi

su Rosmini fu il testo di Giovanni Gentile *Rosmini e Gioberti*<sup>36</sup>, un libro destinato a segnare con forza, in campo sia laico che cattolico, l'interpretazione della gnoseologia e della metafisica del filosofo di Rovereto. Come abbiamo già accennato nell'introduzione, seguendo gli insegnamenti di Bertrando Spaventa, Gentile considerava Rosmini come il Kant italiano e Gioberti come lo Hegel italiano: la prospettiva generale era quindi di natura spiccatamente neoegheliiana e inoltre, all'interno di essa, Rosmini era letto attraverso Gioberti. A questa visione neoidealista si oppose qualche anno più tardi il fondatore della *Rivista rosminiana*, Giuseppe Morando. Questa rivista che fu fin

---

<sup>36</sup> Così Gentile sintetizza la sua interpretazione di Rosmini:

<<1) Il Rosmini concilia, come aveva fatto già Kant, le opposte tendenze empiriche e idealistiche, accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi a priori di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto, grazie all'unità originaria dello spirito che si sviluppa per la funzione sintetica della ragione.

2) L'intuito ritenuto dal Rosmini necessario per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico, onde gli pareva viziato il kantismo, quell'intuito, per quale si crede che il Rosmini rinnovi la vecchia opposizione d'oggetto e soggetto, non è se non una parola, avendo il Rosmini negata per l'appunto cotesta opposizione coll'ammettere essenziale ed immanente nello spirito l'elemento categorico che l'intuito fornirebbe.

3) L'intuito tuttavia serve nel Rosmini a far dire oggettività la soggettività di Kant, ossia la vera soggettività, sostituendola a quella soggettività kantiana, intesa a torto alla maniera dell'antropologismo individuale di Protagora. Il che dimostra essersi il Rosmini formato il giusto concetto della soggettività, che siccome necessaria ed universale, credette fondarsi in un che di comune e costitutivo di ogni intelletto umano e di ogni intelletto possibile, e reputò non potersi più appellare soggettività.

4) L'apriori rosminiano non ha in sé, in quella medesima forma, in cui se lo trovò innanzi il Gioberti, alcuna intrinseca contraddizione, come s'è giudicato da recenti critici. Esso è un a priori soggettivo-oggettivo, fornito cioè di caratteri necessari e universali, che l'autore definisce come ideale, per distinguerlo dall'essere infinito reale (Dio), di cui non crede che la mente umana imperfetta com'è, possa avere alcuna diretta notizia. Distinzione che il Gioberti dimostrerà insussistente, accettando però la posizione del Rosmini e mostrando per tal modo la portata speculativa del suo filosofare.>> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898 pp. 249,250

da subito destinata a diventare un punto di riferimento per gli studi rosminiani permise a Morando di compiere una vigorosa difesa del pensatore di Rovereto sia nei confronti di Gentile, mostrando la differenza tra la gnoseologia rosminiana e quella kantiana, sia nei confronti della filosofia di stampo modernista che si stava sempre più imponendo. Morando rivendicava con forza l'oggettivismo rosminiano contro ogni forma di soggettivismo immanentistico. Questa linea fu **perseguita** anche da un altro rosminista, Carlo Caviglione, che nel 1914 subentrò a Morando nella direzione della rivista.

All'interno di questo panorama però la figura più originale è sicuramente quella di un neoscolastico: Emilio Chiocchetti.

Poco dopo la riforma Gentile del 1923, una serie di estratti da fondamentali opere rosminiane, come il *Nuovo saggio* o i *Principi della scienza morale*, veniva inserita nei programmi del liceo classico.

Nel frattempo le *Cinque piaghe* continuavano la loro ascesa attraverso importanti figure del clero e del laicato, grazie anche all'accurata presentazione che ne fece il padre Giovanni Pusinieri nel 1933 sul bollettino rosminiano *Charitas* da lui stesso fondato nel 1927.

Il propagarsi dell'eredità rosminiana tra le due guerre coincise, o forse

venne favorito dall'avvio dell'edizione nazionale delle opere di Rosmini diretta da Enrico Castelli, una significativa germinazione di nuovi studi, in particolare di Gioele Solari, di Luigi Bulferetti, di Michele Federico Sciacca e dei rosminiani Giuseppe Bozzetti e Giovanni Pusinieri.

Nel nuovo contesto repubblicano e democratico del secondo dopoguerra, mentre il rosminista Gonnella assumeva la guida della Pubblica istruzione e la cultura cattolica era impegnata nell'elaborazione di un personalismo cristiano secondo vari accenti e declinazioni, furono i filosofi del diritto Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani, ma soprattutto il filosofo spiritualista Michele Federico Sciacca, insieme ai loro promettenti allievi a portare a piena fioritura la riabilitazione filosofica di Rosmini, privilegiando il Rosmini morale e, per così dire, precursore del personalismo rispetto a quello gnoseologico e metafisico delle stagioni precedenti.

## *1.2 Interpretazione del rosminianesimo da parte di Gentile*

### *1.2.1 Contesto storico-filosofico*

Prima di addentrarci nell'interpretazione gentiliana di Rosmini, diamo uno sguardo al panorama storico e filosofico dell'Italia nel periodo che ci apprestiamo a trattare.

Il 1925 era l'anno della pubblicazione del Manifesto degli intellettuali fascisti redatto da Gentile. Questa pubblicazione portava Croce a pubblicare nello stesso anno un Manifesto degli intellettuali antifascisti.

La discussione più prettamente filosofica tra Croce e Gentile proseguiva attraverso due riviste, *Giornale critico della filosofia italiana* e *La Critica*, vedendo anche l'intervento di padre Agostino Gemelli attraverso le pagine della *Rivista di filosofia neoscolastica*.

Tappa successiva fu il 1929: anno della Conciliazione.

Il Concordato tra lo Stato italiano e il Vaticano portava con sé numerosi scontri: Gentile, che fino a quel momento era stato dalla parte dei cattolici, promuovendo nella sua riforma scolastica del 1923 l'insegnamento della religione cattolica nelle elementari, se ne

distaccò e questo provocò l'attacco da parte di Gemelli. Padre Agostino Gemelli da un lato ringraziava il Gentile uomo politico per i favori fatti alla Chiesa, ma dall'altro usava verso il Gentile filosofo parole durissime, ancora più dure di quelle rivolte a Croce, perché Gentile, a suo avviso, aveva un'arma ancora più subdola rispetto a quella del suo "nemico" per opporsi al pensiero cattolico: l'uso di un linguaggio non da idealista ma da cristiano.

Nel 1934 le opere di Gentile vennero messe all'Indice dalla Chiesa cattolica (fu uno degli ultimi autori a finirvi, in quanto l'ultima edizione dell'Indice venne pubblicata nel 1948 e poi nel 1966 l'Indice fu definitivamente soppresso da papa Paolo VI).

Nonostante questo pesante affronto Gentile continuava a proclamarsi Cristiano e Cattolico come si evince nella sua conferenza *La mia religione* letta il 9 febbraio 1943 nell'Aula Magna dell'Università di Firenze. Nel testo di tale conferenza si legge<sup>37</sup>: <<Io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito... Se mi domandate qual è la mia religione, io vi dico in tutta sincerità che io mi sento, e perciò credo di essere non solo cristiano, ma cattolico... Perché cattolico? Perché religione è chiesa; come ogni attività spirituale è universale, propria di un soggetto che si espande all'infinito: comunità illimitata nella quale il mio Dio è Dio se è Dio di

---

<sup>37</sup> G. Gentile, *La mia religione*, Sansoni, Firenze 1943

*tutti... La religione cresce, si espande, si consolida e vive, dentro la filosofia, che elabora incessantemente il contenuto immediato della religione e lo immette nella vita della storia ...>>.*

A questo punto, in un momento dunque di grande confusione sul piano religioso e filosofico, i “discepoli” di Gentile iniziavano a dividersi: più vicini ai cattolici si schierarono Armando Carlini, Augusto Guzzo, Michele Federico Sciacca e Luigi Stefanini; Vito Fazio era uno di quelli che più di tutti rimase vicino alle posizioni di Gentile, mentre Ugo Spirito, Guido De Ruggero, Lombardo Radice, Guido Calogero e altri si spostarono sempre di più verso il laicismo per poi avvicinarsi addirittura alle posizioni di Croce. Nel 1945 Sciacca, Guzzo e Stefanini fondavano un Centro di studi filosofici cristiani presso la Pontificia facoltà di filosofia di Gallarate, gestita dai padri Gesuiti. Tale centro si serviva come organi di diffusione principalmente delle riviste *Giornale di metafisica* diretto da Sciacca e *Filosofia* fondata invece da Guzzo.

Tale Centro rappresentava una sorta di istituzionalizzazione della corrente dello spiritualismo, corrente caratterizzata fin dall’inizio da una mancanza di unitarietà. Tale disomogeneità era dovuta principalmente al fatto che i suoi principali esponenti furono soggetti

nel corso degli anni a varie fasi di elaborazione del loro pensiero. Inoltre molte e varie erano (e lo sono ancora oggi) le interpretazioni fornite su di essa dai vari critici<sup>38</sup>. Secondo Sainati<sup>39</sup> inoltre, era importante considerare la diversa provenienza mentale dei tre protagonisti, che da un lato serviva per spiegare il loro rapporto con l'attualismo, dall'altro aiutava a stabilire meglio i rapporti e soprattutto le distanze tra essi: molto più vicini tra loro Guzzo e Sciacca, molto più distante Carlini, soprattutto per la sua interpretazione di Gentile e per la sua iniziale vicinanza a Croce.

In un recente libro<sup>40</sup> Paolo De Lucia compie un'analisi della filosofia italiana che va da Spaventa a Gentile e riconduce i sistemi di pensiero dei principali hegeliani d'Italia alle riflessioni di ordine metafisico e religioso rintracciabili nel pensiero di Rosmini e Gioberti. Non bisogna poi dimenticare, e su questo torneremo a breve, la pubblicazione del testo di Gentile *Rosmini e Gioberti*<sup>41</sup> del 1898, che

---

<sup>38</sup> Cfr. G. Ferretti, *Tematiche teologiche emergenti in alcuni autori rappresentativi del cosiddetto <<spiritualismo cristiano>> italiano*, La teologia italiana oggi, Brescia 1980, pp.309,310.

<sup>39</sup> Cfr. V. Sainati, *Lo spiritualismo cristiano e la sua formula dinastica: Carlini, Guzzo, Sciacca*, SEI, Torino 1945, p.253.

<sup>40</sup> Cfr. P. De Lucia, *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia*, Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 2005.

<sup>41</sup> Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Nistri, Pisa 1898

presenta Rosmini come il “Kant Italiano”<sup>42</sup>, secondo quella che era stata l’interpretazione di Spaventa. Per Gentile Rosmini, come Kant, aveva scoperto l’unità dello spirito pur lasciando oscuro tale concetto. Ferme restando tutte queste considerazioni, per capire il rapporto sussistente tra Rosmini e il cosiddetto spiritualismo cristiano (Carlini, Guzzo, Sciacca, ma volendo si potrebbero fare anche altri nomi come quelli di Stefanini e Battaglia), è necessario fare un passo indietro e vedere quindi l’interpretazione, se vogliamo, viziata, che di lui diede Giovanni Gentile. La base dello spiritualismo moderno andrebbe infatti, almeno in parte, ricercata all’interno dell’idealismo e questo, a sua volta, nel kantismo.

### *1.2.2 Rosmini e Gioberti*

Abbiamo detto che una delle figure più importanti da tener presente per capire il legame sussistente tra Rosmini e gli spiritualisti cristiani è Gentile. Non possiamo perciò non dare uno sguardo a ciò che Gentile, nel suo libro, che è poi in realtà la sua tesi di laurea, disse su Rosmini.

---

<sup>42</sup> Tesi questa non approvata da De Lucia.

Il testo a cui mi riferisco è ovviamente il *Rosmini e Gioberti*, in cui Gentile fornì la sua interpretazione sulla nascita della corrente dello spiritualismo e la sua visione del pensiero di Rosmini, oltre ovviamente, come si evince dal titolo, quella di Gioberti, seguendo quindi la prima diade di interpretazione a cui abbiamo fatto riferimento. Notevole importanza ha poi nel testo anche la sezione dedicata alla polemica intercorsa tra i due filosofi. La visione che Gentile ci propone di Rosmini è una visione molto legata all'interpretazione spaventiana del prete roveretano, vale a dire una visione che sottolinea il legame con la filosofia kantiana per arrivare alla definizione di Rosmini come il "Kant italiano"<sup>43</sup>. Questa interpretazione, molto discutibile, e criticata tra gli altri da Sciacca, probabilmente era utile ai fini di Gentile per un più organico sviluppo

---

<sup>43</sup> Secondo Sciacca Gentile ha il merito di aver rinnovato e promosso gli studi rosminiani e anche quello di averli orientati verso un'impostazione speculativa mettendolo in connessione con il pensiero di Cartesio e quello di Hegel, ma nonostante questo ha diffuso un Rosmini non rosminiano rifacendosi a quella che era stata l'idea di Spaventa e non rendendosi conto che Rosmini credeva esattamente l'opposto di quello che loro sostenevano, vale a dire che per Rosmini la sua forma dell'idea dell'essere era completamente diversa dalla forma a priori kantiana e che quindi la sua percezione intellettuale non può essere identificata con il giudizio sintetico a priori. A parere di Sciacca Rosmini tenta di opporsi sia al sensismo che al kantismo per evitare di incorrere in problemi relativi ai principi fondamentali della religione.

<<Per il Roveretano – M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958, pp.59,60 – la verità non è umana ma divina; umana è la scoperta dei veri che non adeguano mai la Verità in sé nella sua totalità. Della Verità in sé assoluta (Dio) vi è nella mente umana come un riflesso, l'idea dell'essere, *oggetto* o lume della mente, che di essa ha l'intuito fondamentale. È il *divino* nell'uomo, diversissimo da Dio, perché intuire l'essere ideale non è intuire l'Essere nella sua essenza e realtà. L'Idea è dunque oggetto e non un contenuto soggettivo della coscienza.>>

del suo idealismo e sicuramente aiutava ad inserire nuovamente la filosofia italiana all'interno del contesto europeo<sup>44</sup>. Possiamo però dire con certezza che, al di là delle critiche che giustamente o meno possono essere mosse, il testo di Gentile fu di estrema importanza per la rinascita del pensiero di Rosmini. A Gentile si deve inoltre l'avvicinamento al pensiero di Rosmini da parte di Sciacca, per stessa ammissione di quest'ultimo. Vediamo perciò brevemente qual è il quadro all'interno del quale Gentile colloca lo spiritualismo, quadro da cui emerge uno dei temi più importanti del pensiero di Rosmini: la libertà.

Gentile colloca la nascita della corrente dello spiritualismo all'interno della lotta contro il sensismo e, in particolare, contro la concezione materialistica per affermare, di contro, la libertà e sostanzialità della vita dello spirito, irriducibile a quel meccanismo che appariva essere al sensista. Era la prova che più o meno chiaramente si cominciava a sentire che l'uomo ha in sé qualcosa che non è senso, quel senso per cui egli rispecchia il mondo materiale e ne è schiavo. L'uomo ha in sé un principio suo, che costituisce il suo proprio essere, attraverso il

---

<sup>44</sup> Per Gentile sembra avere poca importanza capire in quale modo egli abbia interpretato Kant od Hegel bensì in che modo tale interpretazione abbia poi influenzato l'idealismo italiano e quindi averne posto le basi dando seguito a ciò che aveva fatto il pensiero di Bruno, Campanella e Vico.

quale si distingue dalla realtà circostante e ha modo di agire liberamente in un mondo in cui egli stesso è l'autore libero e responsabile. Il loro *Delenda Cartago*, così lo definisce Gentile, era uno: libertà.

### *1.2.3 Gentile interprete di Rosmini visto attraverso*

#### *Chiocchetti*<sup>45</sup>

Chiocchetti, di cui parleremo diffusamente nel prossimo paragrafo, oltre ad essere uno dei più importanti esponenti della neoscolastica, è stato uno dei più profondi conoscitori di Rosmini, nonché un grande conoscitore del neoidealismo italiano. Particolarmente legato al pensiero di Croce, non mancò di mettere al centro della sua riflessione anche la propria valutazione su Giovanni Gentile.

A ciascuno dei due maggiori idealisti Chiocchetti dedica un volume: quello su Croce esce nel 1915, quello su Gentile nel 1922. Con Croce ha pure una corrispondenza epistolare diretta. La relazione con Croce e gli studi su Gentile gli valsero l'accusa di idealismo e del resto Ugo Spirito, pur scherzando, scrisse che un solo scolaro può dirsi che abbia

---

<sup>45</sup> Cfr. E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e pensiero, Milano 1922

avuto Croce, e sarebbe Chiocchetti.

Nel volume su Gentile si avverte subito un tono diverso da quello usato per Croce: il tono più duro e intransigente è meno disposto a concessioni. L'idealismo attualistico viene opposto alla concezione cristiana in maniera netta e definito nemico della fede. Vengono riconosciute la forza e la vitalità delle dottrine gentiliane, ma ciò viene giudicato assai negativamente. Eppure, nella conclusione, Chiocchetti sa trarre alcuni insegnamenti dallo studio del pensatore siciliano. In particolare, afferma che da essi (Croce e Gentile) il cattolico deve imparare che è necessario poggiare ogni attività filosofica su di una vasta base culturale, in grado di abbracciare tutti i problemi e le risposte che ad essi vengono date con atteggiamenti sempre rinnovantisi da parte dello spirito. *<<Da tutti e due - conclude Chiocchetti - dobbiamo imparare a vedere e cogliere la organicità, la metodicità, la modernità e la concretezza storica del sapere. Ma quanto ai principii noi non abbiamo nulla da imparare; noi ci sentiamo superiori agli idealisti, perché la filosofia che costruiamo sulla base di essi, non contraddice, come l'idealismo, alle attestazioni della coscienza umana e della cognizione comune, ma la spiega, la integra e la riduce a sistema>>*<sup>46</sup>.

Ma il senso della sua elaborazione appare ancora più chiaro quando

---

<sup>46</sup> Cit. Ibid. p. 475

Chiocchetti, che aveva definito il crocianesimo più uno “spiritualismo realistico” che un vero e proprio idealismo, spiega le ragioni del suo pur sempre differente atteggiamento nei confronti dei due filosofi meridionali: <<Il Croce tratta e risolve problemi che anche la filosofia tradizionale, considerava come immanenti; il Gentile invece risolve nel senso dell'immanenza problemi che la filosofia tradizionale risolve nel senso della trascendenza... Il Croce vede il mondo e si ferma lì; il Gentile vede il mondo e lo afferma come Dio>><sup>47</sup>

L'analisi di Chiocchetti però parte da ancora prima e infatti nel suo testo su Gentile<sup>48</sup> ci dice che, nella quasi generale indifferenza degli italiani per la storia del loro pensiero, grandeggia per gli idealisti, e un po' per tutti, una figura che è la consolante eccezione alla regola: Bertrando Spaventa. È stato lui, Spaventa, a presentarci il panorama della filosofia italiana, nel quadro generale della storia del pensiero universale e a evidenziarne il peculiare carattere, nonché l'importanza; è stato lui a scoprire, idealisticamente, e a far oggetto di nuovi studi Bruno e Campanella, Vico e Galluppi, Rosmini e Gioberti, è stato lui a proiettare una nuova luce sul pensiero degli italiani. Ed ecco che Giovanni Gentile si mette sulle sue tracce e, seguendo i

---

<sup>47</sup> Cit. Ibid., p. 476

<sup>48</sup> Cfr. Ibid., pp. 434-436

criteri storiografici del Maestro, ci fornisce vari studi storici su Telesio, Galluppi, Rosmini e Gioberti, ecc. Nessuno in Italia e pochi nel mondo sono uguali a Gentile nell'averne una piena conoscenza della storia del pensiero, ma non una storia passiva, al contrario, una storia critica in grado di capire ciò che merita di essere seguito e ciò che invece merita di essere abbandonato.

Certo, dal punto di vista di Chiochetti, gli studi di Gentile, sia quello sul Galluppi che quello sul Rosmini e Gioberti, continuano a contenere una troppo forte componente idealistica, che porta a travisare parecchi tratti storici degli autori esposti e valutati, ma tutti devono comunque ammirare la ricchezza di informazioni biografiche in senso largo e la grandezza del tentativo di farli entrare tutti nella corrente dell'idealismo kantiano, come è inteso dallo Spaventa, dal Croce e da lui stesso. Sono capolavori di ricerca e di critica.

Ecco come Chiochetti<sup>49</sup> ci presenta Rosmini secondo Gentile. Fin da quando il Rosmini si affaccia sulla soglia della filosofia moderna, con la sua dottrina della conoscenza, che considera il conoscere identico al giudicare, cioè alla sintesi concepita come sintesi a priori, derivante dall'unità del soggetto, e già vede in modo chiaro che l'elemento a

---

<sup>49</sup> Cfr. Ibid., p.448

priori è formatore, cioè creatore del mondo conosciuto (l'essere) e forma dell'intelletto, si dimentica delle pericolose conseguenze di questa dottrina, soprattutto a fronte degli insegnamenti cattolici, che pongono un divario di natura tra la mente dell'uomo e la divina, che è quella creatrice.

L'interpretazione gentiliana del pensiero di Rosmini sollevò a suo tempo un vero clamore di proteste da parte dei custodi del pensiero del Roveretano. Ma Chiochetti<sup>50</sup> va ancora oltre.

Qual è il posto che il Gentile, dopo lo Spaventa, ma con ben altre ragioni, assegna a Rosmini nell'ultimo periodo della nostra filosofia? Un posto universale, come lo ebbero tutti i grandi filosofi italiani: quello di Kant. Rosmini è il Kant italiano, anzi, Kant rivissuto da Fichte. Non assistiamo allo sviluppo di un germe, ma a una vera e propria sostituzione di un tipo di sistema ad uno opposto. L'essere ideale, indipendente dalla mente, oggetto d'intuito, si trasforma nella categoria kantiana, attività universale del soggetto; la percezione intellettiva, che consiste nell'applicazione dell'essere ideale ai dati della percezione sensitiva, diventa la sintesi a priori, scompare la cosa in sé. Viene inaugurato come rosminianismo, a dispetto del Rosmini,

---

<sup>50</sup> Cfr. Ibid., p.452

il più puro soggettivismo, il più duro e assoluto formalismo di Kant e, quando il rapporto necessario fra pensiero ed essere viene interpretato come identità dei due, abbiamo già oltrepassato Kant e siamo giunti a Fichte e da qui ad Hegel.

Ecco due dei quattro punti nei quali Gentile crede di poter riassumere il significato del rosminianismo nella storia della filosofia:

1- Il Rosmini concilia, come aveva fatto già Kant, le opposte sentenze empiriche ed idealistiche, accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi a priori di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto, grazie all'unità originaria dello spirito che si sviluppa per la funzione sintetica della ragione. Questo tema del giudizio sarà poi trattato qui anche nell'ultimo capitolo, riguardo al pensiero di Guzzo.

2- L'intuito cui ha fatto ricorso il Rosmini, per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico, non è se non una parola vana, avendo, il Rosmini negata per l'appunto l'opposizione tra soggetto e oggetto coll'ammettere immanente nello spirito l'elemento categorico kantiano.

L'oggettività rosminiana diventa in questo modo la stessa cosa della

soggettività kantiana.

Chiocchetti, ovviamente, non è d'accordo con questa interpretazione e afferma infatti che il Rosmini che esce dall'analisi di Gentile non è il Rosmini vero, ma un Rosmini ridotto, sviato, mutilato, trasformato, o passato nel suo opposto. Nel Rosmini di Gentile il Rosmini storico non potrebbe riconoscersi, la sua autocoscienza non coinciderebbe con quella che compenetra il sistema rosminiano di Gentile, il quale non è, dunque, il sistema del Roveretano perché ogni sistema è anche personale, cioè scaturisce sempre da una personalità storica determinata. Dello Spaventa il Gentile ha scritto: la vera importanza della critica dello Spaventa sul Galluppi, sul Rosmini e sul Gioberti è di rappresentare il progresso del pensiero italiano dopo Gioberti. Chiocchetti invece crede che ciò sia un regresso. Non ci troviamo più, in quelle interpretazioni, davanti al Rosmini, al Gioberti, al Galluppi, ma davanti allo Spaventa e al Gentile pur ammirando l'eccezionale capacità di ricreare, di penetrare e di improntare della loro lucida e forte coscienza tutte le correnti di pensiero che prende ad esaminare, trasformandole in momenti di una corrente unica, della corrente che va a sfociare nel suo idealismo attuale.

Anche la *Rivista di filosofia neoscolastica*<sup>51</sup> non può fare a meno di occuparsi del rapporto tra gli idealisti italiani e Chiocchetti nell'interpretazione di Gentile.

La *Rivista*, che aveva pubblicato a puntate quasi interamente la monografia su Croce, dell'altra monografia di Chiocchetti su Gentile, si limita però alla ripresa del capitolo sulla filosofia della religione, peraltro accompagnato da altri numerosi interventi di differenti autori nella medesima direzione, non privi di attestati di compiacimento per la nuova fermezza di Chiocchetti.

### *1.3 Il rosminianesimo visto dalla neoscolastica: Chiocchetti*

#### *1.3.1 Contesto storico-filosofico*<sup>52</sup>

Con il Concilio molte cose andavano mutando anche negli studi storico-religiosi e il vento nuovo che spirava si faceva sentire anche all'Università Cattolica per merito di uomini come Lazzati o come Passerin D'Entreves e ad opera dei loro collaboratori. Fu così che

---

<sup>51</sup>Cfr. M. Mangiagalli, *La "Rivista di filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, Vol. II, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 417

<sup>52</sup> Cfr. Nicola Raponi, cit.

Francesco Traniello si dedicò a uno dei suoi più congeniali temi di ricerca: l'opera di Rosmini nella società religiosa e nella società civile del suo tempo e il ruolo che la sua figura e il suo pensiero avrebbero svolto nella storia della Chiesa e della cultura cattolica dell'Ottocento e del Novecento. Studiare Rosmini all'Università Cattolica era sembrato sino ad allora una specie di sfida, un andare contro corrente. Infatti nell'Ateneo di Piazza Sant'Ambrogio, fermamente ancorato all'indirizzo neoscolastico e tomistico, salvo alcune significative eccezioni, come quella cui abbiamo già accennato, del filosofo Emilio Chiochetti, le cui simpatie per il pensiero rosminiano risalivano a prima della fondazione dell'ateneo, e più tardi quella di Giorgio Zunini, uno psicologo associato alla Congregazione rosminiana, vi era stato sempre un atteggiamento molto critico nei confronti della filosofia rosminiana, tanto che nel 1954 l'Università Cattolica era stata l'unica a non inviare un'adesione formale al convegno internazionale per il centenario della morte del filosofo roveretano, limitandosi a pubblicare, come era consuetudine, sulla *Rivista* un volume di studi nel quale, pur con ampi riconoscimenti alla spiritualità rosminiana, al Rosmini maestro di ascetica, alla sua coerenza di vita sacerdotale, come scriveva Gemelli per bocca di Francesco Olgiati, si

afferitava che il suo pensiero filosofico era errato e se ne prendevano le distanze, riconoscendo tuttavia che nel passato Rosmini era stato combattuto con metodi polemici non lodevoli. Ma già negli anni seguenti e con la scomparsa, nel 1961, di Francesco Olgiati, vigilante tomista dell'Università cattolica, il quale proprio in quel volume aveva affermato che il pensiero di Rosmini non poteva in alcun modo inserirsi nell'orizzonte del tomismo e della filosofia classica, viziato com'era di innatismo e di ontologismo<sup>53</sup>, l'attenzione al pensiero di Rosmini cominciò ben presto ad avere un ruolo più significativo.

Certamente il risveglio degli studi rosminiani in Cattolica e soprattutto l'indirizzo storico-religioso che assunsero non si potrebbero spiegare al di fuori della stagione ecclesiale aperta con il Concilio Vaticano II.

---

<sup>53</sup> Riguardo all'accusa di ontologismo Sciacca dirà: << E' bene precisare che, per il Rosmini, l'idea dell'essere o essere possibile, oggetto "formale" dell'intelligenza, idea per sé e idea madre, ha origine da un'astrazione, cioè è astratta da una realtà; da Dio precisamente, Essere assoluto, per essenza Intelligenza e Pensiero. Infatti, per il Roveretano, l'idea dell'Essere non può essere data da una realtà meramente sensibile e finita: da questa non è possibile ricavare, per astrazione, l'essere ideale intelligibile ed universale... da ciò consegue che l'essere ideale non è l'Essere assoluto e che intuire l'essere possibile non è affatto avere l'intuito di Dio. Ciò è sufficiente per escludere l'interpretazione ontologica del Rosmini.>> M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, pp. 70,71.

### *1.3.2 Chiocchetti e Croce*<sup>54</sup>

Non si può comprendere il pensiero di Chiocchetti e quindi il suo legame con Rosmini se non si parte dall'analisi del rapporto estremamente importante che lega Chiocchetti a uno dei più grandi filosofi italiani di sempre: Benedetto Croce.

La filosofia di Benedetto Croce costituì il banco di prova di Chiocchetti. Questa filosofia, da lui ammirata e sostenuta, propagandata e difesa, fu, in un certo senso, il punto di partenza e il punto di arrivo della sua speculazione teoretica. Sentito il fascino di quel pensiero, studiarlo, appropriarsene e superarlo fu tutt'uno per Chiocchetti. Senza troppe esitazioni, si potrebbe aggiungere che il rapporto con la filosofia crociana fu per lui la vera porta d'accesso alla filosofia e, insieme, il perno attorno al quale egli costruì il suo personale contributo ad essa. Ma questo rapporto, che resistette negli anni ad attacchi violenti, a pressioni morali e psicologiche, a rifiuti e all'isolamento, e che quindi dimostrò di essere per padre Emilio il

---

<sup>54</sup> Cfr. S. Pietroforte, *La scuola di Milano: le origini della neoscolastica italiana, 1909-1923*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 168-172

vero centro della sua vita intellettuale e spirituale, non fu introdotto da nessun'altra filosofia e con nessuna condivise il primato nel cuore di Chiocchetti, né con quella di Rosmini né tanto meno con quella di Vico, sua altra grande passione. Fu grazie a quel rapporto che, come ebbe a dire Bontadini, riconoscendo implicitamente il debito che lui stesso aveva nei riguardi del suo maestro e che non era soltanto un generico debito dovuto alla formazione che ne aveva ricevuta, ma un vero e proprio aggancio concettuale, una promessa teoretica che era entrata con forza nella sua stessa elaborazione filosofica, fu grazie a quel rapporto, dicevamo, che Chiocchetti anticipò l'inveramento dello stesso idealismo nel realismo classico, che è quanto dire il suo scioglimento. In altre parole, l'elaborazione che Chiocchetti fece della filosofia di Croce fu il primo passo di quell'inveramento che Bontadini portò a compimento e che rappresenta, quindi, il seme messo a dimora dal maestro e coltivato dall'allievo, come sosteneva al riguardo Pietroforte. Se non si comprende davvero fino in fondo quale significato aveva per Chiocchetti la filosofia di Croce, si rischia di travisare il senso del suo operato che non era, e non volle mai essere, quello di assumere degli elementi, delle parti di una filosofia moderna, per cucirle insieme con quelle della filosofia scolastico-medievale e

tanto meno di impossessarsi di aspetti della filosofia dello spirito per aggiungerli alla filosofia rosminiana. Era sua convinzione che si dovesse, invece, accogliere la filosofia moderna nelle sue forme più alte, più spirituali, più ricche di potenzialità conoscitive e di valori positivi, per vedere se non fosse possibile riformulare, partendo da queste, i principi più profondi e irrinunciabili della religione cristiana. Se la filosofia moderna si caratterizzava come immanenza, non era assurdo pretendere di ricavarne la trascendenza? Se affermava, nei modi più vari, il soggettivismo, come si poteva pensare di ricavarne una conoscenza valida oggettivamente? Rispondere a queste domande fu il compito che Chiochetti assegnò a se stesso ma fu anche l'eredità che lasciò alla neoscolastica e che diede frutti.

### *1.3.3 Rosmini: tomismo, modernismo e riviste*<sup>55</sup>

Il rapporto o la tensione dialettica tra rosminiani e tomisti dell'Ottocento, già instauratasi verso il declinare del secolo, viene in qualche modo a rinnovarsi nel confronto a distanza e nel dialogo tra i nuovi periodici che sono espressione di quel duplice indirizzo, cioè

---

<sup>55</sup>Cfr. M. Mangiagalli, *Cit.*, pp.117-133

la *Rivista di Filosofia neo-scolastica* e la *Rivista rosminiana*.

Antecedentemente alla *Rivista rosminiana* i periodici rosminiani dell'Ottocento sono *La Sapienza* diretta da Vincenzo Papa, la cui pubblicazione cessa con la morte del direttore, e il *Bollettino Rosminiano*, pubblicato dal padre rosminiano Francesco Paoli. Nel medesimo periodo 1887-1889 *Il Rosmini*, successivamente il *Nuovo Rosmini* e poi il *Nuovo Risorgimento*.

Erede dei vari tentativi effettuati negli ultimi decenni dell'Ottocento per tenere in vita un periodico ispirato al pensiero di Rosmini, la *Rivista rosminiana* apparve il primo luglio 1906, su iniziativa di Giuseppe Morando.

La nuova rivista rosminiana nasce all'indomani della ferma difesa di Rosmini operata da Morando dopo la dolorosa condanna del 1888 e all'apice della crisi modernista: per questa ragione tra i rosminiani e i modernisti, sembra più ravvisabile una naturale solidarietà di persone dovuta a situazioni contingenti, piuttosto che un'affinità di dottrine, come poteva essere invece tra i rosminiani e i cattolico-liberali. Eppure il legame tra area rosminiana e area modernista risulta verificato e suffragato storicamente: non si possono infatti dimenticare le grandi simpatie rosminiane di Fogazzaro, l'amicizia tra Fogazzaro e

Morando, l'effettivo significato e la concreta portata del pensiero rosminiano nei primi anni del Novecento nonché i complessi rapporti intrattenuti dal movimento modernista con gli eredi del cattolicesimo liberale dell'Ottocento.

Morando e i primi collaboratori della *Rivista*, Caviglione, Zoppi, Franzoni, sono sinceramente fedeli alla Chiesa, senza ombre di ossequio servile, ma non senza generali slanci di protesta.

Morando ad esempio non si fa scrupolo di recensire, nel marzo del 1907, con serenità e simpatia un famoso scritto di George Tyrrell. Quanto all'amicizia di Morando con Fogazzaro, essa trova molteplici espressioni nella stessa *Rivista rosminiana*.

Il rapporto dialettico tra rosminianesimo e neoscolastica si rinnova nel dialogo a distanza tra le due nuove riviste, fondate a poca distanza di tempo l'una dall'altra. E inizialmente sarà un rapporto non privo di tensioni. Preceduta da diversi periodici, la *Rivista rosminiana* manifesta un programma in base al quale essa si impegna a pubblicare, oltre che gli inediti di Rosmini, la bibliografia rosminiana, le note e i commenti alla filosofia contemporanea, articoli di informazione, letteratura e cronaca, e a rendere il periodico alternativo a positivismo e idealismo, non senza delle promettenti

aperture alla neoscolastica.

Così già nel primo numero della neonata *Rivista di filosofia neo-scolastica* appare, benché in posizione non di rilievo, un articolo di Giuseppe Cevolani su un argomento abbastanza marginale di logica sillogistica che mette in rilievo un errore logico compiuto da Rosmini e poi difeso da Morando. Morando ritiene che Rosmini sia il migliore interprete di san Tommaso, mentre i neotomisti ne traviserebbero il pensiero, riportando costantemente Tommaso ad Aristotele. Ciò che viene posto in discussione è dunque essenzialmente il nucleo aristotelico dell'orientamento neoscolastico, a fronte del quale viene fatta valere la tradizione platonica, dove rientrano certo anche san Tommaso e Rosmini e, tra i moderni, lo stesso Leibniz, soprattutto per la teoria della luce interiore delle idee. Contro l'isolamento del pensiero rosminiano, rilevato non senza compiacimento dagli avversari, Morando si rallegra dell'interesse per Rosmini avvertito da studiosi come Croce, Gentile, De Sarlo e Varisco e conclude rivolgendosi al direttore della *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, padre Gemelli, per il quale sente stima e dal quale si sente ricambiato. Anche dopo la morte di Morando non mancheranno gli episodi polemici. Nel numero di aprile del 1918 si affermava che per parlare

del Rosmini con frutto è necessario aspettare tempi migliori e a Ugo della Seta, che dalla *Rivista di filosofia* del febbraio 1919 esprimeva meraviglia per tale affermazione, veniva fornito questo chiarimento: *noi studiamo per conto nostro il Rosmini. Parlarne no, perché parlarne, discutere di un filosofo per noi è fare dell'apostolato, è parlare per farci ascoltare.*

Si delinea così quello che sarà l'atteggiamento della neoscolastica del primo Novecento nei confronti di Rosmini, dal quale i neoscolastici si sentivano lontani sul piano criteriologico pur simpatizzando per la grande apertura del roveretano al pensiero moderno, non potendo non avvertire delle affinità anche in materia ecclesiologica.

A un compiuto resoconto delle polemiche tra la *Civiltà Cattolica* e i rosminiani dedicherà un ampio saggio B. Pasinetti, nella speciale miscellanea dedicata a Rosmini nel 1955 dalla *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, saggio che prende in esame interventi e recensioni di *Civiltà Cattolica*, risposte e polemiche di vari periodici, compreso quello dei rosminiani. Dopo la morte di Morando, la direzione della *Rivista rosminiana* fu assunta da Carlo Caviglione e anche Caviglione sarà ripreso dalla rivista gemelliana per il suo spirito polemico.

Il rosminianesimo nel corso del primo venticinquennio del nuovo

secolo è caratterizzato da un residuo di polemica col tomismo e dalla partecipazione o almeno dalla interessata conoscenza dei momenti più intensi della crisi modernista. Effettivamente, la filosofia di Rosmini è stata inserita, a partire dagli stessi rosminiani, nella cornice di una tradizione storica troppo ampia, che, risalendo a Platone, intendeva mettere capo alla filosofia cristiana di Agostino, Bonaventura, e Tommaso, con una certa emarginazione di Aristotele; ma questo loro atteggiamento rimane sbilanciato anche verso il pensiero moderno, il cui recupero, centrato su Leibniz, non poteva non restare ambivalente, per la nota opposizione a Kant, e soprattutto per la equivoca individuazione del cespite del soggettivismo kantiano nella dottrina delle categorie.

Nel corso degli anni Venti e Trenta si assiste a un certo rifiorire di studi su Rosmini, soprattutto da parte di studiosi come Bestetti, Casotti e Ceriani. Ma il contributo più sistematico di questi anni è certo quello di Anna Bestetti, che si apre con un intervento relativo alla discussione sulla distinzione tra conoscenza riflessa e conoscenza diretta, alla conoscenza sensibile e agli elementi dell'atto percettivo, discussione che coinvolge Baroni, Mazzantini, Marino, Zamboni, Bozzetti, Cantagalli e Viglino.

Il successivo confronto critico dei neoscolastici con i rosminiani incontra poi come nuovo interlocutore quella pattuglia di idealisti apolidi e convertiti che, motivati anche da Rosmini, erano confluiti nella nuova corrente dello spiritualismo cristiano. Così in occasione del centenario della morte di Rosmini, la decisione dei neoscolastici e della Università Cattolica sarà quella di non partecipare al Congresso indetto dai rosminiani a Stresa. Congresso che si proponeva in qualche modo la difesa e la diffusione di un sistema filosofico certo non condiviso nelle sue grandi linee dalla Cattolica che aveva invece il proposito di dedicare al pensiero di Rosmini un fascicolo doppio della rivista, nella cui “Avvertenza introduttiva” la Redazione, ribadiva che la partecipazione alle celebrazioni ufficiali di Stresa, nell’attuale fase di determinazione della filosofia classica, avrebbe significato confondersi con i panegiristi, dando luogo a discussioni inutili e antipatiche.

Uno dei contributi più significativi e orientativi per ampiezza e impegno è quello di Francesco Olgiati, intenzionato a discutere soprattutto la tesi che ispirava la manovra di rosminiani e spiritualisti, tesi secondo la quale il rosminianesimo verrebbe a rappresentare la semplice continuazione della stessa filosofia classica: tesi difesa

soprattutto da Giuseppe Bozzetti e Michele Federico Sciacca che sostenevano che la preoccupazione di avvicinare Rosmini a san Tommaso era già stata dei rosminiani prima ancora che degli spiritualisti. Olgiati respinge questo avvicinamento, ritenendo anzi sostenibile solo in base a criteri molto sfumati la stessa analogia tra la corrente platonico-agostiniana e quella aristotelico-tomista. Per Olgiati Rosmini non appartiene alla tradizione classica, rappresentando anzi un'originale affermazione del fenomenismo moderno. L'esame olgiatiano si concentra però sulla problematica gnoseologica. Egli mostra come la nozione empirista di ente, come di ciò che rimane, una volta che siano state tolte le determinazioni come qualità, quantità, ecc., è ben lontana dall'esprimere l'essere di ogni realtà, distinta in essere e atto. Nella concezione empirista dell'idea come di ciò ch'è differente dalla sensazione, ma che, pure non è diverso dalla modificazione del soggetto, si viene invece a confermare il nuovo assetto conoscitivo, esprimendo l'idea, compresa l'idea rosminiana, propriamente come il nuovo oggetto della conoscenza, e si converge con la concezione empirista dell'astrazione come estrazione, cioè come separazione, dove il concetto astratto tende visibilmente all'immagine e l'idea è vista quasi come una cosa. Il

passaggio più delicato è rappresentato dal concetto rosminiano di astrazione, la quale toglie qualcosa all'oggetto di conoscenza, separa il comune e il proprio, e fissa il comune.

#### *1.3.4 Chiocchetti e il modernismo*

Chiocchetti<sup>56</sup> elencava come rappresentanti della filosofia pragmatica anche molti fra i modernisti più avanzati, accennando così ad un filo diretto tra modernismo e pragmatismo. In effetti la prima impressione che si aveva leggendo gli articoli sul modernismo era quella di una prosecuzione, di una estensione del principio filosofico individuato alla base del prammatismo anche alle dottrine riconosciute come moderniste. Un esame più attento però rivelava che ciò non era del tutto vero. Il modernismo filosofico si presentava, diceva Chiocchetti, come un impasto di platonismo e di kantismo, di immanenza e di trascendenza e si caratterizzava come un modo speciale di porre e di sciogliere le fondamentali questioni filosofiche, il quale pretende di fornire una soluzione nuova del cosiddetto conflitto tra scienza e fede. Sul conto del modernismo se ne erano dette e scritte tante e si era

---

<sup>56</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Cit.*, pp.187-194

anche esagerato sia nel farne l'apologia sia nel confutarne le dottrine, quindi un atteggiamento più sereno al riguardo sarebbe stato certo utile. Chiocchetti voleva penetrare la natura intima di quella corrente filosofica e correggere le inesattezze di concezioni unilaterali e ingiuste. Nonostante questo riteneva però che lo studio del modernismo fosse utile per evitare di ricadere negli errori del passato, e per non correre il rischio di non saper cogliere i cambiamenti.

Chiocchetti accettava l'impostazione della *Pascendi*<sup>57</sup>, che aveva ritenuto il modernismo un vero e proprio sistema di idee, e faceva anzi di quella sistematicità il filo conduttore del suo esame. Il modernismo filosofico si può definire una duplice inversione dei criteri conoscitivi nel campo religioso. Fino a Kant, spiegava Chiocchetti, scetticismo e dogmatismo erano state le due dottrine che dominavano il campo riguardo al problema della conoscenza. Il dogmatismo aveva effettuato, servendosi di argomenti cosmologici e teologici fondati sui concetti di contingenza, causalità e mutamento, la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Fino a Kant ci si era sempre attenuti al principio che vera rappresentazione fosse quella che era conforme alla realtà.

---

<sup>57</sup> San Pio X, *Pascendi Dominici gregis*, 8 settembre 1907

### *1.3.5 Emilio Chiocchetti: la sua formazione e la sua attività*

Chiocchetti<sup>58</sup> ci rivela che fin dagli studi liceali, attraverso il Corte e il Morando, conobbe ed amò Rosmini. Nello studentato liceale dei Padri Francescani di Rovereto si usava in quegli anni il testo del Morando, uno fra i più insigni studiosi rosminiani. Ne troviamo l'eco nelle lettere del giovane chierico Chiocchetti all'amico e confratello Orazio dell'Antonio.

Come disse<sup>59</sup>, ebbe la fortuna di conoscere Rosmini fin dai banchi del ginnasio-liceo, da quelli che Fogazzaro chiamava i rosminiani veri: Pier Antonio Corte, Giuseppe Morando e Michelangelo Billia prima, poi Carlo Caviglione, infine Michele Federico Sciacca.

Essi tentavano, contro corrente, di promuovere Rosmini autentico perché bisognava prima togliere dal volto di questo pensatore un velo: quello di chi si ostinava ad appiattirlo sull'idealismo tedesco. Ciò che forse più spingeva lo spirito di Chiocchetti verso Rosmini era la genialità con la quale questo pensatore della sua terra prometteva di immettere linfa fresca nel pensiero della prima metà nel Novecento,

---

<sup>58</sup> Cfr. E. Chiocchetti, *Gli scritti rosminiani*, a cura di R. Centi, Longo, Rovereto 1990, p.115

<sup>59</sup> Cfr. G. Faustini, a cura di, *Emilio Chiocchetti, Antonio Rosmini e la cultura trentina*, Pancheri, Trento 2008, pp. 69-73

dove si contendevano il campo uno stanco positivismo e un ardito idealismo, materialista il primo, immanentista il secondo. Rosmini, a parere di Chiocchetti, con la concezione di un a priori oggettivo era stato più efficace di Kant nella critica del materialismo del positivismo, mentre con la teoria del sintetismo dell'essere era in grado di portare il pensiero riflesso al di là dell'immanentismo idealista.

Da qui l'invito di Chiocchetti: Andiamo a Rosmini. Egli si augurava che i suoi concittadini, in particolare e gli intellettuali cattolici in generale, scoprissero una volta per tutte la purezza delle sorgenti che avevano in casa. Bisognava cioè che l'immensa produzione del Roveretano venisse studiata in piena libertà, si pubblicassero le sue opere, ci si formasse sul suo pensiero e soprattutto sulle sue feconde potenzialità di dialogo.

In questi anni era agli inizi a Milano il Movimento Neoscolastico che darà vita nel 1908 alla *Rivista di Filosofia Neoscolastica* di cui abbiamo già parlato. Ma sembra di percepire che nello studio francescano di Rovereto si desse la preferenza al rosminianesimo nei confronti della neoscolastica tant'è che non mancarono gli inviti a Chiocchetti ad avvicinarsi di più al linguaggio della neoscolastica.

Chiocchetti viene presto in contatto con Padre Agostino Gemelli, che ne apprezza le doti e lo invita a scrivere sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*. Nei loro colloqui certamente non mancò il riferimento a Rosmini come dimostrato da varie lettere intercorse tra i due.

Nel 1906 Giuseppe Morando, come abbiamo già detto più volte, aveva dato vita alla *Rivista rosminiana*, sostenuta da un gruppo di validi studiosi e seguita con interesse da molti. Tra questi Chiocchetti che, pur impegnato nella neoscolastica, non dimentica affatto il suo grande compatriota.

Chiocchetti è sempre in contatto con Padre Gemelli, che gli scrive per articoli, recensioni, libri, congressi; ed appaiono anche studiosi rosminiani nei loro riferimenti, come Billia e il Caviglione. Nel 1911 in una breve lettera Gemelli manifesta all'amico una sua interessante intenzione: quella di mettersi a studiare sul serio Rosmini.

Così scrive:

<<Io vorrei mettermi a studiare sul serio Rosmini. Di dove cominciare? Su quali libri? Mi puoi indirizzare?>><sup>60</sup>

Testimonianza non trascurabile del Rosminianesimo di Emilio Chiocchetti è il suo carteggio con studiosi di Rosmini, quali Giuseppe

---

<sup>60</sup> G. Faustini, *Cit.*, p.37

Morando, fondatore e direttore della *Rivista Rosminiana*, Carlo Caviglione, studioso e secondo direttore della medesima *Rivista rosminiana*, e Michele Federico Sciacca, ben noto nel mondo filosofico italiano.

### *1.3.6 La speculazione rosminiana*

La riflessione di Emilio Chiocchetti sul pensiero rosminiano presenta aspetti originali, che la caratterizzano in un periodo storico in cui la polemica antirosminiana, non più virulenta ed aggressiva, manteneva tuttavia nella cultura cattolica la diffidenza e il sospetto.

Il suo atteggiamento spirituale ed intellettuale è, non solo di simpatia, ma di entusiasmo per lo studio e la promozione del pensiero del prete roveretano, senza che ciò gli impedisca di affermare: Non sono rosminiano.

La sua proposta, presentata al Convegno di studi filosofici cristiani di Gallarate del 1946, che la filosofia neoscolastica dovesse accostarsi ed assimilare nei limiti del possibile la filosofia rosminiana in varie e significative tesi apparve coraggiosa e convinta. Tanto più che Chiocchetti era considerato uno dei principali promotori della

rinascita neoscolastica in Italia, e Professore dell'Università Cattolica di Milano, che, anni dopo, nel 1955, ben si guardò, dal partecipare ufficialmente al Congresso internazionale di filosofia tenuto a Stresa, quale celebrazione del Centenario della morte di Rosmini, mantenendo così ancora da lui le distanze.

L'adesione di Chiocchetti all'*Ascetica* rosminiana è piena e totale, come pure alla *Teodicea*, in cui filosofia e teologia procedono insieme armonizzate, preparando il passaggio sicuro alla speculazione più specificamente teologica di Rosmini. Ma sembra che ciò non sia avvenuto per Chiocchetti, che, per quanto si può cogliere dai suoi scritti, non si addentra nell'*Antropologia Soprannaturale* e nel *Commento all'Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*. Anche il pensiero pedagogico rosminiano viene dal Chiocchetti presentato e proposto con calore.

Ma è soprattutto sul problema della conoscenza nel suo rapporto col criticismo kantiano che si affonda l'analisi di Emilio Chiocchetti ed il suo incontro con Rosmini. E sorge subito il problema: Emilio Chiocchetti è innatista? Lo studioso Romeo Crippa lo esclude categoricamente. Padre Agostino Gemelli trova affermato l'innatismo in un articolo di Chiocchetti, il quale sembra che lo accetti.

Certamente egli propone il superamento dell'idea dell'essere di Rosmini. D'altra parte, per avere la concezione completa di Chiocchetti, occorre attingere anche alla sua opera fondamentale: *La filosofia di Benedetto Croce*, dove egli ritorna sulla soluzione rosminiana del problema gnoseologico pur affermando le sue riserve. Chiocchetti<sup>61</sup>, attraverso Rosmini risaliva alla tradizione platonica e agostiniana, ad una filosofia, cioè, che sapeva rivolgersi anche al sentimento, all'amore, una filosofia relativamente aperta rispetto alla rigidità del tomismo aristotelico, al neotomismo dei Gesuiti, che però era, allora, la dottrina ortodossa del cattolicesimo. Di un'affinità con lo spiritualismo sono altresì testimonianza alcuni allievi del Chiocchetti, con uno dei quali, il Bontadini, egli ebbe una lunga amicizia. La neoscolastica avrebbe dovuto secondo il suo parere cimentarsi con le correnti moderne del pensiero per riuscire in qualcosa di serio. E se Chiocchetti era talora "caprone", cocciuto, come lo definisce Gemelli, non bisogna ignorare la rigidità dell'ortodossia cattolica del tempo, sorda ai richiami che in filosofia venivano dall'idealismo e dal pragmatismo, per tacere del modernismo, condannato, e del pensiero del Rosmini, pure giudicato con un'ostilità che è stata rimossa solo in

---

<sup>61</sup> Cfr. Ibid., pp.13-16

questo nostro secolo, dopo un lungo periodo di condanna, anche da parte della chiesa trentina che oggi, all'opposto, si gloria della beatificazione rosminiana.

Per il suo interesse verso Rosmini, Chiocchetti<sup>62</sup> incontrò non poche difficoltà nel suo percorso accademico, accusato di soverchia simpatia per gli idealisti rosminiani come scrive Agostino Gemelli al padre provinciale dei Frati minori il 24 novembre del 1921.

È noto<sup>63</sup> che la posizione della Curia trentina sul Rosmini era sostanzialmente di netto ripudio dopo la dichiarazione della S. Sede di condanna di ben quaranta proposizioni rosminiane. Ma la rimozione del Rosmini perdura ancora negli anni '50. Rosmini resta fondamentalmente un clandestino. La Chiesa italiana per decenni rimane fedele al neotomismo, il che non può che ribadire l'opposizione non solo a Rosmini, ma anche alle posizioni di Chiocchetti. Guido de Gentili, presidente del Comitato diocesano di Azione cattolica, sottolineava che non bisognava cadere negli errori di quanti, anche in campo cattolico, avevano cercato di conciliare il

---

<sup>62</sup> Cfr. Ibid., p.29

<sup>63</sup> Cfr. Ibid., pp. 33-35

cristianesimo con la modernità, con riferimento esplicito ai Modernisti, ma anche a Rosmini. Un successivo articolo di Luigi Menapace ribadiva che l'elemento cattolico sociale del Partito Popolare non può ammettere assolutamente né la filosofia di Gioberti, che è puro idealismo, né quella di Rosmini, che pure zoppica da questo piede. Solo a Rovereto permaneva vivido il ricordo del Rosmini, anche grazie ai saggi e alle recensioni che venivano pubblicati nel periodico dell'Accademia degli Agiati, di cui Rosmini era stato nominato presidente onorario perpetuo. E l'Accademia continuò per decenni a difendere l'immagine e le opere di Rosmini dai molteplici e feroci attacchi che ad essa vennero rivolti soprattutto dal mondo della cultura e dell'istituzione ecclesiastica e, di conseguenza, anche da alcuni settori del potere politico sia locale che centrale.

Chiocchetti in realtà non era del tutto isolato: Armando Vadagnini ha giustamente ricordato altre voci, anche in campo laico.

La posizione di Gemelli fu sempre decisa tanto che scrisse a Padre Chiocchetti per intimargli di preparare subito un memoriale nel quale si difendesse precipuamente da due accuse che gli erano mosse:

- 1) che il suo sistema filosofico è intriso di rosminianesimo
- 2) di essere idealista

Ed ecco che in quell'anno, Chiocchetti si difende in prima persona alla Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica inviando appunto un compendio delle sue idee, testo che è già stato pubblicato integrale nel volume edito da Pancheri nel 2006. Qui ci limitiamo a citare le frasi sul Rosmini<sup>64</sup>. << *tra i vari sistemi che, in Italia, si opposero all'ideliasmo kantiano va segnato quello di Rosmini. Il Rosmini per salvare contro il kantismo l'oggettività della conoscenza ammette che l'uomo ha innata, come forma dell'intelletto, un'idea fornita di caratteri quasi divini: eternità, universalità e trascendenza. Appunto perché universale e trascendente essa non si confonde con l'atto del conoscere e non può essere prodotta da essa: è, cioè, assolutamente oggettiva. È il termine di intuito primordiale costituito dall'intelligenza umana: tutte le nostre idee sono oggettive perché determinazioni o modi di essere dell'idea unica innata, l'idea dell'essere. Come è noto, è questa la dottrina che da un'impronta e un carattere tanto peculiare al sistema del Roveretano. L'idea dell'essere innata, come forma dell'intelletto umano, è l'idea madre di tutte le dottrine logiche, metafisiche, morali, giuridiche del Rosminianismo. Noi non accettiamo, anzi, rigettiamo risolutamente questa teoria: in altre parole noi siamo anti-rosminiani.* >> . La citazione serve altresì a mostrare come Chiocchetti, alla fine, avesse accettato i consigli di Gemelli, mentre questi, lungi dal cessare dal

---

<sup>64</sup> Cfr. Ibid., p. 49

sostenere Chiocchetti, si darà da fare fino al successo.

Chiocchetti mostra<sup>65</sup> di aver inteso il più profondo valore morale della filosofia rosminiana, che è l'aver affermato quello che il filosofo roveretano chiamava nella sua *Teosofia* il conoscenza amativo.

Rosmini, nel solco del pensiero platonico-agostiniano, sviluppò con originalità il tema della conoscenza sostanziata dall'amore. Per lui in ogni atto di conoscenza c'è tutto l'uomo come unità di ragione e di volontà. Se la filosofia per lui era riflessione intesa a ridurre la verità e il sistema, ciò non significava che il filosofo, in quanto persona morale, potesse rimanere pago di un sapere astratto: egli infatti non è pura mente che specula, ma una persona che sente viva in sé l'esigenza di realizzare il bene. Senza questa esigenza morale, ben povera cosa sarebbe il sapere filosofico: espressione di una vita che cerca di mascherare la propria insufficienza dietro vuote formule teoriche.

Chiocchetti si occupò anche della pedagogia rosminiana nel 1921, nel saggio *Le idee pedagogiche di Antonio Rosmini*, pubblicato nella rivista *Diritti e dovere* che usciva a Trento a cura della Federazione

---

<sup>65</sup> Cfr. Ibid., pp. 88-88

Magistrale Italiana “Antonio Rosmini”.

Dati per scontati l'interesse e il grande apprezzamento di Emilio Chiocchetti per la filosofia Rosminiana, Stefania Pietroforte nega che Chiocchetti si possa considerare come un epigono del Rosmini, perché quello che di più originale il filosofo di Moena espresse in campo filosofico, non aveva direttamente a che fare con Rosmini, ma con Croce e con le modalità tutte nuove che la neoscolastica italiana veniva elaborando negli anni subito precedenti la prima guerra mondiale.

### *1.3.7 L'augurio per la neoscolastica*

Verso gli ultimi anni della sua vita Chiocchetti iniziò ad invitare apertamente i neoscolastici a mettersi sulla via di un'assimilazione abbondante della filosofia rosminiana perché Rosmini era l'unico vero neoscolastico. Ma i tempi erano quelli che erano. Chiocchetti poteva dire queste cose col contagocce. Gli amici infatti gli suggerivano di essere prudente, qualcuno lo invitava a prendere le distanze dal pensiero di Rosmini.

Si dice che la Filosofia neoscolastica<sup>66</sup> deve entrare in maggiori e più stretti contatti con le correnti del pensiero contemporaneo. È questa una esigenza che è diventata, nella sua generalità, quasi un luogo comune.

Perché quell'esigenza abbia significato, bisogna scendere al particolare, e vedere a quali filosofie e in quali dottrine di esse debba avvenire l'accostamento della filosofia tradizionale. Si vede subito che questo non può aver luogo, senza violenza, se non con quelle correnti che, per i problemi posti e per il modo di porli, sono affini ad essa, come lo sono le filosofie che sfociano nella trascendenza e quelle che hanno una tradizione filosofica comune con questa, cioè con la neoscolastica.

Fra tutte queste correnti, quella che si presenta più spiccatamente con queste caratteristiche, è la filosofia rosminiana. Essa **condivide** con la neoscolastica la dottrina dei Padri, specialmente di S. Agostino, che Rosmini utilizza ampiamente, ma anche la filosofia di S. Bonaventura e della sua scuola.

---

<sup>66</sup> Cfr. Ibid., pp. 147-148

## Capitolo 2. Carlini e Rosmini

### 2.1 Premessa

Che l'influsso di Rosmini si trovi nel Carlini è indubbio: oltre infatti alle influenze che si possono riscontrare nella generalità del suo pensiero, oltre al fatto che il Carlini stesso indica il Rosmini come uno dei suoi padri filosofici, non possiamo dimenticare il fatto che per più volte, all'interno dei suoi scritti, Carlini stesso si richiamò esplicitamente al sentimento fondamentale corporeo per la sua teoria gnoseologica, come avremo modo di vedere nel dettaglio più avanti.

Una testimonianza importante del legame tra Carlini e Rosmini ci viene forse da colui che possiamo considerare il maggiore conoscitore del filosofo napoletano, il suo allievo e discepolo Sainati che, nel testo della collana *Filosofi d'oggi* dedicata a Carlini poco dopo la sua morte, annoverava tra i padri spirituali del Carlini Aristotele, Kant e Rosmini, concepito, quest'ultimo, proprio come lo strumento per superare il kantismo.

In realtà però ad uno sguardo più approfondito forse potremmo dire che all'interno della loro speculazione i punti di dissenso sono più

forti di quelli di convergenza.

## *2.2 L'uscita di Carlini dall'idealismo*<sup>67</sup>

Una volta giunto a maturazione del suo pensiero, Carlini volle confrontarsi in modo più approfondito, rispetto a quanto aveva fatto all'inizio della sua speculazione filosofica, con la tradizione del pensiero metafisico a lui precedente e alla quale aveva sempre fatto riferimento, prendendola sì a modello ma mai limitandosi a ripeterla.

Quella metafisica cioè che era stata oggetto di riflessione di Kant, già diversi anni prima, e a cui il filosofo tedesco aveva assestato dei colpi che da molti erano stati ritenuti decisivi.

Carlini iniziò a guardare la metafisica con occhi diversi, o meglio, all'interno di un contesto diverso, vale a dire in rapporto a una relativizzazione del mondo, nel tentativo anche di liberarla dal voler dimostrare l'esistenza di un Dio personale, cosa nella quale Carlini era convinto non potesse riuscire.

Questa rinnovata forma di spiritualismo, che voleva imporsi nel

---

<sup>67</sup> Cfr. L. Messinese, *Armando Carlini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp.9-10

panorama della filosofia cristiana del tempo, discendeva, anche se con molte differenze e contrasti, dall'idealismo crociano e da quello gentiliano. Oltre a questa componente essenziale, sarebbe però ingiusto non ricordare anche l'influenza messa in atto dall'empirismo inglese e dal sensismo francese e soprattutto da un, del tutto innovativo, dialogo critico con l'esistenzialismo heideggeriano; non dimentichiamo infatti che Carlini fu il primo in Italia a tradurre l'importantissimo testo heideggeriano *Che cos'è la metafisica?*. Altro influsso fondamentale fu quello proveniente dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, a cui Carlini dedicò anche un testo, e ovviamente dalle tre *Critiche* di Kant.

Come stavamo dicendo, man mano che prosegue nella sua riflessione, Carlini<sup>68</sup> si va sempre più convincendo che, solo conferendo nella sua dottrina un più adeguato spazio al mondo, affermandone l'indipendenza rispetto all'atto spirituale dell'uomo, sia possibile superare l'idealismo dal quale discende e conferire allo spiritualismo una più netta differenziazione.

A Carlini è divenuto ormai chiaro che se c'è un eccesso nella considerazione di tipo positivisticco della realtà mondana, ciò che porta

---

<sup>68</sup> Cfr. Ibid., pp.111-114

a suo avviso al famoso mito del realismo, cioè a ritenere che il mondo sia la realtà originaria e più vera e che l'uomo debba comprendere se stesso a partire dal mondo; si deve altrettanto riconoscere che quella realtà ha una sua consistenza ontologica e non è solo il risultato dell'attività conoscitiva dello spirito umano: si tratta, anzi, di un'esteriorità presupposta alla sua interiorità.

Questa maggiore valorizzazione della realtà mondana porta Carlini ad approfondire un altro tema importante, di cui parleremo meglio anche un seguito, vale a dire la corporeità, a partire, come avevamo già fatto notare nella premessa, dal fondamentale concetto rosminiano di sentimento fondamentale. La corporeità, inoltre, non deve essere guardata soltanto nella sua dimensione trascendentale ma, in quanto entra nel mondo, il sentimento corporeo infatti si presenta in una molteplicità di sensazioni. Per la vera e propria esteriorità noi dobbiamo passare dal significato della corporeità che fa tutt'uno con il sentimento di sé nel principio psicologico trascendentale a quell'altro significato che Rosmini raccomandò di non confondere col primo: quello in cui il sentimento fondamentale si presenta determinato nelle modificazioni e mutazioni degli organi di senso. Da un punto di vista logico il passaggio diventa quasi impossibile: il primo, infatti, dà il

principio puramente trascendentale della sensibilità, il secondo dà questa sensibilità in determinazioni, le quali non hanno di per sé nessuna necessità. Soltanto in questo vien dato allo spirito il senso del reale esistente come mondo; soltanto in questo lo spirito si desta dal sogno, apre gli occhi, e si trova come uomo *nel* mondo, anima e corpo realmente.

In tal modo il realismo viene accolto all'interno della prospettiva spiritualistica, ma nello stesso tempo viene ad acquisire un suo ben preciso significato, che non deve essere confuso con il realismo di stampo positivistico, per il quale l'uomo è un essere accidentale rispetto alla realtà naturale.

Il realismo carliniano ha un'articolazione più complessa, nella quale da una parte è affermata l'esistenza del mondo, di Dio e dell'io, ma al tempo stesso ci si riferisce al mondo e a Dio a partire dalla centralità dell'io.

Nel suo testo *Orientamenti della filosofia contemporanea*<sup>69</sup>, Carlini, si proponeva come obiettivo di ricondurre l'idealismo, essenzialmente l'idealismo di Gentile, a cui lui stesso si ispirava, alle sue origini, vale a dire a una concezione spirituale della vita e di superare poi il

---

<sup>69</sup> A. Carlini, *Orientamenti di filosofia contemporanea*, Arte della stampa, Roma 1931.

pensiero dello stesso maestro, in particolare nella teoria dell'atto, giungendo così alla formulazione di una dottrina nuova. La meta alla quale Carlini si augurava di arrivare attraverso il suo pensiero era infatti quella di una trascendenza immanente conseguibile, a suo avviso, solo unendo al pensiero razionale l'apporto della fede.

### *2.3 I punti del dissenso*

Carlini fece suo il concetto di trascendentalità kantiana, lo assunse con tutte le conseguenze che ne derivavano per la fondazione della metafisica e per il rapporto tra gnoseologia e metafisica. Egli, attraverso un approfondimento personale dell'attualismo di Gentile (dobbiamo tener presente che il legame di Carlini con Gentile fu in parte diverso da quello degli altri spiritualisti cristiani, forse per un diverso percorso, soprattutto nella fase iniziale, che lo vide sì molto vicino a Gentile, ma allo stesso tempo anche a Croce), scoprì che proprio all'interno della trascendentalità kantiana nasceva il problema della trascendenza teologica. Questo è chiaramente un punto fondamentale che viene negato da Rosmini. Ma proseguiamo la nostra analisi. Anche per Carlini, come per Kant, il problema filosofico,

come problema dell'esperienza, era problema dell' autoscienza umana, della dimostrazione trascendentale del mondo fisico. L'autoscienza come principio psicologico era vista come esperienza che il soggetto ha di sé come altro da sé, come conoscenza del mondo o exteriorità. Ma, per il Carlini, diverso era il principio puro dell'autoscienza, assoluto, del tutto indipendente dal mondo dell'esperienza. Se metto il mondo tra parentesi, riesco a cogliere il principio puro della trascendentalità, cioè l'interiorità di me a me stesso. La trascendentalità non era così più la forma astratta o vuota, ma posizione di un problema psicologico puro, in cui l'autoscienza avverte l'inadeguatezza di sé a se stessa. Il soggetto non era più volto al mondo esteriore, alla conoscenza della natura e alla costruzione della scienza; ma poneva il problema di sé come pura interiorità e, così facendo, si rivelava principio teologico. Nasce in questo modo l'esigenza della trascendenza. In questo porsi l'interiorità come problema a se stessa era il passaggio dal principio psicologico come funzione di conoscenza del mondo a quello teologico: dal trascendentale al trascendente. Secondo Olgiati, uno dei più grandi oppositori di Carlini e uno dei massimi esponenti della neoscolastica, è impossibile passare come vorrebbe Carlini, dall'immanenza alla

trascendenza. Non vi può essere un passaggio dal trascendentale al trascendente, non è possibile arrivare a Dio (il Trascendente) a partire dall'interiorità umana (il trascendentale, inteso da Carlini come spiritualità), servirebbe una metafisica dell'essere, e non una metafisica del pensiero, che fornisca un ponte per il passaggio dall'ente dell'esperienza all'Essere Trascendente. L'io pensante implica un'esigenza con cui l'idealismo deve fare i conti: non più il trascendentale in relazione all'esperienza conoscitiva, ma il trascendentale considerato in sé come pura interiorità, che ha la sua soluzione nell'atto di fede. Infatti per Carlini, il problema di Dio non era un problema di ragione, ma solo di fede. Nel passaggio dall'esigenza conoscitiva a quella teologica subentra la fede, la sola che soddisfi l'esigenza di trascendenza. Nessuna dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio era valida: Dio è oggetto di fede. La filosofia così si completa nella religione. Il Dio della religione è un Dio rivelato, non dimostrato. Il punto di partenza di Carlini quindi era lo stesso di Kant: la trascendentalità come forma della conoscenza del mondo dell'esperienza. La differenza sta qui: il Carlini credeva che all'interno del problema della trascendentalità pura fosse insita l'esigenza teologica. Filosoficamente Dio rimane solo un'esigenza

della ragione, che non la ragione, ma la fede può soddisfare. A questo punto si potrebbe obiettare, come sembra fare Rosmini, che la trascendentalità proprio come tale è attività volta al mondo dell'esperienza esterna, e non ha quindi in sé alcuna esigenza teologica. Se il mondo si chiude tra parentesi, la trascendentalità resta vuota, non funziona. L'idea dell'essere intuita dalla mente ha una duplice portata: da un lato è la forma di ogni giudizio, e dunque della conoscenza del mondo, dall'altro è costitutiva, come oggetto, del pensiero e dell'interiorità, ma proprio per questo l'interiorità non è la trascendentalità pura, è il pensare nell'oggettività dell'essere, l'atto primo oggettivo del pensare stesso. La differenza tra l'oggettività del Carlini e quella di Rosmini è rilevante: l'una è l'oggettività di Kant, cioè la trascendentalità che è funzione limitata alla conoscenza del mondo, l'altra è l'oggettivazione dell'essere come idea, trascendente ogni fenomeno dell'esperienza, costitutiva dell'interiorità, dunque momento spirituale primo, anteriore al problema della conoscenza. Per Rosmini, prima del problema del conoscere e del giudizio, vi era il problema del pensare, cioè dell'atto primo o dell'idea come oggetto costitutivo dello spirito come tale. Il problema dell'essere come puro essere presente alla mente è anteriore a quello del concetto o della

conoscenza dei contenuti di esperienza. Anteriormente a ogni conoscenza o giudizio di questo o di quello, anzi, la condizione di ogni conoscere è l'atto primo del pensare oggettivo o l'intuizione primitiva e fondamentale dell'idea. L'idea dell'essere è il principio metafisico. Rosmini impostava il problema del conoscere su quello del pensare in se stesso, radicato nell'essere ideale oggettivo. Tale oggettività trascende ogni atto del conoscere e ogni concetto determinato da un contenuto d'esperienza, dunque essa non è riducibile alla trascendentalità kantiana idealistica, che si risolve tutta nel conoscere il mondo e perciò esclude la trascendenza; l'oggettività rosminiana la includeva. Il concetto, per Rosmini, era una determinazione dell'idea dell'essere, attraverso un contenuto di esperienza esteriore, ma nessun concetto né la totalità dell'esperienza esauriscono l'oggettività dell'essere intuito. Idealismo autentico è quello platonico-agostiniano che si può ritrovare nel pensiero di Rosmini, cioè nel recupero del significato dell'idea. Rosmini aveva riscoperto il valore dell'idea. Carlini invece concepiva l'autocoscienza come trascendentalità e da essa voleva far scaturire la trascendenza teologica. Carlini, partendo dalla trascendentalità kantiana, non poteva far nascere nessuna trascendenza, proprio perché il

trascendentale è volto al reale. Infatti il Carlini poteva affermare la trascendenza solo con un atto di fede. La pura interiorità di cui parla Carlini è la trascendentalità kantiana. Per lui il problema filosofico era il problema dell'esperienza o del mondo fisico, il principio psicologico è la trascendentalità o l'attività volta all'esperienza. Anche Carlini risolveva la metafisica nella gnoseologia e da questa, senza nessun fondamento filosofico, passava alla fede. Speculativamente, per lui, il problema teologico di Dio era pura esigenza, come per Kant. L'esigenza di Dio era vissuta dal Carlini credente ma non ha alcuna solida base nella sua filosofia. Ma anche a proposito di questo vi è qualcosa, a parere di Sciacca, di rosminiano: il problema teologico è problema dell'interiorità; è un problema di pura logica, ma dell'uomo, che per l'intrinseco movimento dello spirito, è portato a Dio.

#### *2.4 Il sentimento fondamentale corporeo e la teoria gnoseologica in Carlini*

La teoria gnoseologica sviluppata da Carlini deve la sua costituzione a tre grandi filosofi che lo hanno preceduto: Aristotele, Kant e Rosmini.

Partendo dall'atto conoscitivo aristotelico visto come sintesi di *aisthesis* e di *nous*<sup>70</sup> si arrivava alla conoscenza del mondo dell'esperienza. La giustificazione di questo realismo aristotelico, che prevedeva alla base una concordanza tra le forme del conoscere e quelle dell'*ousia*, può essere trovato facendo ricorso a Kant: eccoci così al secondo grande ispiratore di Carlini. La sintesi compiuta da Aristotele si tramuta nella sintesi kantiana, sintesi a priori di sensibilità e intelligenza. Questo però non basta. Per formulare la teoria di Carlini serve infatti anche l'apporto del pensiero di Rosmini che va a correggere, completare, il fenomenismo kantiano attraverso l'inserimento del sentimento fondamentale corporeo, sentimento che serviva a dare un senso più oggettivo al processo dell'esperienza che, così come usciva dalla teoria di Kant, sembrava avere un significato solo psicologico. Con Rosmini Carlini poteva considerare la sensibilità come senso dell'esteriorità. L'autocoscienza, a questo punto trasferitasi dall'interiorità al mondo, diveniva intelligenza percettiva. Possiamo distinguere due classi di categorie della conoscenza: quelle formali e quelle materiali. Della prima classe fanno parte: la quantità, la qualità e la relazione; della seconda: la

---

<sup>70</sup> Secondo quello che ci dice Vittorio Sainati nel testo: V. Sainati, *Armando Carlini*, Edizioni di filosofia, Torino 1961, parlando dei padri filosofici di Carlini.

spazialità, la temporalità, l'attività e la passività. Queste categorie, naturalmente, servono solo come idee direttive e non hanno nessun valore reale per quel che riguarda la conoscenza scientifica. La loro funzione puramente direttiva dipende dalla natura di quel sentimento corporeo ipotizzato da Rosmini, il quale, per la sua trascendentalità, non può decidere *a priori* tutte le possibili determinazioni dell'esperienza conoscitiva. Tuttavia, a far sì che non vi sia un'indeterminatezza totale, ecco che fa il suo ingresso in campo l'idea cosmologica, che unifica le molteplici rappresentazioni del mondo dell'esperienza. Le categorie epistemologiche derivano infine dalle implicazioni delle categorie materiali e formali. Carlini si spingeva oltre, affermando l'impossibilità della formazione di quella "*mathesis universalis*" tanto ricercata dall'illuminismo. Questa formazione sarebbe impossibile perché dovrebbe essere il risultato dell'unione di due categorie epistemologiche: quella fisico-matematica e quella fisico-biologica, che in realtà sono tra di loro opposte; vuole infatti la prima mettere tra parentesi il sentimento corporeo, risolvendolo completamente nell'idea cosmologica mentre la seconda vuole togliere queste parentesi, mostrando la differenza tra quello che è il senso della vita e la precedente interpretazione.

Uno sguardo deve essere dato anche al recente testo di Messinese<sup>71</sup> su Carlini, dove ovviamente il tema del sentimento fondamentale corporeo e del rapporto con Rosmini non possono passare in secondo piano.

Messinese ci dice infatti che, come ha rilevato lo stesso Sainati, fino al 1936, cioè fino alla pubblicazione de *Il mito del realismo*, Carlini non aveva svolto in modo adeguato la relazione tra immediatezza e mediazione, tra sensibilità e pensiero.

Il passo decisivo fu compiuto però quando giunse a identificare la sensibilità pura dell'autocoscienza con il sentimento fondamentale corporeo di Rosmini, così che senza perdere nulla della sua dimensione madre di autocoscienza, la sensibilità venne ad acquistare un ulteriore dato: essere rivelativa della corporeità, di una dimensione cioè irriducibile all'attività mediatrice dell'atto, una vera e propria exteriorità in contrapposizione con l'aspirazione dell'atto a porsi come pura interiorità.

L'idea cosmologica doveva essere mostrata in tutta la sua portata realistica, quella dimensione irriducibile a quella dell'esistenza considerata come principio trascendentale, così da mostrare con

---

<sup>71</sup> Cfr, L. Messinese, *Cit.*, pp.122-126

maggiore chiarezza come il mondo dell'esteriorità non sia una costruzione della interiorità, persistendo in caso contrario in una concezione della realtà ancora di tipo idealistico.

Carlini propone un'integrazione di tre diverse gnoseologie, seguendo il suo classico schema di discendenza, evidenziato anche da Sainati: quella aristotelica, che afferma in modo molto semplice il realismo dell'atto conoscitivo; quella kantiana, che presenta il problema critico delle condizioni trascendentali dell'atto conoscitivo e infine quella rosminiana, la quale con la corporeità integra efficacemente la non ben definita sensibilità del criticismo kantiano.

La trattazione circa l'atto conoscitivo è svolta da Carlini all'interno di un discorso più ampio, che vuole mostrare il significato gnoseologico della dottrina delle categorie e quindi che le strutture dell'essere appaiono nel concreto atto conoscitivo e non sulla base di una considerazione puramente logica. Esaminate a fondo, le dottrine di Aristotele e Kant al riguardo, ma poi anche quella di Rosmini, sono ritenute da Carlini tali da poter essere disposte lungo una medesima linea teoretica. Successivamente Carlini si sofferma sulla centralità di quella idea cosmologica grazie alla quale è possibile conciliare le dottrine di Aristotele, di Kant e di Rosmini. Questa conciliazione si è

ottenuta, infatti, col far coincidere il principio della metafisica aristotelica, l'essere in quanto essere, con l'idea cosmologica kantiana, intesa, tuttavia, non nel senso razionalistico, quasi di una sovrapposizione dell'atto conoscitivo, ma immanente a questo, così come è a esso immanente l'idea dell'essere rosminiana.

Questa centralità consiste nel fatto che essa consente di liberarsi dell'opposizione di realismo e idealismo. Inoltre, in tale prospettiva diventa possibile operare un chiarimento circa le corrette aspirazioni della metafisica tradizionale riguardo alla trascendenza.

Non possiamo poi non prendere in considerazione le parole<sup>72</sup> di Carlini stesso sull'argomento.

*<<Un grande filosofo italiano del secolo scorso, non ancora apprezzato quanto merita, Antonio Rosmini, ha mirabilmente chiariti i termini della questione<sup>73</sup>. Noi, egli dice, abbiamo insieme il sentimento di esistere a noi stessi, ch'è ciò che diciamo la nostra anima e il sentimento della nostra fondamentale corporeità. Li sentiamo distinti in noi, questi due sentimenti, e ad essi ci riferiamo per tutti e particolari rapporti di ciò che si dice unione dell'anima col corpo. Per cui, dice Rosmini, il nostro corpo, pur potendo esser considerato come ogni altro corpo, come tutti i corpi con cui è effettivamente in relazione, è poi propriamente il*

---

<sup>73</sup> Intendendo per questione, appunto, alla capacità di percepire e percepirsi.

*corpo nostro in quanto fa tutt'uno, nella nostra persona, con noi. Ch'è anche civilmente, oltre che religiosamente, da tutti riconosciuto: chi offende il nostro corpo, offende noi: esso è sacro e inviolabile come sacra e inviolabile è la nostra persona.>>*

A questo punto però Carlini inizia ad ampliare la sua argomentazione sostenendo che non è comunque possibile identificare esattamente noi con il nostro corpo. Partendo da questa considerazione si rifà a quanto era stato espresso da Campanella, in quale sosteneva che la nostra anima fosse *sensus sui*, cioè senso della propria esistenza<sup>74</sup>. Altra tappa importante era stata a suo avviso quella di Cartesio<sup>75</sup> con la sua distinzione tra anima e corpo. Neanche Cartesio però era riuscita a risolvere del tutto il problema, la sua distinzione era infatti troppo netta e non si riusciva a capire, quindi, come le due sostanze potessero trovare unità nella persona umana<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Campanella aveva però esteso questo *sensus sui* a tutte le cose cadendo così in una forma di panteismo.

<sup>75</sup> Cartesio è un pensatore estremamente importante per Carlini, a lui dedicherà anche un testo, nel 1948, Il problema di Cartesio. Carlini rifiuta la maggior parte delle interpretazioni che erano state fatte fino a quel momento su questo pensatore e si rifiuta di scegliere tra le *Regulae*<sup>75</sup>, il *Discorso sul metodo*<sup>75</sup> e le *Meditazioni metafisiche*<sup>75</sup>, un'opera decisiva alla quale le altre devono essere subordinate. Ogni opera presenta infatti secondo Carlini una sua individualità, un suo problema, dal quale si generano i problemi affrontati nelle successive opere. Si passa da discutere il problema della scienza da un punto gnoseologico-metodologico, al principio dell'autocoscienza, vista come autonoma rispetto al mondo dell'esperienza, per arrivare all'intuizione esistenziale e alle implicazioni metafisiche, dove non è più il mondo l'argomento centrale, ma i presupposti teoretici puri.

<sup>76</sup> Questo problema fornì lo spunto a Spinoza e Leibniz di ridurre il dualismo a un monismo, seppur in modo diverso l'uno dall'altro.

Prosegue quindi Carlini<sup>77</sup>: << Il nostro corpo non è un corpo qualunque, e ci fa sorridere l'idea di origine pitagorica, a cui pur Platone credeva, nella metempsicosi, ossia che l'anima dopo la morte potesse assumere un altro corpo, e poi un altro ancora, in una trasmigrazione che riflettesse la bontà o malvagità della sua vita trascorsa. ...

*Che ci sia in noi una sensibilità puramente spirituale ne fanno fede il senso estetico, cioè il gusto della bellezza nell'arte e nella poesia e il sentimento morale, cioè quel senso di contentezza o scontentezza che proviamo nel fare il bene o il male e che altro non è che un giudizio di valore delle nostre azioni che, prima di esprimerlo per le azioni altrui, proviamo in noi stessi.*

*Questa sensibilità puramente spirituale è anche quella a cui, seguendo la dottrina del Rosmini, si può accompagnare quella meramente corporea, fisiologica, alla quale, diversamente dall'animale, essa può dare un riflesso di coscienza nella misteriosa<sup>78</sup> unione finché la morte non l'interrompe.>>*

## *2.5 Teoria della conoscenza in Rosmini*

---

<sup>77</sup> Carlini, *cit.* p. 103

<sup>78</sup> In realtà in questo passo non si riesce a cogliere molto bene la distinzione tra il processo che lui, Carlini, attribuisce a Rosmini e quello che poche righe sopra aveva criticato di Cartesio.

Abbiamo parlato del sentimento fondamentale corporeo<sup>79</sup>, tanto caro a Carlini, vediamo perciò nel dettaglio di cosa si tratta, andando ad

---

<sup>79</sup> Lo sviluppo del concetto del Sentimento fondamentale corporeo è assai complesso nell'evoluzione del pensiero di Rosmini. Cerchiamo di ripercorrerne brevemente le tappe principali.

Il sentimento fondamentale è il sentimento che l'anima ha di sé stessa. Negli scritti giovanili, questo sentimento viene chiamato spesso «coscienza» e più precisamente «coscienza pura» puntando l'attenzione sul fatto che il soggetto riconosce sé stesso in quel sentimento.

Nella Psicologia però, Rosmini ammette un uso improprio del termine che considera di derivazione sensistica e riserva il nome di coscienza per l'atto razionale della riflessione. I primi scritti sono abbondanti in prove, esperienze e analisi che confermano l'esistenza di quel primo sentimento, fondamento di tutti gli altri, e che del primo sarebbero una modificazione e qualcosa di aggiunto.

Nella prima stesura di *La coscienza pura* (1821) scrive: "se l'anima se medesima non sentisse sarebbe come se non esistesse per se medesima. Ma come passare al sentirsi? Per l'agire mi si risponde dei soggetti esterni su di lei. Or io domando, se essa è come [se] non esistesse per lei, cioè come una pietra come potrebbe poi percepire l'azione fattagli dagli oggetti esterni? (...) Se non sente: come sentirà una mutazione in sé? "Per es. io non veggio una cassa, come potrò vedere ciò che v'è nella cassa?"

La denominazione di «sentimento» compare già in questo importante saggio, e perfino quella di «sentimento fondamentale»: "La coscienza pura poi (...) è il primo sentimento fondamentale che ha l'anima; cioè il sentire se medesima in quello primo stato, anzi è essa medesima [cioè, l'anima]".

Nella seconda redazione di *La coscienza pura*, appena cominciata, leggiamo un argomento ripreso parecchie volte. Ecco un passo eloquente: "Infatti se non sente l'anima sé stessa come può sentire quanto è in sé stessa?"

Benché per Rosmini basti la sola osservazione interna di quello che accade in noi per convincersi dell'esistenza di un tale sentimento fondamentale, data la difficoltà che molti hanno di riflettere sulla propria esperienza, vuole offrire alcune considerazioni per aiutare ad avvertire la esistenza di quel sentimento. Nel *Nuovo Saggio* richiama l'attenzione su alcuni fenomeni empirici, come la sensazione della pressione atmosferica, la circolazione del sangue ed altri. Tutti questi fatti testimoniano un mutamento del nostro sentimento, e quindi suppongono un sentire alla loro base.

Più tardi, nella *Psicologia*, dove riprende gli scritti del 1821, aggiunge altre prove che coinvolgono più concetti metafisici e riguardano direttamente quello che troviamo nel fondo dell'io, l'anima in sé stessa e l'intima natura della sensazione.

Ogni sensazione è provata come una modificazione di noi stessi, del nostro stato sensitivo. Infatti, quando sentiamo, proviamo una passività e quindi anche l'attività di qualcosa diversa da noi. La sensazione ci fa anche avvertire l'esistenza del nostro proprio corpo, di modo che si può paragonare l'atto di sentire col risvegliarci.

Ma come potrebbe sentire altre cose quello che non sente sé stesso? Se la percezione di altri corpi è dovuta alla passività provata nel sentire, si deve dire in conseguenza che nel fatto della sensazione percepiamo due specie diverse di corpi: il corpo nostro e i corpi esteriori, forze straniere a noi che agiscono sul nostro corpo. In oltre, dato che la sensazione è un fatto immediato della coscienza, non è possibile ingannarsi sulla sua passività, la quale diventa così garanzia della veracità dell'esperienza.

Per le citazioni di questa nota riferirsi a A. Rosmini, *La coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili/2*, vol. 11/A delle Opere, (ed.) V. Sala, 1987, p. 45 e p. 73 e cfr. il testo *Il sentimento e la filosofia del corpo* di Juan F. Franck

[http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site\\_video\\_documento\\_file\\_335\\_417227127/Videocorso%20Lezione%20I.pdf](http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_video_documento_file_335_417227127/Videocorso%20Lezione%20I.pdf)

analizzare la teoria della conoscenza in Rosmini.

*<<L'animale è un essere individuo materialmente sensitivo e istintivo nel quale la sensitività eccitata riproduce con legge fissa un'alterna vicenda di stimoli, di sensazioni e di movimenti>><sup>80</sup>*, così Rosmini scrive nella *Psicologia*.

Maggiori informazioni ci vengono dal *Sistema filosofico*: *<<Il corpo proprio dell'anima è sentito da lei con un sentimento fondamentale e sempre identico, benché sia suscettivo di variazioni ne' suoi accidenti. Il corpo proprio, sentito con un tal sentimento fondamentale, non ha ancora distinti confini, perciò non ha figura>><sup>81</sup>*. Con queste parole viene descritto il sentimento

che noi stessi abbiamo del nostro corpo, un'esperienza immediata che deriva dal nostro stesso essere e proprio per questo indistinta.

Nel *Nuovo Saggio* Rosmini ci presentava il nostro corpo come *<<un'energia, una forza diversa da noi, in noi operante in modo esteso>>* per noi indispensabile. In questo contesto, si potrebbe perciò dire che la parola sentimento non ha niente a che vedere con le emozioni, con la nostra parte affettiva, si tratta invece di una percezione preriflessiva del reale, che esprime il rapporto, il contatto, che noi abbiamo con la realtà in generale, da qui la fusione del sentimento fondamentale con il nostro corpo, da cui la definizione di corporeo. Il sentimento

---

<sup>80</sup> Cfr. A. Rosmini, *La psicologia*, Vol. 10/A dell'ed. naz. crit. p.124

<sup>81</sup> Cit. A Rosmini, *Introduzione alla Filosofia*, Tipografia Casuccio, Casale 1850. p. 433

fondamentale corporeo trova come suo termine lo spazio, uno spazio che però nella visione di Rosmini non aveva veri confini grazie alla capacità che l'uomo ha di muoversi. Il moto dell'uomo rende lo spazio infinito mentre lo spazio del nostro corpo è finito, limitato, anche se noi non ce ne rendiamo perfettamente conto finché non ci muoviamo ed entriamo in contatto con altri corpi estesi. Il tema dello spazio viene ripreso da Rosmini nell'*Antropologia* dove precisa che esistono due tipi diversi di spazio, uno interno e immisurato, che è lo spazio del sentimento fondamentale e uno esterno e misurato che è quello della sensazione attuale. Più tardi nella *Teosofia* Rosmini preciserà che questo spazio interno di cui aveva parlato è “solo” uno spazio in potenza. Nel *Nuovo saggio* ci fornisce anche delle prove a dimostrazione dell'esistenza di questo sentimento fondamentale. Tali prove possono essere così riassunte.

- la percezione della variazione della pressione atmosferica sul nostro corpo, cosa che avviene sempre ma di cui noi ci rendiamo conto solo in particolari circostanze
- il percepire la circolazione del sangue (anche questo possibile solo in certe particolari situazioni)
- la percezione delle mutazioni della temperatura del nostro corpo

- attrazione gravitazionale

In sintesi possiamo dire che il sentimento fondamentale è quel sentimento generale continuo, quindi non una singola sensazione, che si ha del nostro corpo come campo di sensibilità che viene via via modificato dalle impressioni esterne. Il sentimento fondamentale è l'unità perfetta di senso e intelletto dalla quale è resa possibile la sintesi primitiva, vale a dire la prima funzione della ragione e, ancora più nello specifico, la facoltà di giudicare.

Prima di arrivare alla teoria della conoscenza vera e propria è necessario prendere in considerazione quattro distinzioni fondamentali:

- sensazione/percezione sensitiva
- idea/giudizio della sussistenza della cosa
- percezione sensitiva/percezioni intellettive
- atto dello spirito/avvertenza dell'atto

La sensazione deriva dall'eccitamento che un oggetto esterno provoca attraverso i sensi al nostro sistema nervoso, presuppone quindi due elementi: uno soggettivo e uno che sta fuori dal soggetto. Quest'ultimo non veniva da Rosmini chiamato oggettivo ma extrasoggettivo. La sensazione provoca una modificazione del

sentimento fondamentale e a questo punto interviene la percezione che rende la dualità unità, congiungendo l'elemento soggettivo e quello estrassoggettivo. In questa fase non siamo ancora in grado di percepire l'agente esteriore come oggettivo poiché lo percepiamo solo attraverso la modificazione di noi stessi. Inoltre quello che ci deriva dai sensi non può che essere relativo e singolare (non universale). Niente che sia singolare può essere oggetto di una vera conoscenza poiché non permette la formazione di un concetto. È solo con la comparsa della percezione intellettuale che si può parlare di vera e propria conoscenza che unisce al singolare e relativo l'universale, l'essere. La percezione intellettuale è la funzione della ragione; la quale presuppone la sensibilità con le sensazioni e l'intelletto con la sua unica forma dell'idea dell'essere. Adesso l'agente esteriore non è più percepito solo in base alla nostra modificazione ma viene distinto da noi stessi, diviene agente esteriore e quindi oggetto. Una volta colta la differenza dell'agente esterno da noi, può iniziare la conoscenza grazie non più al senso ma all'intelletto e così rifacendoci al *Nuovo saggio* possiamo dire di avere: <<l'unione dell'intuizione di un ente colla percezione sensitiva, o sia un giudizio, una sintesi primitiva>><sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Cit. A Romsini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Pogliani, Milano 1836, Vol. 2, p. 430

Nella *Filosofia del diritto* leggiamo<sup>83</sup>: <<Distinguasì una volta per sempre il conoscere dal riconoscere<sup>84</sup>. L'uomo, quando percepisce un oggetto lo conosce tale quale egli è: quest'è l'atto della semplice conoscenza e da ciò derivano i giudizi necessari, ma quando quest'oggetto già percepito, lo riconosciamo, non l'avvisiamo più d'un modo unico e determinato, come nella semplice conoscenza, ma nelle sue più lontane relazioni. Allora noi raffermiamo con un atto volontario a attivo, ciò che prima conoscevamo con un atto necessario e passivo>>... <<Col primo atto apprendiamo sempre tutto intero ed invisò l'oggetto, nulla in esso distinguiamo. Ma quando veniamo all'atto secondo, egli è posto nel nostro volere il riconoscere de quell'oggetto o il tutto o le parti: noi possiamo giudicare di ogni peculiare qualità sua, e sotto un solo rispetto>>. In questo modo Rosmini sembrava sferrare un colpo fatale a quel sensismo cui voleva opporsi: la sensazione da sola non basta, è necessario che l'uomo abbia in sé già un elemento intellettuale, potremmo dire, un po' osando, una sorta di conoscenza a priori, sulla

---

<sup>83</sup> Cit. A Rosmini, *Filosofia del diritto*, Pogliani, Milano 1841, p. 64

<sup>84</sup> Il primo dovere dell'uomo è quello di aderire alla verità. È l'attività del riconoscere che forma il retto giudizio, la verità e quindi anche la moralità. Errore e male morale sono quindi in un certo senso congiunti. Se il riconoscere viene meno e resta solo il conoscere ne consegue che sparisce il criterio che ci fa distinguere in modo oggettivo il bene dal male e così per ogni persona il bene diventerà il suo bene e il male il suo male. All'interno del nostro intelletto il conoscere è soggetto alla necessità mentre il riconoscere è guidata dalla libertà, così infatti Rosmini scrive nella *Filosofia del diritto*, Vol. I, p. 45. : <<si avesse bastevolmente distinto la facoltà di conoscere dalla facoltà di riconoscere, si sarebbe potuta dileguare questa obiezione apparentemente terribile, dimostrando che di queste due parti dell'intendimento l'una è soggetta a necessità, e l'altra è guidata dalla libertà. Infatti l'esperienza ci avvisa che nel nostro opinare v'ha qualche cosa di libero: quest'è la ragione per la quale tanto i difensori della libertà, quanto gli avversari allegano l'esperienza a proprio favore: il distinguere due elementi insieme mescolati fa vedere dove sieno i veri confini delle verità e dell'errore nei loro sistemi.>>

linea del pensiero di Platone ma anche del più volte criticato Kant. L'idea "innata" di cui parlava Rosmini, che comincia dall'esperienza ma, a differenza di tutte le altre non ne deriva, ha ben poco a che vedere con le idee innate di Cartesio e neanche Kant, che già su questo tema aveva compiuto una rivoluzione, era il punto di arrivo pur rappresentando un ottimo punto di partenza. Rosmini prende dalla celebre unione di materia e forma kantiana la forma e la modifica a suo piacimento. A prima vista i due concetti potrebbero risultare quasi sovrapponibili, ma è Rosmini stesso a negare con forza questa possibilità. Così infatti scrive nel *Rinnovamento*<sup>85</sup>: << Questa confusione e rimescolamento di sistemi disparati come quello di Kant e il mio, può essere nato nell'animo del C.M86. Dalla parola forma che usa Kant, e di cui uso pure io. Ma io mi spiego; e dimostro quanto immensamente sia diverso il significato in cui adopero la parola di forma della ragione, da quello in cui l'opera di Kant. Non accetto adunque alcuna comunione con Kant, né alcuna insolidarietà con quelli coi quali convengo nella parola di forma, discovenendo nel significato>>. Dal punto di vista di Rosmini infatti la sua forma sarebbe oggettiva mentre quelle di Kant soggettive. Le forme di Kant inoltre possono essere ulteriormente semplificate mentre la sua, riducendosi alla forma

---

<sup>85</sup> Cit. A Rosmini, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, Pogliani, Milano 1841, p. 531

<sup>86</sup> Si riferisce al Mamiani a cui erano indirizzate le lettere contenute nel testo.

dell'essere, è l'unica ad essere veramente a priori, essenziale e necessaria e proprio in quanto tale oggettiva. Solo in questo modo è possibile garantire l'oggettività alla conoscenza. Questo tema dell'oggettività è un tema centrale nel pensiero di Rosmini ed qui che è contenuta la svolta vera e propria. Questa interpretazione è stata più volte e pesantemente criticata sia da Spaventa che da Gentile che rintracciano in Kant più o meno la stessa idea di forma che Rosmini faceva sua, cioè l'unità sintetica originaria di cui le categorie elencate da Kant sono "semplici" funzioni. Rosmini avrebbe ragione solo se le categorie kantiane fossero da considerare come concetti della mente quando in realtà sono pure forme, vale a dire parti trascendenti dei concetti.

Il Rosmini che arriva a Carlini è quindi sicuramente un Rosmini che risente di questo genere di interpretazione ma che, nonostante questo, viene considerato da Carlini come lo strumento necessario per superare Kant, così come Kant era stato lo strumento indispensabile per superare Aristotele, e questo rende l'influenza di Rosmini in Carlini ancora più significativa.

In conclusione possiamo dire che Rosmini voleva eliminare le ultime tracce del sensismo. Il merito della sua filosofia consiste, ed è lui

stesso a farlo presente più volte, nell'eliminare l'antinomia tra trascendenza e immanenza attraverso l'attività del giudizio, quell'attività che, partendo dal particolare, trascende le limitazioni del particolare stesso distinguendole da esso e così facendo se ne libera e solo a questo punto, questa volta deduttivamente, subordina il contingente per ottenere l'arricchimento della propria spiritualità.

### *2.6 Interiorità, personalità e incarnazione*

Tema molto caro a Sciacca (del quale parleremo diffusamente nel terzo capitolo) era quello della coscienza pensante, vale a dire dell'interiorità. La definizione precisa a cui Sciacca giunse era chiaramente di origine agostiniana: l'interiorità come presenza della verità alla mente. L'asse speculativo su cui si collocava per Sciacca il problema metafisico dell'autocoscienza è quello che congiunge Sant'Agostino a Rosmini. Egli arriverà a Sant'Agostino con una ricerca impegnativa e di vasto respiro, ma il suo punto di partenza l'aveva già trovato nell'ambito di quella discussione globale della filosofia moderna che è stato il pensiero di Rosmini. Al Rosmini si deve infatti la fondazione di quella che Sciacca chiamerà: interiorità

oggettiva. Oggettiva perché ciò che mi costituisce nella mia interiorità, in quanto mi svela il senso del mio esistere. La presenza che mi svela a me stesso come esistente che pensa, un io sono spirituale, non può non essere, essa stessa atto di essere, come essere che si manifesta, cioè secondo l'espressione di Rosmini, come Essere ideale.

Il problema critico della metafisica, per primo introdotto da Rosmini, non era di non poter prescindere dal limite dell'esperienza, ma di non poter prescindere, intrinsecamente, dall'oltrepassarlo in quanto vi è un *primum* originario, che si costituisce da sé e non è forma di un contenuto di esperienza. Questo *primum* ontologico è l'essenza dell'essere.

Il tema dell'interiorità è un tema molto caro anche al Carlini, che lo affronta nella prospettiva del problema della personalità e dell'incarnazione. Vediamo in sintesi le sue riflessioni al riguardo. L'idealismo aveva operato una dissoluzione dell'io, Carlini tuttavia, attraverso una reinterpretazione del trascendentale kantiano, riesce a recuperare il problema della personalità. Questo recupero è reso possibile dalla sua teoria dell'atto che permette di considerare questa personalità come confronto tra l'esistenza spirituale e il mondo. Il

trascendentale di Kant doveva giustificare il suo poter trascendere l'esperienza per affermarsi come esistenza di valore. Il problema della personalità diventava il problema della persona storicamente determinata, che vive nel mondo ma, allo stesso tempo, è consapevole della sua problematicità spirituale che non può essere risolta dai limiti del mondo fisico. Questa personalità di cui si parla è la personalità umana poiché può esistere solo dopo l'incarnazione della persona nel mondo storico. Questo tipo di concezione apre un altro problema: come è divenuta possibile l'incarnazione? La risposta fornita dal Carlini concerneva la corporeità. Alcuni interpreti ritenevano, sbagliando secondo Sainati, che questa corporeità avrebbe di nuovo portato a concepire l'uomo come un'unione di termini eterogenei così come era già stato formulato al tempo di Aristotele. Corporeità e interiorità dell'atto non venivano infatti considerati all'interno di una visione di dualismo di principi metafisici, ma in base a quel senso di alterità. Quell'alterità viene avvertita nel momento in cui l'atto si rende conto che la sua realizzazione non può avvenire solo al livello dell' interiorità, ma ha bisogno della mondanità riconosciuta dall'atto stesso tramite la sensibilità. Se l'atto non riuscisse a sentirsi non potrebbe d'altra parte sentire nient'altro; questo sentirsi, questa

sensibilità, è possibile solo grazie a un sentimento corporeo che apre all'atto il mondo e gli permette di trasferire il problema fondamentale che ha nella sua interiorità: quello cioè di esistere sì in sé stesso ma nello stesso anche in relazione alle vicende del mondo esterno. Questo trasferimento dei problemi sarà ciò che darà origine al cosiddetto "mito del realismo" e che permetterà di giustificare l'esistenza di una metafisica critica nella quale l'uomo trova sia i termini della sua esperienza sia quelli della sua mondanità.

La sua interiorità era quella che si trova in quell'atto che non può essere vissuto senza fede religiosa e, allo stesso tempo, senza sottoporre la fede alla critica del pensiero. La sua interiorità spiritualistica era molto diversa dall'interiorità idealistica: la prima poneva di fronte al pensiero critico l'atteggiamento del pensiero dogmatico mentre la seconda si affermava in un pensiero che non esce da se stesso. Per Carlini non vi era possibilità di vita interiore se non si esiste a se stessi e non si esiste a se stessi senza vita interiore, perché la vita interiore è proprio l'esistere a se stessi. L'interiorità secondo il Carlini può essere considerata soggettiva solo se con questo termine si intende che il principio primo è lo spirito in generale, l'essere autocosciente.

A proposito dei temi suddetti e in particolare dell'incarnazione e della corporeità, potrebbe essere interessante, in conclusione del paragrafo, aprire una piccola parentesi per fare un accenno a un altro tema molto importante per il Carlini, quello della creazione.

Il tema della creazione<sup>87</sup> costituisce una delle spie più significative per una più compiuta comprensione di quel che sta alla base della critica mossa da Carlini alla metafisica fisica del pensiero greco e viene a segnare nel modo più chiaro la irriducibile distanza di quest'ultima rispetto a ciò che il nostro autore ritiene essere il più genuino pensiero medievale.

Si tenga presente che fu in relazione a questo medesimo tema che Carlini provò tanto interesse per la prolusione heideggeriana del 1929, la quale era incentrata sul problema del niente. Questo niente che è anteriore allo stesso non essere della negazione logica, in effetti in qualche modo si rivela particolarmente, sebbene non in modo esclusivo.

Nella prospettiva carliniana è il dogma della creazione che consente di superare il contrasto suscitato dalla tematizzazione del niente, tra

---

<sup>87</sup> Cfr. L. Messinese, *Cit.*, pp.211-216

l'esistenza puramente di fatto, contingente, come è quella del mondo, e l'esistenza che è ad essa superiore, come quella divina. La dottrina cristiana della Creazione stabilisce che l'esistenza vera è solo quella di Dio, non quella del mondo, il quale esiste solo di fatto, ed esiste per l'uomo, affinché nel fatto imprima, immagine e somiglianza di Dio.

Il pensiero antico precristiano si caratterizza per la sua dimensione cosmologica, tanto che il suo Dio è un principio metafisico che intende spiegare l'universo, a differenza del Dio cristiano, il quale possiede la nota della personalità. Il Dio cristiano, che è quello vero, si differenzia per Carlini dal principio metafisico greco perché Egli non esiste solo perché esiste questo mondo fisico, corporeo.

Analogamente si deve rilevare che l'assoluta trascendenza di Dio nei confronti del cosmo è assicurata soltanto in quanto Dio è il Creatore del mondo e non semplicemente, la sua causa.

### *2.7 La corporeità in Rosmini<sup>88</sup>*

Qual è il fine ultimo dell'uomo? E il fine ultimo del mondo?

Lodare il Creatore e in questo modo giungere alla perfezione morale,

---

<sup>88</sup> Cfr, G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini: genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Morcelliana, Brescia 1988 pp. 232-243

tale lode, a parere di Rosmini, prende corpo nel canto dei santi, che si esprime e si esprimerà in un accordo di voci e di suoni, in cui il cosmo stesso, per il tramite della dimensione corporea dell'uomo, si ritrova e si salva. Stando a quanto ci dice Lorizio.

La dimensione corporea assume quindi fin da subito un ruolo estremamente importante.

Il canto dei beati infatti è possibile solo dal momento che l'uomo risulta costituito non solo come spiritualità ma anche come essere corporeo. Ma la cosa più importante è che solo in tale dimensione corporea si può materializzare ed esprimere la lode, che altrimenti risulterebbe soltanto interiore e intellettuale.

Alla corporeità è legato quindi il raggiungimento del fine della nostra creazione. Corpo e spirito, natura e storia, cosmo e uomo si ritrovano in unità.

Nella *Teodicea* troviamo larga espressione della concezione rosminiana del corpo, con riferimento soprattutto *all'Antropologia in servizio della scienza morale*, in cui tale dimensione non viene mai considerata alla stregua della pura materialità, ma anzi sempre relazionata all'intelligenza, persino quando si tratta della corporeità ben più inferiore del genere animale.

L'al di là del corpo è riscontrabile nello stesso sentimento corporeo, il quale non ha la propria determinazione in se stesso, ma nel collocamento degli atomi e delle molecole che costituiscono il suo termine. La ragione di questo posizionamento però non può essere ricercata all'interno dei corpi ma in qualcosa che sta fuori di loro. Come il senso della storia nella sua globalità non può cogliersi se non appoggiandosi ad un punto fuori della storia, così la ragione profonda della corporeità a qualsiasi livello non sarà percepibile se non in relazione al meta-corporeo, ossia all'intelligenza.

Il Roveretano afferma con chiarezza l'impossibilità dell'esistenza di un uomo puramente naturale e fa questa affermazione nello stesso momento in cui riflette sul primo peccato e sulle sue conseguenze. Il recupero a livello metafisico della storicità dell'uomo viene a coincidere con la riflessione teologica sul peccato originale, che assume, nella sua fase speculativa, la distinzione tra natura e persona, affrontando la tematica dell'uomo giustificato.

Questo tema della natura umana radicalmente corrotta si sposa con la concretezza della storia e con le sue lacerazioni nella riflessione sul dinamismo della creazione e della redenzione, i cui primi passi registrano il dialogo con Dio, caratterizzante lo stato di Adamo prima

del peccato. Dio infatti parla con l'uomo appena creato proponendosi come il Creatore e l'unico oggetto d'amore, rivelandogli così quale sarà il fine della sua esistenza, destinata a qualcosa di soprannaturale. Tale rivelazione fa sì che per l'uomo diventi necessario il possesso di un bene diverso da sé ed infinito e così inizia la ricerca che porta però come prima tappa al primo peccato e quindi alla formazione della catena del male morale nella storia.

Questi avvenimenti provocano l'interruzione del dialogo con Dio e quindi una situazione storica compromessa, sebbene il guasto della natura non comporti la corruzione della persona, la quale s'innalza colla sua spirituale eccellenza e virtù sui patimenti sensibili.

La prima e più importante conseguenza del primo peccato per l'uomo è rappresentata dalla perdita della signoria, cioè dalla perdita del dominio sopra il proprio corpo esercitata nella dimensione spirituale da parte dell'anima amica e vicina alla fonte del vivere.

Ma da cosa è caratterizzato l'uomo secondo Rosmini? Secondo il filosofo roveretano l'uomo partecipa dei tre sensi dell'essere e le possibilità di disarmonia tra l'essere reale, intellettuale e morale dell'individuo, come la loro convivenza pacifica, risiedono essenzialmente nella volontà. Infatti, l'individuo umano, mediante la

volontà, elegge secondo quale dei tre istinti operi, e quest'elezione è ciò che mette i tre istinti in relazione di pace o di guerra fra loro. Non è un istinto isolato che opera, ma è l'individuo che sceglie tra i vari istinti.

La conflittualità tra le tre forme dell'essere è propria solo dell'essere storico, cioè dell'uomo, l'essere che partecipa invece in modo compiuto delle tre forme, cioè che le possiede in pienezza, si trova in uno stato di armonia primordiale perfettissima, generatrice di ogni altra armonia.

L'azione pedagogica della divina Provvidenza nei confronti dell'uomo viene schematizzata dal Roveretano secondo tre momenti in progressione:

-Primo momento: la grazia aiuta l'uomo a purificare l'idea di virtù da tutte le cose sensibili

-Secondo momento: la grazia, solo dopo che l'uomo aveva così purificato l'idea di virtù, può renderla efficace, divinizzarla, poiché allora il cuore dell'uomo comincia a sentire la forza della virtù.

-Terzo momento: la volontà, mossa dalla grazia resa nel suo atto costante, può produrre l'amore infinito, purissimo, e insuperabile.

All'interno dell'azione della Provvidenza troviamo però anche la morte che, sebbene considerata il massimo dei dolori, viene utilizzata a vantaggio della vita. La morte serve infatti a eliminare ciò che è superfluo. Nulla viene lasciato in vita più del necessario: questo è il senso della famosa espressione evangelica, “la scure è posta alla radice<sup>89</sup>”.

Dimostrazione di ciò sarebbe anche, sulla scia di Nietzsche, la morte riservata agli eletti e agli eroi che, per volere divino (in questo caso Nietzsche non sarebbe d'accordo), rispettano l'appello di Zarathustra, che invita a morire al momento giusto.

Mentre il sistema rosminiano<sup>90</sup> richiede l'incarnazione come fine della creazione, la meditazione sulla storia rende il pensatore roveretano più cauto a riguardo e gli consente di situare il mistero dell'uomo-dio nell'ambito di una storia della redenzione, che contribuisce a mettere ben in risalto il ruolo salvifico di Cristo.

Nella reale umanità del Cristo, la divina Provvidenza raggiunge il duplice scopo della edificazione del soprannaturale nella natura umana e della umiltà degli spiriti puri, cui viene offerta l'occasione di negare

---

<sup>89</sup> MT. 3, 10

<sup>90</sup> Cfr. Ibid., pp.255-260

a sé stessi, adorando l'umanità da lui deificata, il Cristo.

La convenienza dell'incarnazione all'interno della dimensione sapienziale dell'agire divino risulta anche dalla considerazione della dinamica elettiva, per cui generalmente la divina Provvidenza opera in modo da attuare la salvezza di molti per mezzo di pochi eletti, che chiama a cooperare attivamente nella distribuzione della grazia.

Il tema dell'incarnazione assume un ruolo centrale anche riguardo ad un altro aspetto importantissimo del pensiero di Rosmini, quello della carità<sup>91</sup>.

La carità rappresenta un altro aspetto del divino nell'uomo, essendo l'uomo infatti essere finito presenta invece in sé la natura illimitata della carità, la limitatezza della carità proviene solo dagli oggetti finiti a cui si rivolge. E, poiché l'uomo è finito, la carità che esso possiede non può provenire da sé stesso, l'uomo non può infatti amare di amore caritativo o agapico se questa capacità non gli viene infusa dallo Spirito Santo. La Carità originaria infatti è Dio in ciascuna delle sue forme ed è stata data all'uomo attraverso il Verbo, cioè, attraverso l'incarnazione del Verbo che è anch'esso un atto di carità dell'Essere nei confronti dell'uomo. Ma Rosmini non si ferma qui. L'atto divino

---

<sup>91</sup> Cfr. T. Manfredini, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, p. 297

dell'Incarnazione ha infatti per termine prossimo proprio la carità:

<<*Nell'ineffabile consiglio dell'Incarnazione e della Redenzione, la carità è il fine, la carità è anche il principio operante in Cristo per ottenere quel fine: le azioni di Cristo, quasi mezzo che lega il principio con il fine, sono anch'esse carità. Ogni respiro di Cristo era carità.*>><sup>92</sup>

Il testo nel quale vengono maggiormente presi in considerazione questi temi è *L'antropologia soprannaturale*, continuazione in realtà di un altro testo molto importante, *Antropologia in servizio della scienza morale*, in cui Rosmini si era occupato dell'antropologia naturale.

Fra i temi principali di questo testo ritroviamo infatti anche ciò di cui abbiamo diffusamente parlato in questo paragrafo, vale a dire l'uomo perfettamente costituito e l'uomo peccatore oltre ovviamente al Verbo divino, cui è dedicato moltissimo spazio.

---

<sup>92</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, Città nuova, Roma 1983, p. 151

## Capitolo 3. Sciacca e Rosmini

### 3.1 Premessa

Sciacca, come abbiamo già detto nell'introduzione, era molto legato al pensiero di Rosmini e, allo stesso tempo, a quello di Gentile. Come riportato nel testo di Annamaria Treppiedi *L'interiorità oggettiva e il gioco del tempo*<sup>93</sup>, iniziamo con il dire che le definizioni che riteneva più congeniali alla sua filosofia erano: spiritualismo cristiano, a dimostrazione quindi del legame con Rosmini, ma anche idealismo oggettivo trascendentista, a dimostrazione, questa volta, del rapporto determinante che l'idealismo, e quindi Gentile, ebbe nel fare da tramite tra Rosmini e gli spiritualisti cristiani. Questo ovviamente non è tutto: Domenico Venturelli<sup>94</sup>, infatti, ci testimonia la giovanile adesione di Sciacca all'attualismo, un'adesione che, passata poi attraverso un ripensamento di Platone, lo portò a giungere a Rosmini e quindi ad una graduale liberazione dall'atto gentiliano. Per

---

<sup>93</sup> Cfr. A. Treppiedi, 2008, *L'interiorità oggettiva e il gioco del tempo*, Giornale di metafisica, nuova serie, XXX, fasc. 3, pp. 519-540

<sup>94</sup> D. Venturelli, 2008, *Sciacca nella ricezione estetico-religiosa di A. Caracciolo*, Giornale di metafisica 2008, nuova serie, XXX, fasc.3, pp-541-566

Caracciolo, stando sempre a quello che dice Venturelli, l'atto gentiliano era qualcosa in cui l'uomo poteva illudersi di trovare Dio, il mondo, il sé, l'altro, la storia, il tempo, ecc. . In realtà era solo datità, con la irredimibilità e la opacità del suo male strutturale. Capita l'insufficienza dell'atto, Sciacca dovette chiarire la nostra reale struttura ontologica. Il maturato il distacco dall'attualismo lo pose davanti al compito di rispondere in modo nuovo, con una formulazione filosofica più convincente, alla riemergente esigenza di integralità e in questo senso fu per lui fondamentale l'incontro con Rosmini. Le testimonianze di questo legame vanno ancora oltre. Prini<sup>95</sup> sostiene che Sciacca fece iniziare la sua riflessione dal punto in cui falliva la religiosità o spiritualità dell'idealismo gentiliano: Gentile e Croce cercavano ancora Dio nel mondo e nella storia, dove non potevano trovarlo e mortificarono l'interiorità condannandola al suicidio. Ma fu merito dell'idealismo, da Kant a Gentile, aver sistemato la zona dell'eticità, purtroppo disperdendo l'interiorità della coscienza nel mondo. Andiamo ancora avanti, Giorgio Giannini<sup>96</sup>, definendo Michele Federico Sciacca metafisico dell'interiorità,

---

<sup>95</sup> Cfr. Prini, *M.F.S. e la rinascita della metafisica* Nel volume *M.F.S. Quaderni della Cattedra Rosmini*, Roma, Città Nuova Editrice 1976, pp.27,28

<sup>96</sup> Cfr. G. Giannini, *M.F.S. metafisico dell'interiorità* Volume *M.F.S. Quaderni della Cattedra Rosmini*, Roma, Città Nuova Editrice 1976, p.195

afferma che tutto il pensiero di Sciacca si muoveva all'interno dell'esigenza idealistica, inizialmente individuata e seguita poi sulla scia platonica per cercare di portarla alle sue conclusioni più coerenti. In tal senso, acquistò particolare rilievo la distinzione che egli ribadiva tra idealismo genuino e idealismo spurio, una distinzione non apprezzata dal Carlini, rimasto sempre fermo alle esigenze della sua formazione trascendentale, ritenuta da lui, anche dopo la conversione, la via più filosoficamente autorizzata per arrivare al Trascendente. Per lo Sciacca, l'attualismo era uno spiritualismo acritico perché immanentistico. Fu questo il motivo che gli consentì di passare dall'immanenza all'interiorità, recuperando un concetto che lo pose in diretto rapporto con S. Agostino, S. Tommaso e Rosmini (non a caso un'altra definizione che può essere usata per indicare il gruppo degli spiritualisti cristiani è quella di agostiniani, riferendosi, oltre ovviamente al grande influsso che Agostino aveva avuto su di loro, all'opera di ricostruzione della società che si proponevano di compiere proprio come Agostino aveva fatto di fronte alla crisi dell'Impero romano)<sup>97</sup>. Ma non si trattò solo del recupero di un concetto, ma di tutto il pensiero moderno, rivissuto nell'ambito della sua continuità

---

<sup>97</sup> A. Bausola et al., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985, p. 279

teoretica, in esso implicita ma non sviluppata, con il pensiero classico. Appare qui in tutta la sua fondamentale importanza l'opera restauratrice di Rosmini, l'unico filosofo moderno che potesse contrapporsi in modo efficace e costruttivo al pensiero di Kant e Hegel. Non senza ragione Sciacca puntò su Rosmini, era lì che si trovavano gli elementi capaci di realizzare la sintesi che il recupero del concetto di immanenza esigeva, raccogliendo le fila della tradizione platonico-agostiniana in sostanziale concordanza con quella aristotelico-tomista, al fine di fondare criticamente l'affermazione della trascendenza. A pieno diritto Sciacca può essere chiamato metafisico dell'interiorità, perché il suo approfondimento teoretico di tale concetto è stato condotto nel senso di una costruzione rigorosamente metafisica. L'interiorità oggettiva recupera il concetto di immanenza nella misura in cui si adegua al motivo spiritualistico eseguito in chiave trascendentistica. Sciacca può così superare il carattere acritico dell'attualismo. Per finire, mi sembra interessante prendere in considerazione anche l'opinione di Maria Luisa Gritti che ci presenta Sciacca come un attento studioso del paganesimo. Un pensatore moderno come Sciacca comprese che molti dei problemi del mondo greco erano lasciati aperti e richiedevano un approfondimento

per poter soddisfare la sete di verità di uno spirito serio. L'idealismo di Platone lo attraeva soprattutto per l'intuizione dell'idea, geniale concezione della verità, senza però soddisfarlo del tutto, quindi approfondì gli studi e alla fine accettò la teoria di Agostino. Il suo temperamento però fu soddisfatto solo quando conobbe Rosmini, che veramente operò la sua conversione filosofica. La filosofia di Rosmini ben si addice a soddisfare l'umiltà ontologica metafisica della verità che fonda il conoscere in modo tale da bandire ogni forma di autosufficienza, mentre getta molta luce sul pensiero moderno. Sciacca comprese che la filosofia dell'essere, come la concepiva Rosmini, si addiceva a soddisfare le sue esigenze metafisiche di pensatore moderno, perché il un filosofo platonico-agostiniano, che aveva perfezionato il problema dell'origine delle idee con la concezione dell'idea dell'essere, cioè dell'essere ideale, inserito nella problematica kantiana, intesa in senso lato. Più precisamente Rosmini considerava l'essere ideale come un a priori, una funzione indispensabile alla conoscenza, non una categoria del soggetto, come in Kant. Culturalmente Sciacca diventò il più fedele discepolo di Rosmini, seppure di un Rosmini rivisitato personalmente.

In generale possiamo dire che lo spiritualismo cristiano rifiuta

l'identificazione di essere e di reale, di idea e concetto, ma afferma la verità del pensare e il principio di tutta l'attività spirituale. Avere recuperato tale principio è stato uno tra i più grandi, o forse il più grande merito di Rosmini filosofo.

### *3.2 La metafisica della persona*

La persona è sicuramente il centro di gran parte della riflessione rosminiana, ma anche all'interno del pensiero di Sciacca questa assume un ruolo tutt'altro che secondario e i punti di contatto tra i due filosofi sono veramente molti: dall'idea dell'essere (le forme dell'essere), al sentimento fondamentale corporeo di cui abbiamo già parlato prima a proposito di Carlini, solo per accennarne alcuni.

#### *3.2.1 La persona in Sciacca*

Per Sciacca<sup>98</sup> la persona è la sintesi ontologica dell'essere ideale, dell'essere reale e dell'essere esistenziale, persona è il principio e fine della creazione. L'ontologia dell'essere creato è l'ontologia della

---

<sup>98</sup>Cfr. M. Schiavone, *L'idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rosminianesimo*, Sodalitas, Domodossola 1957, pp.48-56

persona. Solo alla persona, tra gli enti finiti, si può attribuire il nome di essere, da non confondere però con l'Essere, poiché questo è della persona solo partecipato e ciò va comunque fatto tenendo presente che la disgiunzione delle forme dell'essere è frutto di una imperfezione del nostro conoscere e non ha valore assoluto.

Di conseguenza, l'esistente sente e si sente, anzi, il suo sentire è sempre sentirsi, è atto e non fatto, mentre il reale può sentire ma non sentirsi, è solo fatto di sentire.

La persona non è identificabile con l'individuo, anche se lo implica e lo suppone. L'individuo come lo definisce Sciacca, mostrando tutta l'influenza di Rosmini, è un ente reale, sussistente, uno, inscindibile, incomunicabile ed avente tutto ciò che si richiede per sussistere, è sostanza ed è uno e indivisibile, è incomunicabile nella sua individualità e avente in sé la sussistenza medesima, cioè l'atto onde sussiste. Ogni ente organico è individuo. Ma la persona, come appunto dicevamo, non è riducibile all'individuo, essa è soggetto spirituale e implica l'individualità, la soggettività, il principio senziente, il principio intellettuale, la volontà, la ragione, la consapevolezza di sé o egoità.

In primo luogo, la persona, è sostanza in quanto essenza sussistente,

atto compiuto in sé medesimo che possiede tutto ciò che compete alla sua essenza di atto: in questo senso l'individualità è *conditio sine qua non* della persona, condizione necessaria benché non sufficiente.

Non ogni individuo è soggetto, bensì soggetto è soltanto una particolare strutturazione evolutiva dell'individualità, il soggetto è l'individuo senziente. L'elemento formale proprio, costitutivo della soggettività è il principio attivo del sentire che immanentizza a sé tutto l'ordine intenzionale del suo ambito di attività. Ma la persona non è solo soggetto, è invece soggetto umano in quanto cioè è soggetto dotato non unicamente del principio senziente o di sentimento, ma anche dell'intelligenza o dell'intuito fondamentale dell'essere come Idea.

Al sentimento e all'intuito oggettivo si aggiungono poi la volontà e la ragione.

La garanzia metafisica dell'unità sappiamo che consiste soltanto ed esclusivamente nella capacità di ripiegamento interiore, nell'essere principio di sé, nell'esistenza come esister-si: alla persona, dunque, è necessario l'avvertimento dell'identità di sé medesima come principio e termine dell'attività. La persona, pertanto, è io, e, quindi, consapevolezza interiore.

L'uomo è animale spirituale, è spirito e corpo o, meglio, spirito in un corpo: non vi è esclusione tra i due ordini bensì inclusione finalizzata. La corporeità non solo è inalienabile, ma è anche fonte di necessario, essenziale riconoscimento dell'essere della persona.

### *3.2.2 Il sentimento primario totale*

Certo, il corpo rappresenta anche la debolezza e la fragilità dell'uomo, la mortificazione del bisogno, la condanna alla morte. Ma di fronte a tutto questo, non si deve cadere in sterili e blasfeme proteste giacché anche il limite ha una sua profonda positività in quanto è richiamo alla natura umana nelle sue imperfezioni come nella sua grandezza.

A questo punto, però, Sciacca per comprendere a fondo la natura umana, introduce il concetto del sentimento primario totale. Esso è il sentimento immediato che ogni essere umano ha della sua totalità indistinta, di sé stesso come entità intera. Non è ancora chiara coscienza di sentire, è solo sentire ed identificarsi con questo sentire fondamentale. Esperienza primaria immediata e complessa, non ancora esperienza oggettiva o riflessa: esperienza vitale di tutto l'uomo e dell'universo. Quel sentimento è il vissuto, il direttamente

sentito, in cui l'uomo è tutto inglobato. È il sintesi primitivo, l'immediatezza del soggetto a se stesso; la vita diretta, che va tenuta distinta dalla vita riflessa.

Nel sentimento primario totale è inglobato come elemento il sentimento fondamentale corporeo. Esso è principio della soggettività in quanto individuante, attuale, nell'avvertimento della unità di spirito e corpo. Viene così definito: è la relazione immediata ed originaria con quella forza che è il mio corpo; sentimento con cui il soggetto sente il suo spirito nella sua unione col corpo. È una forza che lo limita: sente il suo corpo, si sente ad esso unito, come chiuso e circoscritto dall'*hic* e dal *nunc*. Evidentemente si tratta del mio corpo, di quello a cui il mio spirito è unito senza che con esso si identifichi, non di un altro corpo fatto esteriore a me. Quel sentimento è la percezione naturale e primitiva del mio corpo, non quella del mio corpo oggettivato, che è un corpo e non più il mio corpo. Perciò il sentimento fondamentale è un'altra cosa della percezione sensitiva di altre forze che agiscono su di esso e possiede le seguenti caratteristiche: a) fondamentale, in quanto è il fondamento o il presupposto da cui dipendono i sentimenti fondamentali secondari; b) primario, poiché anteriore ad ogni particolare sensazione, è anche

senza alcuna sensazione particolare, mentre, se esso non fosse, non vi sarebbero sensazioni; c) interiore, in quanto è sentire interno il proprio corpo come proprio e non come un qualcosa a noi esterno.

Il sentimento fondamentale corporeo, quindi, in quanto atto, è il mio stato ontologico, è presenza interiore dell'esistenza come esistere a se stessi: in questo senso è sentimento dell'unità, della soggettività, dell'immediatezza. Esso è anche relativo di uno stato di quiete originaria della natura umana, che sopprime fratture e disarmonie, dualismi e giustapposizioni. Inoltre, esso, in quanto sentimento della mia corporeità, implica e contiene, come potenza di attuazione senziente, tutto il mondo della corporeità essendo condizione di ogni ulteriore sentimento del reale.

La struttura ontologica originaria dell'uomo non consta soltanto del sentimento fondamentale corporeo bensì anche dell'intuito fondamentale: il contenuto o l'oggetto interno del pensiero è l'Idea; pensiero e Idea sono inscindibili, atto d'intuizione immediata. Ecco quello che chiamiamo sentimento fondamentale intellettuale o intuizione fondamentale dell'essere.

È poi dall'intuito dell'idea e dall'interiorità oggettiva che sgorga il principio dell'autocoscienza, dal quale la persona umana attinge.

Una cosa per Sciacca è la ragione, altra l'Intelligenza: questo è il momento (più che la facoltà) della immediata certezza, dell'evidenza metafisica, del sapere che sta a fondamento di ogni conoscere, quella è la facoltà (più che il momento) della mediazione riflessa, del problema e della problematizzazione, del conoscere concettuale. La ragione è in primo luogo attività giudicatrice.

La persona è essenzialmente una, cioè ogni persona è un'unità, la molteplicità è delle cose e non delle persone. Vi sono più cose non più persone, in quanto ogni persona è se stessa, è irripetibile; le persone non fanno massa, se non per chi le strumentalizza, le nega come persone. L'esistenza di ogni persona, come persona, comincia con essa e finisce in se stessa; ogni singolo esistente, in quanto è persona, è senza antenati e senza posteri. E per conseguenza, la persona è valore e fonte di valore, in quanto attualizza ed esistenza il suo ambito di attività tutto rapportando a sé o personalizzando.

Sul piano dell'essere vi è una triplice alterità: Dio, l'esistente, il reale. Il mondo e la persona sono altro da Dio, l'uomo a sua volta, è altro dalle cose ed è altro dagli uomini, tuttavia, ben diversa è l'alterità dell'esistente rispetto al reale e rispetto all'altro esistente. Senza le cose l'uomo non può vivere, senza l'altro uomo non può esistere. Alla

persona è necessario ontologicamente, per complementarità metafisica, di inerire e di relazionarsi sempre alle persone a lei simili.

Gli altri (Atto ed essere) non sono oggetti, l'altro da me è la persona, io, come me, soggetto. Tra me e gli altri, tra ciascuno e gli altri, c'è scambio, c'è reciprocità. Ogni uomo deve imporre a se stesso un limite fondamentale, che è quello che rende universale la sua singolarità: il riconoscimento degli altri come persone.

La conclusione fondamentale è quella vertente sul carattere di instabilità, dinamicità e squilibrio dell'uomo. Lo squilibrio della persona umana è incontrovertibile sotto qualsiasi aspetto lo si voglia osservare. La forza del corpo è limitante, la forza del pensiero conferisce invece all'uomo la capacità infinita di pensare, di sentire, di volere, dunque l'infinità spirituale. Da ciò consegue ancora che l'uomo, nell'insieme delle sue componenti ontologiche, è sintesi primitiva di finito e di infinito, incontro di tempo e di eternità. La condizione umana è dunque sui generis, unica, non è finita, né infinita, è insieme finita e infinita, sintesi che è già interno dialogo: la condizione umana è resa drammatica. L'uomo è ontologicamente squilibrato.

### 3.2.3 *La persona in Rosmini e le forme dell'essere*<sup>99</sup>

La persona, nell'antropologia di Rosmini, viene definita come una sostanza intelligente, in quanto contiene un principio indipendente ed incomunicabile. Il Roveretano è nello stesso tempo convinto che l'etica ha bisogno di una fondazione ontologica e antropologica.

All'interno della trattazione relativa alle cose create, dopo aver tematizzato l'itinerario della creatura intelligente verso Dio, inteso come fine ultimo della creazione, lo schema di teologia giovanile proponeva l'esposizione dei mezzi attraverso i quali l'uomo può raggiungere il fine. In una sezione successiva descrive la situazione dell'uomo caduto e la necessità della Redenzione.

Il centro prospettico, nella filosofia rosminiana, va indicato non nell'essere ideale, come vuole la tradizione storiografica neoidealista, bensì nell'essere morale. L'essere ideale costituisce piuttosto l'inizio, o la condizione di possibilità dell'incontro tra essere ed ente dell'umana intelligenza.

Ricapitolando, possiamo dire che la prima forma dell'essere è la forma ideale e cioè la sua costitutiva conoscibilità, la seconda forma è

---

<sup>99</sup>Cfr. G. Lorizio: *Antonio Rosmini Serbati Profilo storico-teologico*, Mursia, Milano 1997 pp.209-214

la forma reale e cioè la sussistenza dell'essere, ossia la capacità, l'energia, la forza, l'attività che l'essere ha di affermarsi, la terza è la forma morale, che Rosmini chiama anche amabilità o santità, volendo con ciò indicare che l'essere non è soltanto pensabilità o realtà sostanziale, ma è anche da sempre animato da una volontà di bene.

In che senso, allora, le tre forme dell'essere sono da considerarsi equivalenti? In primo luogo, esse risultano equivalenti perché sono, in egual modo, costitutive dell'essere; in secondo luogo perché la metafisica rosminiana intende escludere ogni forma di dualismo che avrebbe pericolose ricadute, per esempio a livello antropologico.

Il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull'uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell'essere convivono e celebrano il loro incontro. Non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell'antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico.

La trattazione del concetto di persona riguarda tuttavia molte opere di Rosmini. Per esempio nella *Filosofia della politica*<sup>100</sup> è affermato che

---

<sup>100</sup> Cfr. Ibid., 107-109

il principio personale dell'uomo non è tutto l'uomo, questo principio non è che il migliore elemento dell'uomo, la cima più alta dell'umana natura. Che cosa è veramente la persona? L'individuo di una data natura non viene chiamato persona se non per via di un elemento sublime che è in lui, quell'elemento cioè, attraverso il quale opera. In una parola, l'elemento personale che si trova nell'uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle proprie operazioni.

Persona in senso proprio non è dunque sinonimo di essere umano. La personalità è piuttosto uno degli elementi che costituiscono l'uomo ed è esattamente il principio supremo delle operazioni umane, il principio a cui tutti gli altri sono subordinati. L'uomo è un regno mirabile di varietà e complessità; un osservatore distratto o superficiale potrebbe essere indotto a ritenere che tale molteplicità sia irriducibile ad una superiore ed unitaria sovranità. Eppure questa sovranità esiste e si concentra appunto nella personalità.

Rosmini svolge una dettagliata ricerca sulle caratteristiche e le proprietà degli esseri umani. Ne esce un quadro ricchissimo di principi della natura umana e di principi dell'azione umana. La conclusione è che la persona vale comunque più delle sue capacità e delle sue

funzioni, anche di quelle più elevate. Intelligenza, volontà, libertà possono indebolirsi, interrompersi, venir compromesse, la persona, invece, è una permanenza ontologica: essa, per usare il lessico rosminiano, è base, fondamento, soggetto, principio di intelligenza, volontà, libertà.

La personalità non risiede nel compiuto dispiegamento delle facoltà spirituali, ma nel loro principio, nell'atto essenziale dell'intelligenza umana.

Per Rosmini dunque, laddove è possibile esperienza umana della sofferenza o della gioia, quali che siano i livelli di intelligenza o di volontà presenti, lì vi è a pieno titolo la persona.

#### *3.2.4 L'intelligenza in Rosmini in riferimento all'idea dell'essere<sup>101</sup>*

Avevamo parlato delle facoltà della ragione e dell'intelligenza in Sciacca, questo tema però viene affrontato anche da Rosmini anche se all'interno di una visione più ampia che si ricollega poi all'idea di Dio e alle idee innate in generale. L'intelligenza, a parere del Roveretano,

---

<sup>101</sup>Cfr. M. Dossi, *Il santo proibito*, Il Margine, Trento 2007 pp. 68-74

coglie nella dimensione dell'essere le realtà che conosce, ciò significa che questa dimensione deve risultare essa stessa presente all'intelligenza. È appunto questa presenza dell'essere alla mente che Rosmini chiama idea dell'essere. L'idea dell'essere è il segreto dell'intelligenza in quanto facoltà rispettosa dell'alterità di ciò che viene conosciuto. L'idea dell'essere è quella che costituisce la possibilità che abbiamo d'uscir di noi, cioè di pensare a cose da noi diverse.

L'idea dell'essere è, per l'intelligenza umana, quello che la luce è per la vista. L'esercizio dell'intelligenza è possibile grazie alla luce dell'essere, una luce discreta e non invadente, di cui noi facciamo uso, quando pensiamo, senza accorgercene, allo stesso modo in cui la luce fisica rende possibile la vista delle cose senza che normalmente si badi ad essa.

L'idea dell'essere è l'idea costitutiva della mente umana, perciò essa non può risultare conoscitivamente derivata, perché ogni conoscenza ha bisogno di essa per realizzarsi. Mentre tutte le altre idee sono acquisite dall'uomo grazie anche all'apporto dell'esperienza sensibile, nessun uomo impara che cosa sia essere, lo sa per natura, ed esso è la condizione indispensabile d'ogni altra cognizione. Con il linguaggio

tecnico della filosofia scolastica Rosmini dirà dunque che l'idea dell'essere è la forma oggettiva dell'intelligenza.

Come è possibile che l'idea dell'essere sia innata? Non potrebbe essa stessa, come tutte le altre idee, essere frutto di una nostra elaborazione a partire dai dati dell'esperienza? E poi, che tipo di essere è quello di cui tale idea trasmette la presenza? A fronte di queste domande non è difficile capire perché lo stesso Rosmini abbia chiamato l'idea dell'essere un'idea terribile. Rosmini non mancherà mai da parte sua di riconoscere i limiti dell'idea dell'essere. Essa non è affatto l'idea dell'assoluto, ma solo dell'essere indeterminato, negativo, comune, imperfetto, iniziale, virtuale.

Secondo Rosmini, che qui si riferisce agli idealisti tedeschi, e in particolare a Schelling, l'errata convinzione che lo spirito umano possa avere per natura una positiva idea di Dio genera un falso entusiasmo che assegna all'uomo una grandezza di potenza intellettuale ch'egli non ha.

Resta da dire, per dissipare possibili fraintendimenti, che la persona non è affatto ridotta da Rosmini unicamente alla sua facoltà intellettuale. Nel sistema rosminiano la dottrina dell'intelligenza è infatti integrata con un'altra importante teoria, quella del sentimento.

### *3.2.5 Il sentimento fondamentale corporeo*

La conoscenza del corpo non consiste in un fatto conoscitivo, mentale, concettuale, ma in un'esperienza di tutt'altro genere, che esprime il contatto che ciascuno di noi ha con la realtà in generale (sentimento fondamentale), con la propria realtà corporea (sentimento corporeo), con la realtà vitale (sentimento vitale), con la realtà dell'intelligenza (sentimento intellettuale). Rosmini si sofferma soprattutto sul sentimento corporeo, cioè sul contatto primario con il proprio corpo. Di esso noi siamo per lo più inconsapevoli, perché il sentimento corporeo costituisce il tono di fondo della nostra esistenza fisica e ci risulta per lo più ovvio e scontato. Del sentimento corporeo possiamo avere consapevolezza solo in un ascolto profondo ed empatico, privo di preoccupazioni concettuali, del nostro essere vivi.

Il sentimento corporeo è il tessuto profondo dal quale il mondo, nel suo impatto con noi, fa emergere tutte le nostre sensazioni, che per questo sono definite da Rosmini modificazioni del sentimento corporeo.

### 3.3 Rapporto tra libertà, autosufficienza e volontà

Il tema della libertà è, come abbiamo già detto, uno dei temi fondamentali all'interno della riflessione di Rosmini, questo però è un tema cardine anche per il pensiero di Sciacca e vedremo che i punti in comune tra i due pensatori sono veramente molti. Tale tema è stato affrontato, qualche anno fa, da Markus Krienke<sup>102</sup>, il quale ha messo in evidenza non solo la centralità di tale concetto ma anche lo stretto legame che lega i due filosofi. Krienke ci dice infatti che nella metafisica morale che Sciacca, in conformità con la sua analisi del *Nuovo saggio*, scopriva come fondamento dei *Principi* e delle opere antropologiche di Rosmini si esprime una genuina metafisica “della libertà” tesa ad evidenziare il frutto del confronto di Rosmini con Kant. Sciacca, come abbiamo già detto in apertura, criticava l'interpretazione gentiliana per la quale Rosmini avrebbe superato la prekantiana dualità fra legge e volontà. Nell'interpretazione di Sciacca però, per Rosmini, il valore della libertà umana non consisteva nella facoltà di poter creare la legge morale quanto nella responsabilità di applicarla ossia di trasformarla dal suo stato di possibilità all'attualità

---

<sup>102</sup> Cfr. M. Krienke, *Ontologia trinitaria come “altra metafisica” nel pensiero di Michele F. Sciacca*, *Giornale di metafisica*, XXX 2008 pp. 463-484

morale. Attraverso questa fondazione della moralità, nella legge oggettiva e nella volontà umana che liberamente la realizza, Rosmini rivalutava ontologicamente la categoria della relazionalità.

Il soggetto non si definisce attraverso l'atto concettuale, che è sempre una relazionalità oggettivante, ma si scopre nel suo conoscere in una relazionalità più profonda ed esistenziale, quella che metafisicamente si radica nell'essere e che Sciacca proprio in questa dimensione chiamava l'"interiorità oggettiva". Attraverso questo passaggio Sciacca giungeva dalla gnoseologia alla metafisica della persona. L'interiorità oggettiva non poteva essere pienamente tradotta in un concetto: è il silenzio originario che si richiama a Sant'Agostino e San Tommaso.

Sono vari gli ambiti in cui il tema della libertà ritorna; cerchiamo perciò adesso di analizzarli uno per uno, mostrando ogni volta come tale tema sia stato interpretato da Sciacca e da Rosmini. Ci accorgeremo subito che i punti in comune sono veramente molti.

### *3.3.1 Problema libertà e autosufficienza*

Dal punto di vista di Sciacca l'autosufficienza era una ridicola e

illusoria falsificazione della libertà, intesa come assenza di legami, in particolare non accettazione della relazione ontologica con il Principio. Rispondendo ad una concezione limitata dell'agire, necessariamente era limitante, ossia seduceva riguardo alla libertà proponendo illusoriamente l'emancipazione da vincoli la cui sola presenza ne impedisce l'attuazione. In realtà non conduceva l'uomo ad una condizione di effettiva produttività, alla capacità di costruire e costruirsi del bene in modo responsabile: si potrebbe dire, come afferma Alessandra Modugno<sup>103</sup>, che l'autosufficienza è liberatoria, ma non liberatrice. L'autosufficienza in questo senso coincide con l'autoreferenzialità, prima e fondamentale ricaduta della perdita di dialetticità tra la realtà e l'uomo. Il che condanna all'inevitabile ripiegamento sull'una o l'altra delle dimensioni umane, ciascuna di per sé surrogato della felicità intera cui aspira ogni persona.

Andiamo ancora avanti. Dipendenza ontologica e autonomia dell'esistente: il primo atto di libertà o libertà iniziale dipende da me; ma, libero, non sono da me e perciò, accettandomi, accetto la necessità metafisica della mia dipendenza dal Creatore. Il limite ontologico,

---

<sup>103</sup> Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza, la lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Armando editore, Roma 2009, p.60

proprio di ogni ente, non può non essere, anzi, è necessario, è la condizione ontologica della libertà dell'uomo. L'ente finito opera con la sua natura pertanto, la limitazione ontologica è propria dell'ente a cui inerisce e non di un altro o di Dio. Accettare il suo essere finito è il primo atto di libertà, la prova della creatura rispetto all'Essere; il rifiuto è il suo porsi come nulla o come identica all'essere.

In questa visione della libertà, che non coincide con l'autosufficienza in quanto limitata in particolare dal principio ontologico, si inizia già a vedere la vicinanza con Rosmini.

Da Rosmini infatti l'atto libero mediante il quale Dio crea gli enti viene detto entificazione. L'ente intelligente finito non può produrre effetti eccedenti la sua natura, è dunque libero ma non assolutamente libero, la sua libertà si radica nella dipendenza ontologica, che gli impedisce di essere autosufficiente; nel momento in cui l'essere intelligente finito proclamasse la propria autosufficienza, non riconoscendo così la propria limitazione ontologica, si negherebbe come tale, perderebbe la sua libertà. Come dice Sciacca, dovremmo dire che i reali non intellettivi non hanno un'esistenza propria ma la ricevono dai reali intellettivi, i quali li fanno passare dal piano del fatto a quello dell'atto.

### *3.3.2 La libertà e i suoi limiti*

Oltre alla dipendenza ontologica la libertà presenta però, a parere di Sciacca, anche altri limiti.

Uno dei limiti più importanti, potremmo dire determinanti, è la libertà iniziale, considerata come ineludibile accettazione e assunzione del proprio sé, quasi come se fosse una seconda nascita in cui deve esserci l'accettazione responsabile della personale vocazione esistenziale.

Altro limite è la libertà intesa come iniziativa nell'essere, necessaria convergenza di tutte le energie umane all'edificazione della personalità unica che ciascun singolo è. Edificarsi metafisicamente ed esistenzialmente è realizzarsi nel dono di sé portando a pienezza la personale e specifica dotazione ontologica, quella ricevuta in maniera perfetta dal Creatore e da lui affidata al singolo uomo.

L'esercizio della libertà è attuazione del dinamismo che ci connota costitutivamente. La libertà non sta senza limite, i due termini sono indissolubilmente saldati perché unitamente costituenti la verità dell'uomo.

I limiti non negano, confermano la libertà: ammetterne uno che

l'annulla è presupporre che non esista; lo stesso limite non avrebbe senso, in quanto mancherebbe l'oggetto di cui è tale. Il limite più allarmante per la libertà è la libertà stessa. La libertà procede per urti e conflitti, armistizi e paci. Minacciata, la libertà ci minaccia ad ogni passo, perciò la coscienza delle nostre debolezze è indizio di serietà e prima salvaguardia della libertà stessa.

La libertà iniziale fa sì che tutti i miei atti liberi lo siano personalmente. L'atto libero è impegno consapevole dell'uomo intero, creazione personale, che non presuppone niente prima del suo autore, in quanto, per essere compiuto, esige che l'iniziativa assimili, sciogla nell'unità della coscienza, il materiale posticcio e fittizio. Essere liberi non è soltanto avere la libera volontà ed esercitarla, ma soprattutto formare se stessi secondo la volontà libera. Se mi rifiuto quale sono, non mi libero di un dato, mi pongo contro me stesso, cado nel nulla.

La libertà iniziale è insieme scelta del mio corpo ed elezione del mio spirito, pertanto volermi nell'ordine dell'essere è accettarmi intero. Libertà iniziale significa per ciascun singolo scelta della sua vita ed elezione della sua esistenza ma, nell'atto che sceglie la vita, l'individuo elegge l'esistenza dello spirito senza la quale sarebbe un animale. Ogni atto libero o nell'ordine dell'essere implica tutte le

forme delle libertà, iniziale, di scelta, di elezione: la prima perché presente nelle altre due; la seconda e la terza in quanto niente possono volere prescindendo del tutto dal mio corpo, dalla vita e dai valori vitali, o dal mio spirito o dai valori spirituali: dunque ogni atto libero è inclusivo dei piani della vita e dell'esistenza: la libertà è tutta in ogni suo atto come l'uomo è intero in ogni sua forma di attività. D'altra parte tutte le libertà sono specificazioni dell'iniziativa nell'essere.

### *3.3.3 Rapporto tra volontà libertà*

Il fatto che nell'uomo sia presente una volontà libera non significa, dal punto di vista di Sciacca, che questa sia anche incondizionata in quanto non può sostituirsi alle altre forze che muovono l'uomo. Il suo compito non è di estirpare le tendenze e gli istinti ma di regolarne l'impiego. Pertanto volontà e libertà non sono riconducibili alla spontaneità di natura anche se la volontà, sotto la spinta degli impulsi, opera in modo somigliante alla spontaneità, al punto che il massimo di libertà sembra coincidere proprio con il poter fare quanto risponde alla nostra natura. Essere la nostra natura spontanea è abdicare alla libertà, nell'esser liberi come la pianta che vegeta senza che niente si opponga,

manca qualsiasi atto di responsabilità.

La libertà di fare o esteriore, disgiunta da quella interiore o dal male, fa nascere nell'uomo l'illusione di essere libero nella misura in cui può fare. In realtà questo ideale, come abbiamo detto, coincide con quello della schiavitù poiché annulla la libertà. Ma la volontà, accecata dal miraggio dell'autosufficienza, dice falso al vero, ripete che il suo contenuto è il mondo, peccando contro lo spirito. Però le due forme di libertà, necessarie all'uomo creato per vivere nel mondo ma non per il mondo, vanno recuperate in una dialettica della compresenza e della convergenza, in modo da vincere la tentazione di sospendere la volontà per conservarla incontaminata. La libertà è impedita se le potenze della vita animale si muovono per proprio conto. A farsi libera la volontà si deve preparare, sottoponendosi ad un esercizio duro e costante, ad un addestramento alla violenza dell'istinto e della passione in modo che ne segua il movimento e ne prevenga l'immediatezza e la rapidità. Le passioni non vanno scatenate ma neanche spente bensì ordinate secondo la norma della volontà libera, alla cui attuazione devono partecipare, imprimendo ad essa energia e slancio. L'azione libera è il risultato del dinamismo ordinato. L'insieme delle nostre personali disposizioni congenite e

permanenti è quel che si chiama carattere, il quale può limitare l'esercizio della libertà nella scelta di un valore piuttosto che di un altro o nell'efficacia di realizzarlo, in quanto le disposizioni congenite ne possono ostacolare l'attuazione. Ma nel primo caso, il carattere non è un limite bensì una condizione della libertà, in quanto la inclina verso il valore che meglio risponde a quel progetto che ogni uomo è; è il dato su cui la libertà agisce per far sì che ciascuno non sia solo la sua natura. In questo senso, più la libertà è fedele al carattere e più lo libera della sua neutralità, lo purifica facendolo sempre più idoneo a esprimere il valore a cui è inclinato.

Altra cosa è la libertà spirituale: questa non dipende necessariamente da quella materiale. Tuttavia, anche se si può essere liberi e virtuosi pur mancando di tutto, nessuno ha il diritto, per privilegio ed egoismo, di costringere il suo simile alla miseria disumana e a sofferenze innaturali.

Per Rosmini la libertà è il contrario della schiavitù ed è perfetta quando esclude ogni forma di sudditanza. Essa si predica in molti modi che si addicono alla volontà: la libertà da ogni violenza, la libertà da ogni necessità. Sulla stessa linea della tradizione scolastica Rosmini distingue *libertas a coactione* (libertà dalla costrizione

indicante il non – impedimento espresso dalla libertà di scelta: la possibilità di attuare quel che si è scelto) e *libertas a necessitate* (libertà da necessità, pura libertà di scelta). Ne consegue che la volontà agisce sempre in modo spontaneo, ma non sempre in modo libero: volontà e libertà non si devono perciò confondere. Dunque la volontà si può trovare in uno stato di necessità e in uno stato di libertà. Rosmini poi specifica il concetto di libertà d'intelligenza. Il concetto di volontà intellettuale mette in evidenza la parte più nobile della natura umana: se le inclinazioni soggettive sono quasi un carcere della libertà, poiché tendono a restringere l'uomo in uno spazio esistenziale limitato, l'inclinazione oggettiva è quella che apre una dimensione infinita. L'uomo è perciò veramente libero solo quando compie la volontà che segue l'intelligenza. Al trionfo della volontà superiore si congiunge la felicità: l'uomo libero è anche virtuoso, in quanto nella virtù è libera la sua parte più eccellente. Tuttavia Rosmini precisa che nella vita presente la libertà è sempre mista a qualche servitù. La libertà che viene chiamata bilaterale, fonte del merito, non opera mai senza una ragione: il potere dell'uomo consiste nel far sì che uno dei tanti motivi compresenti nel nostro animo prevalga sugli altri a determinare la volontà all'azione.

A questo punto occorre però fare una parentesi per andare a capire bene cosa si intende in Rosmini per libertà bilaterale.

La libertà come qualità dell'operare volontario assunse vari significati nella patristica. Secondo alcuni la volontà nasce soggetta alla legge e di conseguenza libera dal peccato (libertà dei santi); la volontà che invece rigetta la legge è serva del peccato (libertà dei dannati) infine c'è una volontà che è libera di scegliere. Le prime due sono libertà unilaterali, l'ultima è bilaterale.

La libertà come legge ontologica dell'essere morale non coincide con la libertà umana. Quest'ultima non è la libertà felice della pienezza e della beatitudine, ma la libertà drammatica della scelta, quella libertà appunto che Rosmini chiama bilaterale. L'aspetto particolare della libertà, rispetto alle altre potenze umane, è che per essa l'uomo può determinare la propria distruzione. La libertà bilaterale dell'uomo si esercita di fronte a due beni di ordini diversi (l'ordine soggettivo dell'interesse e l'ordine oggettivo della legge morale), e proprio per questo tra loro non direttamente compatibili. Da qui la situazione di stallo della volontà umana. In questa condizione la scelta è sottratta alla decidibilità di spontaneità e resta affidata a un atto di adesione all'uno o all'altro bene che il soggetto origina da se stesso. Questo

originare qualcosa da sé non è affatto in contraddizione con il principio di causa. Il principio di causalità, additando come esigenza universale il momento causale di ogni azione, richiede l'esistenza non solo di cause a loro volta causate ma di vere cause.

Il conflitto che emerge nella libertà bilaterale non minaccia affatto l'armonia primordiale perfettissima dell'essere, ma è una manifestazione del limite di cui è essenzialmente costituito l'ente finito. L'esercizio della libertà bilaterale è operazione segnata dal limite di un ente, qual è l'uomo uscito dalla mani di Dio, intelligente e buono, ma pur sempre creato e perciò finito. Il limite creaturale dell'intelligenza e della bontà non è il male, è solo la non infinità della bontà. Ma questa non è altro che la possibilità del bene, quindi possibilità del non-bene, ossia possibilità del male, dunque la possibilità del male è necessaria una volta che sia data una creatura finita.

Come si concilia la libertà con il principio di causalità?

- alcuni difesero la libertà umana a scapito della causalità, che restava non spiegata, la libertà umana si decide alla scelta senza una ragion sufficiente.
- altri, tra cui Leibniz, dissero che la libertà si decide dietro una

ragione preponderante, con ciò affermò l'esistenza del principio di causalità senza nulla dire sulla libertà bilaterale.

- Infine il criticismo, con la distinzione tra fenomeni e noumeni, pensò di conciliare le due posizioni in base all'assunto per cui il principio di causa dominerebbe l'ordine fenomenico e la libertà apparterebbe al noumeno.

Queste soluzioni sono a parere di Rosmini inadeguate. Per integrarle, per prima cosa occorre definire l'atto della libertà come quell'atto d'elezione con il quale l'uomo, avendo da una parte un bene soggettivo e dall'altra un bene oggettivo e assoluto, preferisce l'uno dei due all'altro: dunque la libertà è causa della scelta.

La libertà, il potere che l'uomo ha di piegare la sua volontà da una parte o dall'altra, è anteriore, secondo Rosmini, all'atto della volontà ed è causa dell'atto volontario. L'atto d'elezione rappresenta il culmine dello spirito umano: tutte le potenze attive sono tra loro concatenate e dirette da quella che sta a capo.

Quando opera la volontà spontanea, l'azione risulta, se non violentata, almeno necessitata da vari stimoli e impulsi dati alla volontà, per contro se opera la volontà libera, l'azione sfugge sia alla necessità che alla violenza, in quanto la libertà è una virtù del soggetto che, non solo

non si lascia determinare da stimoli e impulsi a lei estranei, bensì si oppone ad essi e a volte fa predominare il più debole sul più forte, quando quello sia conforme alla legge con la quale opera. Alla libertà bilaterale non appartengono solo gli atti ma anche le omissioni, in quanto l'uomo può deliberatamente scegliere di non fare una cosa.

Anche Giuseppe Lorizio<sup>104</sup> ci parla del binomio volontà/libertà: l'errore razionalistico ha come sua implicanza l'affermazione secondo cui nell'uomo non si dà atto volontario che non sia libero. I termini sarebbero quindi sinonimi. Tale coincidenza viene rifiutata da Rosmini. E ciò che è voluto può essere voluto in due modi, perché la volontà opera in due modi, cioè necessariamente e liberamente. La parola volontario esprime il genere, il necessariamente e liberamente esprimono due differenze specifiche per questo genere, perciò vi è un volontario necessario e un volontario libero.

#### *3.3.4 La libertà e il tempo*

La dinamicità costituisce per Sciacca l'identica natura della libertà e del tempo perché entrambi sono proprietà dello spirito, definibili

---

<sup>104</sup> G. Lorizio, *La libertà di Dio e la libertà dell'uomo Volume Antonio Rosmini e l'idea della libertà, Atti del VII convegno di studi rosminiani*, Grafiche Dehoniana, Bologna 2001, pp. 166,167

perciò ognuno attraverso l'altro, tali da adombrarsi, perché la loro congiunzione è in un certo senso incardinata nel principio metafisico dell'interiorità.

C'è un tempo che non si consuma, perché è lo spirito a generarlo, a vederlo germinare come atto della libertà del soggetto che, quando vuole qualcosa, vi tende cercando il suo perfezionamento. La *distensio animi* (la teoria di sant'Agostino secondo cui lo scorrere del tempo è una sensazione soggettiva indissolubilmente legata all'interiorità della persona) è tempo ma apre il soggetto ad una dimensione di immortalità, di partecipazione al trascendente, al divino da cui proviene. Non è indifferente questa realtà, ma segnata dalla relazione alla libertà, non c'è tempo senza libertà, ma c'è libertà senza tempo, quella stessa di Dio che lo crea: donato con l'esistenza, il tempo è frontiera in cui si gioca il rapporto con il trascendente, in cui la finitezza dell'uomo corre l'avventura della libertà. Nel tempo e come tempo, attraverso la libertà, si fa visibile, ma insieme si nasconde, il filo che lega il finito all'infinito, il vivente all'Eterno, il mortale all'immortale.

Il tempo della vita è generato dalla volontà come libertà di scelta, nei due modi di tempo empirico e del divenire. Il tempo dell'esistenza è

generato dalla libertà di elezione inclusiva delle altre forme.

La libertà è un atto che ricomincia sempre e il tempo di un solo uomo è inesauribile: avvenire temporale prodotto dal presente (atto sempre rinnovantesi della volontà) che, facendolo avanzare lo attua e attuandolo lo fa passare per riproporlo come memoria. La libertà è prima di ogni tempo e non alla fine del processo, anzi, neanche prima perché prima della mia libertà non c'è tempo mio, c'è solo l'atto con cui Dio mi crea e c'è il divenire della natura, di cui il mio corpo fa parte pur distinguendosene perché dotato di uno spirito.

### *3.3.5 Libertà e moralità*

La riflessione ontologica di Rosmini si svolge tutta a partire dalla necessità di affermare allo stesso tempo l'unità essenziale dell'essere e la sua triforme categorialità (ideale, reale, morale). È proprio a livello della forma morale dell'essere che emerge la connotazione ontologicamente più radicale e più rilevante della libertà in Rosmini, prima ancora di appartenere all'uomo la libertà morale è una vera e propria legge ontologica, ed è esattamente la legge dell'attività dell'essere morale. La libertà è dunque la suprema legge della

tendenza originariamente unitiva e amativa dell'essere. La legge morale della libertà è quel bisogno che sente un essere perfetto di produrre, cioè di realizzare quell'ordine che nella idealità risplende. Questo bisogno è una perfezione e non una imperfezione<sup>105</sup>. La libertà trova piena realizzazione in Dio, causa prima, la cui perfezione consiste essenzialmente nell'amore. L'assoluta bontà di Dio è la perfetta realizzazione della libertà.

La libertà morale è la libertà nel senso più pregnante e radicale, quello strutturato allo stesso modo della *libertas maior* agostiniana e della libertà di elezione dello Sciacca.

Nei *Principi della Scienza morale*, considerando i caratteri divini della legge morale Rosmini critica due differenti correnti filosofiche che distrussero la possibilità stessa della moralità. Il primo indirizzo è quello che culmina con Kant e che attribuì i caratteri peculiari della legge morale al soggetto umano, e con ciò stesso pervenne alla divinizzazione dell'uomo, considerato come autosufficiente. Il secondo indirizzo compì l'operazione contraria, attribuendo alla legge morale i caratteri dell'uomo: variabilità, limitazione, ecc, i principali esponenti di questa corrente furono Locke e i sensisti.

---

<sup>105</sup> Cfr. A. Rosmini, *Teosofia, libro V, la dialettica*, cap. XXXVII

La legge morale è eteronoma, è un atto, ma non si può pretendere di ricavarla dalle sensazioni, dai dati particolari. L'autentico sistema morale eteronomo è il sistema di quelli che osservano nell'uomo un principio distinto dall'uomo stesso. Eteronomia della legge quindi, che fonda però la vera autonomia della persona, facendo sì che la sua libertà non si trasformi in arbitrio. Solo seguendo il principio dato, ma a lui interiore e facente parte della sua natura, l'uomo agisce conformemente alla propria natura, quindi liberamente. L'uomo è libero quando la volontà della persona umana si adegua alla volontà della natura umana; mancando tale adeguazione l'uomo decade nello stato di schiavitù. In questa chiave è chiarita da Rosmini la difficoltà incontrata da Platone nel chiarire come l'uomo, che per natura aspira al bene, possa inclinare al male. Nell'affermare che l'uomo non può essere volontariamente cattivo, Platone, secondo Rosmini, affermava che l'uomo operando il male opera contro la propria volontà naturale e quindi opera come lo schiavo.

La potenza che si chiama libertà si esercita prima sugli affetti del nostro cuore e solo successivamente si esercita sulle azioni, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: insomma, le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti.

Le componenti dell'atto morale sono due: la legge o verità e la volontà. La legge consiste nelle idee delle cose, la volontà libera permette all'uomo di dirigere il giudizio delle cose da lui fatte e lo rende responsabile delle sue azioni: si parla di volontà libera in quanto è la libertà la garante della non necessarietà delle azioni. L'atto che può definirsi morale è solo quello che deriva da una volontà libera.

Si deve distinguere la libertà morale dalla spontaneità. La spontaneità ha un significato più esteso perché non esprime una potenza ma un modo di operare. Quando si parla di spontaneità, non si parla di volontà o di potenza attiva ma solo di un modo di operare determinato, come il modo dell'operare intellettuale.

Poiché la libertà morale di Rosmini ha a che vedere con la libertà di elezione di Sciacca, è utile approfondire cosa si intende quando si parla di tale libertà.

### *3.3.6 Differenza scelta / elezione*

Sciacca ci ricorda che scegliere è un atto volontario ma non per questo sempre libero, un atto in cui domina l'elemento soggettivo. Alla scelta compete ancora l'indifferenza, ossia lo sguardo sinottico tra tante

possibilità collocate su un medesimo piano. Eleggere è atto qualitativamente diverso, è saper scegliere, l'elezione è amore, è cogliere ciò che si staglia unico in mezzo ad una serie di elementi omologhi. Il dinamismo della libertà, secondo la dialettica scelta-elezione, richiede ad ogni persona l'incessante conquista di equilibrio tra fedeltà all'essere e iniziativa pratica.

Scegliere non è eleggere: a scegliere si può essere forzati anche tra due mali e questo non è eleggere. Nella scelta prevale l'elemento soggettivo, nell'eleggere quello oggettivo.

### *3.3.7 Libertà e verità*

La prima funzione della ragione è, per Rosmini, quella di pronunciare ciò che sente mediante l'idea, questa si chiama ragione teoretica o speculativa, la seconda funzione è quella di operare secondo ciò che ha pronunciato e questa è detta ragione pratica. Non sempre la ragione pratica riconosce la ragione speculativa a causa dell'intervento di agenti esterni, soggetti a leggi diverse da quella della ragione, questa possibilità è quella che testimonia l'esistenza della libertà umana.

La libertà umana ha una sua manifestazione nel processo conoscitivo,

quando cioè all'atto primo del conoscere subentra l'atto secondo del riconoscere, che è libero, in quanto interviene la volontà chiamata a dare un giudizio di valore. Senza la presenza di una verità all'intelligenza, l'uomo non sarebbe capace di libertà. L'atto primo del conoscere è chiamato da Rosmini "Cognizione diretta": per suo tramite le cose si percepiscono tali e quali ci si presentano. La cognizione diretta diventa materia o meglio oggetto e scopo della riflessione, si origina così la cognizione riflessa, che rende la volontà libera dalla necessità. L'atto con cui l'uomo fa sue le cognizioni che ha presenti si chiama assenso. L'assenso dato immediatamente è volontà spontanea ed è sempre veritiero, in quanto esso nasce solo quando la volontà è determinata da una ragione immediata, che non può essere falsa perché le ragioni false si trovano solo nell'ordine della riflessione.

Il rapporto verità-libertà fonda il discorso sulla libertà del pensiero e sulla relazione intercorrente tra filosofia e cristianesimo, ragione e fede. La libertà del pensiero o del filosofare non è incondizionata o arbitraria, bensì si perde nella misura in cui viene sradicata dal suo fondamento, cosa che si verifica quando viene perso di vista il suo limite. Il vero nemico della libertà filosofica è l'errore. Di tale libertà

la verità è garanzia, in quanto è forma di pensiero. Il cattolicesimo è, a parere di Rosmini, l'unica religione che dà al suo seguace la vera indipendenza e il coraggio dell'uomo libero. Filosofia e religione tendono alla verità, cioè all'essere, essendo l'autentica religione verità e vita, essa non può ostacolare la ricerca della verità, in quanto, come sappiamo, la verità è quella che forma nell'uomo la stessa libertà. Il rapporto verità-libertà in Dio è perfetta adeguazione tra essere e pensiero. Per tramite della libertà bilaterale l'uomo esce dal circolo di sé stesso, diventa arbitro fra tutto ciò che è soggettivo e tutto il resto dell'essere, il che è come dire che diventa arbitro tra il finito e l'infinito, fra sé e Dio; al momento della scelta quel principio potentissimo di azione che si chiama libertà è fisicamente signore e dominatore di tutti gli altri principi d'azione spontanei che sono nell'uomo.

### *3.3.8 Atti di esercizio della libertà*

Sono due gli atti per il tramite dei quali si esercita la libertà a parere del filosofo roveretano: l'elezione fra le volizioni e la forza pratica, la sua azione avverrà meno o per mancanza di elezione o per mancanza

di forza pratica. Il primo caso si verifica quando non si ha una ragione sufficiente che susciti la facoltà della libera elezione, o per la mancata presenza di due o più beni fra i quali scegliere, o per l'esperienza di un bene infinito con il quale nessun altro bene può competere. La forza pratica può essere messa nell'impossibilità di agire, dal prevalere dell'istinto animale e dell'istinto umano, dalla presenza di un falso giudizio, sia esso teoretico o pratico-morale, di opinioni erronee, di volizioni virtuali e abituali. La libertà va tuttavia distinta dall'esercizio di essa, l'uomo ha sempre libertà, perché è libertà, è principio attivo, il fatto che poi questa libertà si scopra condizionata è un'ulteriore conferma da un lato della sua esistenza, dall'altro della sua onnipotenza. La persona umana è libertà limitata, che si riconquista incessantemente via via che la persona stessa si determina. Il limite, pur consentendo l'autonomia dell'uomo, gli ricorda la sua non autosufficienza, l'impossibilità di compiere, da solo, senza l'intervento della grazia, qualcosa che gli valga la salvezza. La libertà come potere remoto (capacità di operare il bene) non manca mai all'uomo, in quanto è condizione del suo essere persona; la libertà come potere prossimo (esercizio attuale di essa) può essere invece impedita da ostacoli accidentali.

La difficoltà con la quale l'uomo assurge e si mantiene a livello della libertà nella verità, che è poi libertà morale in senso proprio, è dovuta alla prima caduta nel peccato; prima del peccato originario il libero arbitrio era sano. Sant'Agostino distingue le conseguenze del peccato originale secondo le potenze attive e passive dell'intelligenza umana. Nelle potenze passive si trova la piaga dell'ignoranza, nelle potenze attive la difficoltà di fare il bene. San Tommaso, analizzando le quattro potenze dell'anima che possono essere soggette a virtù: ragione, volontà, irascibile, concupiscibile, trova tali potenze seriamente offese dal peccato originale.

Ad Adamo innocente la verità risplendeva chiara anche se le sue azioni non erano determinanti. All'uomo redento la verità non si manifesta con altrettanta forza, gli è necessario quindi l'intervento della grazia divina. Tale intervento divino non viola la libertà umana, prima di tutto perché richiede l'assenso dell'uomo ad essa, la sua disposizione a riceverlo, secondariamente, poiché è esso stesso che, presupponendo la libertà umana come terreno sul quale agire, la eleva alla sua perfezione. Sciacca: la grazia presuppone la libertà e nello stesso tempo la eleva nella sua perfezione.

### *3.4 L'idealismo di Michele Federico Sciacca come sviluppo del rosminianesimo<sup>106</sup>*

Prima di dire ciò che l'idealismo di M.F. Sciacca è come sviluppo del rosminianesimo, cerchiamo di dire cosa non è.

#### *3.4.1 Sciacca e la neoscolastica*

La prima esclusione va compiuta nei riguardi della neoscolastica. Possiamo affermare ciò, in primo luogo, per la semplice ragione che essa trae dal pensiero moderno la sua origine e il suo significato per un'interiore e pregnante sollecitazione, non limitandosi a tenere in debito conto il pensiero moderno e a verificare nell'accostamento a questo la validità della tradizione. Non vi è un ordine concettuale preconstituito o un patrimonio teoretico da saggiare, ridimensionare e difendere di fronte ad una successiva situazione storica.

Per Sciacca il punto di partenza non è una storiografia metodologica del pensiero moderno, che faccia cadere le pregiudiziali negative al

---

<sup>106</sup> Cfr. M. Schiavone, a cura di, *L'idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rosminianesimo*, Sodalitas, Domodossola 1957, pp.97-112

riproporsi della tradizione, anche perché, a suo parere, non vi è alcuna tradizione precostituita e presupposta alla modernità.

Questo risulta vero non solo da un punto di vista storico-genetico (la matrice dell'idealismo oggettivo è l'attualismo), ma anche da un punto di vista problematico-speculativo (la centralità, cioè, del problema dell'esistente spirituale nel rispetto del teorema dell'intrascendibilità del pensiero).

L'idealismo oggettivo allorché ripropone tesi tradizionali, non opera una conferma, bensì attua una conquista: sia perché le tesi recuperate si fondono e si sintetizzano con altre, moderne, dando luogo non ad una ripetizione, ma ad un nuovo termine speculativo, sia perché lo stesso retaggio del mondo antico è dettato e percepito come novità, originandosi per critica interna e strutturale del moderno.

Prescindiamo pure dalla spiccata predilezione per il filone platonico rispetto a quello aristotelico e rivolgiamo invece l'attenzione al fatto che il recupero della filosofia greca nell'atteggiamento speculativo di Sciacca avviene in nome di una complementarità dei valori storici e non di una autonomia escludente.

Per Sciacca il vero idealismo non è quello oggettivo-platonico né quello soggettivo-trascendentale, unilateralmente ed

esclusivisticamente considerati, bensì la sintesi di entrambi per il teorema della dialettica dell'implicanza e della compresenza di Idea e di soggetto.

Ci sono tuttavia anche dei punti di contatto. Sciacca, per esempio, è neoscolastico nell'accettare la polemica contro lo gnoseologismo moderno, contro ogni pregiudiziale critica di tipo kantiano della gnoseologia nei confronti della metafisica, contro ogni ipertrofia del problema dell'essere. Parimenti, egli può dirsi neoscolastico, in quanto, senza riserve colla tesi del primato della metafisica, sostiene la funzione critica dell'ontologia rispetto alla gnoseologia.

Se entrambe le posizioni suddette concordano nel concepire la dimensione metafisica come essenziale, esse tuttavia divergono nel semantizzare il termine di metafisica. Per la neoscolastica, infatti, la metafisica è scienza dell'ente in quanto tale è l'oggetto di essa è l'essere inteso in senso trascendentale ossia precedente e inglobante io e non-io, spirito e materia, soggetto e natura. Per Sciacca, al contrario, la metafisica è interiorità, ossia rivelazione dell'essere della coscienza e dell'essere interiore della coscienza: l'essere è così inteso in senso spiritualistico, sì come inglobante e precedente la distinzione di soggetto-oggetto ma tale da indicare immediatamente ed

esclusivamente l'oggetto come idea e non come cosmo. La tesi dell'unico idealismo autentico, col negare la validità esclusiva sia a quello platonico che a quello trascendentale, sembra fondamentale al fine della formulazione di un nuovo concetto della storia della filosofia, come quella che recupera come tutto vero e quindi come essenziale unità, il processo storico del pensiero umano.

A proposito del rapporto tra M.F. Sciacca e la neoscolastica riguardo al tema della metafisica non sono assolutamente da dimenticare gli scontri che Sciacca ebbe con Mons. Olgiati.

L'altra tesi in cui si cela una notevole prossimità tra la filosofia di Sciacca e la filosofia neoscolastica è quella vertente sulla polemica contro l'immanentismo moderno. Anzi nell'una e nell'altra posizione speculativa si instaura un vero processo di ascesa alla trascendenza. Però, di nuovo, altra è la trascendenza neoscolastica: la prima avviene per approfondimento critico dell'intelligenza dell'idea e della interiorità oggettiva e mette capo a un principio puramente ontologico che renda ragione ontologica dello squilibrio dell'esistente; la seconda muove dall'esperienza sensibile e dalla realtà naturale, delineandosi come un principio ontologico univoco sia dell'essere spirituale che del mondo.

### 3.4.1.1 Sciacca, Olgiati e la metafisica

Olgiati<sup>107</sup>, nel suo prendere di mira in generale lo spiritualismo cristiano e in particolare il pensiero dello Sciacca, si concentra sul problema della metafisica.

Egli sostiene che alla base di ogni pensiero filosofico c'è e debba esserci la concezione della realtà in quanto realtà. Questo significa che qualunque sia il problema preso in considerazione viene sempre valutato in base al concetto di realtà sostenuto dal pensatore che se ne sta occupando. A suo avviso, anche i sistemi di coloro che definisce “avversari della metafisica”, hanno alla base un concetto di realtà in quanto realtà a partire dalla quale gli è possibile formulare tutte le altre loro tesi, e anche questi posseggono quindi una metafisica che non li abbandona mai.

Aristotele chiamò questa base, sulla quale si erigeva il suo sistema,

---

<sup>107</sup> Filosofo neoscolastico (Busto Arsizio 1886 - Milano 1962); prof. di storia della filosofia (dal 1930) e di filosofia (dal 1933) all'Università Cattolica di Milano. Contro le dottrine di derivazione kantiana che pongono il primato della gnoseologia, Olgiati sostiene il primato della metafisica come "scienza della realtà in quanto realtà" (*I fondamenti della filosofia classica*, 1950). Altre opere notevoli: *L'anima di s. Tommaso* (1923); *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (1924); *Il significato storico di Leibniz* (1930); *La riduzione del concetto filosofico del diritto al concetto di giustizia* (1932); *Cartesio* (1933); *Neoscolastica, idealismo, spiritualismo* (1933; in polemica con A. Carlini); *Il realismo* (1937; in polemica con F. Orestano); *La filosofia di Descartes* (1937); *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* (1943); *Il concetto di giuridicità in s. Tommaso d'Aquino* (1943). Il suo pensiero è stato oggetto, insieme a quello di Carlini, della mia tesi di laurea.

filosofia prima; San Tommaso eliminò da suddetta base le preoccupazioni empiriche, se ne servì per lo studio teologico del dogma e da questo utilizzo derivò il nome *ancilla theologiae*, sancendo così l'assolutezza del valore razionale della metafisica.

Sciacca, trovandosi in disaccordo con quanto sostenuto dal Monsignore, afferma invece che via sia, nel mondo moderno, una vera crisi della metafisica e che coloro che le sono avversari lo sono realmente.

Sono tre a parere di Olgiati i punti sui quali lo Sciacca chiama essenzialmente a riflettere:

- 1) Il concetto di 'metafisica' si identifica con quello di trascendenza.
- 2) Il punto di partenza dell'indagine metafisica è l'esigenza dell'interiorità.
- 3) Il concetto di 'metafisica' va perfezionato e approfondito sulla base dei progressi del pensiero moderno.

Olgiati tende a sottolineare che tale pensiero non è esclusivo di Sciacca ma è proprio di una folta schiera di pensatori, di cui propone un panorama europeo che poi passa ad analizzare criticamente.

Innanzitutto per effettuare l'equazione proposta al primo punto da Sciacca, sarebbe necessario, a suo avviso, fornire un'elaborazione

articolata dei due concetti di ‘metafisica’ e ‘trascendenza’. Questo passaggio viene però sovente ignorato da questa folta schiera di pensatori e il risultato è secondo lui una totale confusione.

Sciacca accetta la dottrina aristotelica dell’ente in quanto ente. Anche per lui la filosofia è un’indagine sull’essenza della realtà in quanto realtà e la metafisica è la scienza della realtà in quanto realtà; tuttavia poi afferma: metafisica è uguale a trascendenza, e in questo per Olgiati vi è una contraddizione.

Se la metafisica è trascendenza, non si può dire che la metafisica è la scienza dell’ente in quanto ente, perché non ogni ente è il Trascendente; sarebbe infatti come dire che ogni ente è Dio finendo così in un panteismo assoluto.

Inoltre la metafisica non può neanche essere uguale all’interiorità perché anche l’esteriorità e Dio sono realtà e in questo caso, essendo la metafisica all’inizio di tutte le riflessioni, queste due realtà resterebbero fuori e questo non è possibile.

Lo Sciacca, dal lato suo, sostiene che si ha scienza della realtà in quanto realtà quando si raggiunge il principio ultimo e primo, quello che fornisce la ragione di ogni cosa e soprattutto dell’esistenza e dei problemi umani. In questo modo, secondo lui, sparisce ogni

contraddizione.

Olgiati naturalmente non si trova d'accordo con questa interpretazione del concetto di metafisica, che a suo avviso stravolge il senso datogli da Aristotele. Non si deve confondere la metafisica con la filosofia: ogni filosofia può implicare una metafisica, ma questi concetti non si identificano. La metafisica è la via per giungere a Dio, ma nella sua fase iniziale riguarda i costitutivi essenziali di ogni essere. Quando Aristotele, a proposito della metafisica, parla di universali, non si riferisce a un tutto concreto, ma ai concetti e alle leggi che si trovano in ogni momento del reale.

Olgiati critica poi il concetto di trascendenza fornito da Sciacca, il quale sosteneva che filosofare è già trascendenza implicita e aspirazione esplicita a una realtà da e per cui sono tutte le realtà. Perché la trascendenza sia compatibile con lo spiritualismo cristiano, non basta che il pensiero passi da un momento all'altro, ma occorre che il principio assoluto sia essenzialmente diverso dal dato e dalla sua totalità.

Poste queste premesse, possiamo vedere con chiarezza in cosa consista la differenza di base tra Sciacca e Olgiati: per Olgiati ogni filosofo ha una metafisica iniziale. Tale metafisica si identifica infatti

con quel concetto di 'realtà in quanto realtà' che è alla base di ogni pensiero successivo; per Sciacca invece non ogni filosofo ha una metafisica poiché, essendo questa uguale alla trascendenza, coloro che rifiutano la trascendenza rifiutano anche la metafisica.

Sono due le domande conclusive da porsi:

1) È vero o no che ogni pensatore ha e non può non avere un concetto di 'realtà in quanto realtà' che sta alla base di tutti i suoi altri pensieri?

2) È vero o no che il problema della trascendenza non è il primo ma si collega al concetto di 'realtà in quanto realtà'?

Olgiati propone una sua idea<sup>108</sup>: *<<La metafisica classica, ben lungi dallo svaloriare l'interiorità o dal trascurare le esigenze, è la sola che salva l'una e può appagare le altre, mentre, sotto le apparenze mendaci dell'interiorità, la filosofia moderna e contemporanea è orientata verso l'esteriorizzazione. I concetti e le leggi della metafisica che si verificano in ogni ente e trascendono ogni realtà, pur essendo immanenti a ciascuna di esse, erano ciò che di più interiore non si potrebbe pensare. La morale per Tommaso non poteva essere autonoma perché non siamo noi che creiamo l'ente e le sue leggi, ma allo stesso tempo non poteva essere eteronoma, poiché queste leggi, che caratterizzano anche lo spirito umano, non sono imposte arbitrariamente dal di fuori, ma sono*

---

<sup>108</sup> F. Olgiati, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, "Rivista di filosofia neoscolastica", XLI, 1949, p.43

*le leggi intime della razionalità. L'interiorità antica è da percepirsi in rapporto al concetto e alla metafisica. La metafisica non può non essere interiore perché il concetto e le leggi dell'ente ci spingono nell'interiorità, ma non si può neanche ridurre il concetto di 'metafisica' a quello di 'interiorità' per due motivi: vi possono essere interiorità che non sono metafisiche e inoltre non ogni concetto è metafisico.>>*

Il terzo punto del pensiero di Sciacca riguardava in sostanza la possibilità di un progresso nel concetto della metafisica. Olgiati definisce questa speranza di progresso soltanto un'illusione. Vi è senza dubbio la convinzione che la filosofia moderna ha portato ampi contributi nello studio delle realtà, sia nelle sue connessioni che nella sua dinamicità. Tuttavia la questione di un progresso nella metafisica non ha niente a che fare con i progressi effettuati nei vari campi della filosofia. I concetti della metafisica sono molto fecondi per l'esperienza, ma non possono sostituirsi a questa. Se si considera la metafisica come scienza della realtà in quanto realtà, porsi il problema di un progresso non ha neanche significato; se invece si segue la strada fornitaci da Aristotele e si considera il concetto di 'realtà' equivalente al concetto di 'ente', il problema del progresso può questa volta essere posto.

La vittoria di Sciacca e Carlini è però, per Olgiati, solo apparente.

### *3.4.2 Sciacca e il tomismo*

Quanto detto serve anche a chiarire il rapporto con S. Tommaso e col filone tomistico. In senso stretto permangono dissensi non irrilevanti e non soltanto per le riserve e le diffidenze formulate dallo Sciacca nei riguardi di Aristotele e dell'Aristotelismo. In primo luogo, funge da stacco il giudizio sul realismo, giudizio da una delle parti favorevole, dall'altra negativo. Sciacca abbraccia senza esitazione l'idealismo, scartando il realismo benché polemizzi contro l'idealismo trascendentale, e mostri di ritenere valida l'equazione realismo-naturalismo.

Certo, San Tommaso, come pure i migliori neoscolastici, propone e ripensa la soluzione realistica in modo da evitare di incorrere nello spettro inquietante del naturalismo grossolano. Ed infatti il concetto tomistico di ente non si adegua al reale cosmico né lo significa univocamente, bensì ha come sua caratteristica essenziale la trascendentalità, anche nel tomismo è vigorosamente affermato il principio di intelligibilità dell'essere. L'essere di S. Tommaso e dei veri neotomisti non è natura e fisicità estranea ed opposta al pensiero:

non vi è per San Tommaso un siffatto dualismo essere-pensiero nel reale finito ed anzi nel vertice della realtà, nell'Assoluto vi è identità di essere e pensiero. Pur essendo la metafisica realistica del tomismo assai lontana e non identificabile col realismo naturalistico, essa non risulta peraltro confondibile coll'ontologia dello Sciacca. L'essere in quanto essere è Idea ed esistenza, e cioè: l'essere è spiritualità anteriormente ad ogni distinzione gnoseologica, sia come soggetto, sia come oggetto.

Una seconda negazione si richiede per una eventuale riduzione della filosofia di Sciacca all'idealismo platonico-agostiniano. Certo, Sciacca è debitore di Platone per l'istanza della metafisicità ed oggettività dell'Idea, ma egli si discosta poi da Platone nel porre in sintesi codesta istanza coll'istanza moderna della metafisica della mente: quella di Sciacca è sì un'ontologia dell'Idea, ove però l'idea in quanto oggetto intelligibile dica relazione strutturale e necessaria al soggetto intelligente.

Analogo discorso va fatto a proposito della teoria agostiniana della *veritas*. Non si tratta di negare la profonda influenza dell'interiorismo agostiniano sul pensiero di Sciacca, ma solo di non esagerare e travisare l'analogia nella ripetizione.

Umanesimo, personalismo, interiorità, intesi come appello teistico e teocentrico o come relazione teandrica: ecco l'agostinismo di fondo di Sciacca.

### *3.4.3 Lo spiritualismo cristiano di Sciacca*

Sciacca non si accontenta di postulare il compimento teistico né di affermare l'esigenza personalistica e religiosa, ma tende a ridurre la problematica spiritualistica (pur senza impoverire i motivi) alle regioni prime, in termini di essere e non-essere, muovendo così dalla fondazione metafisica. L'esigenza dell'apertura metafisica e la costruzione in concreto dell'ontologia come sistema al fine di una verifica critica e di una garanzia teoretica dell'istanza personalistico-religiosa, costituisce la nota profonda di originalità dello Sciacca nei confronti dello spiritualismo cristiano in ogni sua forma.

L'elemento distintivo e di stacco già si profila nella esigenza di fondare metafisicamente le istanze spiritualistiche. Si denuncia poi la radicalità dell'innovazione nell'impegno attuato concretamente coll'edificare la metafisica esigita. Dire che l'idealismo di Sciacca ha la sua nota essenziale nel costituire uno sviluppo del rosminianesimo,

non vuol dire, per ciò stesso, che equivalga a una ripresentazione ortodossa del pensiero del Rosmini o ad un rosminianesimo in senso stretto. Sciacca non appartiene alla scolastica rosminiana.

Il rosminianesimo di Sciacca, di contro consiste appunto in ciò: che egli, mediante un ripensamento della filosofia del Roveretano, fa compiere al suo pensiero nel mondo contemporaneo una funzione analoga a quella esplicita dal Rosmini nei confronti del mondo speculativo ottocentesco. Come, infatti, Rosmini richiamò la speculazione moderna alla consapevolezza della criticità della dimensione metafisica nei confronti di ogni pregiudiziale gnoseologica, così Sciacca rivolge ai contemporanei un simile appello, indicando la valenza e la pregnanza ontologica dell'Ida, come essenza dell'essere, per un autentico approfondimento critico del problema del conoscere. Entrambi i pensatori hanno saputo riproporre al di fuori di ogni equivoca parentesi fideistica, la possibilità, convenienza e necessità del discorso personalistico e teistico, costituendo così entrambi un saggio della feconda vitalità di pensiero cristiano inserito nel mondo moderno e contemporaneo. Si tratta di uno sviluppo, Sciacca attua una vera riforma dell'ontologia rosminiana alla luce dell'esperienza attualistica e delle esigenze

contemporanee.

Sciacca ha il grande merito di avere dimostrato l'inconcludenza e mancanza di senso critico dell'antimetafisicismo rivelando la concretezza e l'evidenza dell'essere e del problema dell'essere in un'epoca, come la nostra, così diffidente e così carica di istanze precludenti nei confronti della metafisica.

La conquista della priorità dell'ontologia e dell'essere sul conoscere è più accentuata e immediata che nel Rosmini, giacché egli non sente il bisogno, avvertito invece da questo, di passare dall'idea dell'essere all'essere come idea, ma si volge subito a una analisi del fondamento, dell'Idea come essenza dell'essere. Allo stesso modo di Rosmini, Sciacca, invece ha compreso che soltanto la dichiarazione dell'intelligibilità dell'essere può rendere criticamente possibile ed attuale la metafisica. Qui non si può nemmeno prospettare l'accusa di fenomenismo. Non v'è fenomenismo, soprattutto, nel pensiero di Sciacca poiché viene qui abbracciata senza riserve, in uno con la tesi della metafisicità dell'idea, l'istanza idealistica. E alla tematica dell'Idea è congiunta sinteticamente la tematica del soggetto mediante la geniale dialettica dell'implicanza e della compresenza di essere-pensiero. Anzi, in tale problematica, Sciacca valorizza assai più di

quanto faccia Rosmini, l'esigenza della soggettività.

Vi è nella filosofia di Sciacca la presenza costante del senso dei due piani: del piano contingente, empirico, situazionale in quanto origine della ricerca e del problema filosofico come del piano necessario, assoluto, razionale in quanto momento della risoluzione. Vi è quindi compresenza del senso dei due ordini distinti. Ed in tanto l'idealismo di Sciacca possiede in modo precipuo ed eminente la caratteristica rilevata, in quanto assume e ingloba con profonda sensibilità storica il motivo centrale del mondo contemporaneo e della sua problematica filosofica.

Dobbiamo rammentare la singolare e pregnante accezione del concetto di atto. Per Sciacca, come sappiamo, l'essere è atto. Tale definizione, pertanto, è sommamente feconda in quanto permette di semantizzare dialetticamente tutta la realtà, intesa quindi come svolgimento, processo, relazione e tale da attuare una sutura eidetica tra il soggetto esistente e l'Idea-oggetto in un'unità dinamica imprescindibile. E questo perché l'atto sta qui a significare la perfezione, la compiutezza, la pienezza ontologica.

Un ulteriore carattere, carattere che è anche un pregio della ontologia di Sciacca è quello di essere una ontologia dell'unità e delle

singularità che non relega nell'ineffabile l'essenza individuale in quanto individuale ma ne fa fin dall'inizio oggetto di domanda e di soluzione. Sciacca si oppone energicamente ad ogni concezione naturalistica che frantumi l'essere in una pluralità di molteplici. Al contrario, egli riconquista la pienezza eidetica e metafisica dell'individualità mediante la semantizzazione dell'esistenza come valore ontologico, incontro e sintesi dell'universalità.

Altrettanto fondamentale risulta poi nella ontologia di Sciacca la dottrina delle forme dell'essere nel loro sintetismo ontologico. Tale dottrina è, insieme, il coronamento e la giustificazione critica della dialettica dell'implicanza di essere-pensiero, dell'essere come atto e della dialettica di essere e di atto, essa infatti fonda e condiziona la assoluta relazionalità dell'essere finito salvaguardando in uno l'esigenza unitaria come quella della concretezza.

La dottrina delle forme attinge cioè il suo maggior pregio e la sua decisiva garanzia di criticità nel conclamato primato della sintesi, primato della sintesi che richiama il magistero rosminiano come il magistero hegeliano; anzi, in un certo senso più questo che quello, giacché rispetto a Rosmini assai maggiore è l'esigenza dello svolgimento e della dialetticità.

Contro ogni mitomania ed idolatria cosmologista, antica o recente, il pensiero di Sciacca non solo pronuncia un implacabile atto di accusa, ma soprattutto fornisce gli strumenti logico-metodologici per una definitiva confutazione. E si instaura, così, un personalissimo metafisico capace di offrire garanzia sul piano dell'apodissi razionale a quella esigenza umanistica. La persona, in virtù delle sue prerogative metafisiche, non è ricchezza avara e sterile, bensì è diffusività e dono di essere. La natura, grazie all'esistente, riceve così una valore gratuito, che, in quanto natura, non le compete. Siamo dunque, per questi concetti di Sciacca, in pieno clima moderno ed idealistico; abbiamo qui soddisfatta l'esigenza della creatività o, meglio, della concreatività dell'uomo.

Egli ci ha dato una felice sintesi di personalismo e teocentrismo appunto in quanto per lui il valore sommo dell'uomo è saldamente ancorato alla partecipazione del Principio. Conseguentemente, lo Sciacca nella sua problematica antropologica sa sfuggire dalle due posizioni estreme di un misticismo degradante sino al nulla dell'uomo come pure da un'antropolatria immanentistica risolvendosi in una blasfema ed empia divinizzazione. Egli rivela in pari tempo la miseria e la grandezza umane, lo squilibrio ontologico fondamentale

dell'uomo, che è indigenza ed insieme ricchezza.

Nella filosofia di Sciacca, la vivissima esigenza per il dover essere e per l'impegno etico ha la sua ragion d'essere nella sua ontologia personalistica. Proseguendo il nostro discorso, possiamo anche dire che la morale dello Sciacca conserva e conquista entrambi i caratteri della oggettività e della soggettività e questo per il fatto che la legge consiste sì nell'essere ma, d'altro canto, l'essere è il costitutivo della persona e perciò la legge è interiore. In ciò Sciacca deve molto a Rosmini, come pure si mantiene rosminiano anche per ciò che concerne l'alternativa dell'autonomia o eteronomia della moralità. Il problema, per quanto già detto, è facilmente e felicemente risolto in Sciacca: la legge morale è autonoma in quanto non sgorga da un arbitrio o da una convenzione volutaristica, ma dall'essere, cionondimeno, proprio per codesta sua essenza ontologica, la legge non può costituire una mera formalità soggettiva. Un fecondo svolgimento dell'imperativo etico rosminiano dell'amore ci sembra, inoltre, la riduzione sciacchiana della morale alla bontà ed alla carità e la conseguente distinzione di ragione etica e intelligenza morale. Su questo punto, la polemica contro l'etica legalitaria, conformista, abitudinaria della mera virtù in difesa dell'autentico valore morale

mostra di saper aderire con mirabile penetrazione allo spirito evangelico.

In conclusione, la filosofia di Sciacca, sviluppo originale del rosminianesimo, si presenta come un ardito conato di costruzione speculativa, che, sintetizzando con rigorosa unità intrinseca la conquiste del pensiero greco-cristiano con quelle del pensiero moderno, è in grado di soddisfare le più importanti esigenze contemporanee onde superare la grave crisi che tormenta l'attuale situazione culturale, religiosa e filosofica.

## Capitolo 4. Guzzo e Rosmini

### 4.1 Premessa

Passiamo ora a un altro esponente dello spiritualismo cristiano, l'ultimo di questa trattazione: Augusto Guzzo. Il pensiero del filosofo napoletano non risente come i due filosofi precedenti di un' influenza diretta della riflessione rosminiana, almeno non nel momento in cui tale pensiero si è sviluppato. Guzzo dichiara infatti<sup>109</sup> di aver letto Rosmini per la prima volta in occasione della preparazione del centenario della sua morte. Nonostante questo, i due pensatori hanno diversi punti in comune a cominciare dalla loro formazione filosofica che deve molto alla tradizione platonico-agostiniana. Ripercorrendo a grandi linee il pensiero di Guzzo possiamo notare inoltre varie connessioni con il pensatore roveretano. Quando Guzzo per esempio diceva che lo spirito è guidato sempre nel suo movimento interno e nel suo operare, da un ideale universale e obbligatorio, che è libero di seguire o no, si trovava in piena sintonia con Rosmini. La stessa assonanza si può riscontrare quando Guzzo affermava che tale

---

<sup>109</sup> Cfr. M. F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati editore, Milano 1958, pp. 161-163

universale obbligatorio è interiore all'uomo. Il roveretano parlava della presenza del divino in noi e Guzzo, dal canto suo, affermava che la verità interiore è la voce di Dio nella coscienza umana. Ancora, per il Guzzo il dovere è sempre voluto concretamente come azione individuale. Ma l'azione doverosa è condizionata sempre dal dovere puro, che trascende tutte le sue determinazioni. Pertanto vi sono le azioni doverose perché c'è il dovere e non viceversa. In altre parole, egli affermava, come Rosmini, la trascendenza del principio della morale sull'azione o la moralità. Infine Guzzo sosteneva che la verità non è un prodotto storico, Rosmini dichiarava che non c'è storia della verità perché la verità è eterna e la storia è nel tempo. Riguardo al concetto di verità in Rosmini è importante anche quanto ci diceva Sciacca, questo passo per esempio, che viene riportato tra gli altri dal testo di Maurizio de Paoli *Antonio Rosmini, maestro e profeta*<sup>110</sup> <<Si trovò di fronte al pensiero moderno da Cartesio a Kant, sviluppato e concluso da Hegel. Prese posizione nettissima su quello che è il suo punto fondamentale, direi la sua anima e cioè: la verità non trascende l'uomo, ma è da l'uomo prodotta, pertanto è immanente alla ragione ed è il risultato della ricerca. È precisamente quello che Rosmini nega decisamente e recisamente come affermazione erronea e contraria alla stessa ragione. Per lui, la verità è

---

<sup>110</sup> Cfr. M. De Paoli, *Antonio Rosmini, maestro e profeta*, Edizioni Paoline, Milano 2007, p.13

*oggettiva e trascende la ricerca e l'umana ragione; l'uomo scopre, non crea la verità. Restaurare questo concetto della verità dentro il pensiero moderno è il compito che Rosmini si assume, ed è quello che fa l'originalità del suo pensiero.>>* . Ovviamente tra i due filosofi ci sono anche dei punti di contrasto. Il Guzzo dalla trascendenza della verità al pensiero, conclude, a differenza dell'idealismo moderno, che lo spirito non è assoluto ma è solo esigenza dell'assoluto. Rosmini qui avrebbe da obiettare: l'esigenza dell'assoluto può porre, ma non risolvere il problema dell'assoluto stesso, e innanzi tutto pone il problema di se stessa che resta da risolvere.

Nella presentazione della relazione tra Guzzo e Rosmini non ci concentreremo tanto sul rapporto tra i due quanto più che altro sulla relazione di Rosmini con i pensatori che più lo accomunano a Guzzo: Sant'Agostino e San Tommaso, non mancando però di prendere in considerazione anche un saggio molto importante di Guzzo su Rosmini: *Lume naturale e forma della verità*.

#### 4.2 *Le radici patristiche in Rosmini*

Con la patristica, per Rosmini, incominciava la nuova stagione della filosofia. Dei Padri a lui interessava, in particolare, la parte esegetica della Sacra Scrittura, che spinge sia la filosofia che la teologia nella loro interdipendenza.

Tommaseo riporta la notizia che Rosmini a Padova, prima del 1820, era sempre immerso nella lettura diretta, oltre che dei classici, di Platone e di Kant, in quella dei Padri, andando proprio alla ricerca dei valori da loro trasmessi. Tra tutti, quello al quale si trovava maggiormente affine è S. Agostino, del quale si impegnerà a diffondere il pensiero. Uno dei testi che forse più lo affascinava era *Le Confessioni*, un testo in cui, a suo avviso, erano contenute le basi della filosofia, non solo di quella a lui contemporanea ma anche di tutta la filosofia futura. Un altro testo per il quale nutriva un interesse particolare era il *De doctrina christiana*, che può essere considerato il primo trattato di estetica cristiana ed ha come principio la coincidenza del contenuto con la forma.

Rosmini non si limitò però a riprendere alla lettera le teorie dei Padri, a citare i loro passi, se ne servì invece per numerosi collegamenti, ad

esempio con gli autori medievali. Per la *lex aeterna*, ad esempio, un S. Agostino a S. Tommaso. Per S. Agostino la legge eterna è la legge moderatrice di tutto l'ordine naturale. L'ordine che S. Agostino voleva porre, con il *De doctrina christiana*, nelle norme dell'espressione attraverso il principio che non c'è forma che non inveri il contenuto, è l'ordine che Rosmini voleva introdurre nel nuovo linguaggio filosofico del suo tempo, linguaggio che a suo parere stava sempre di più perdendo la sua capacità comunicativa.

La più grande chiarezza espressiva è quella che Rosmini trova in Giovanni. Per questo dedicherà parte del suo studio patristico a ricercare la parti in cui i Padri parlano di Giovanni, raggiungendo in questo modo livelli di linguistica eccellenti.

Per Rosmini la vera riforma della filosofia fu fatta dai Padri della Chiesa, che portarono un miglioramento nelle dottrine e nelle idee, operando un progresso verso le ricerche nella conoscenza di Dio di notevole rilievo per la teologia e la filosofia stessa.

La patristica, in sostanza, è una componente della formazione di Rosmini, la quale lo accompagna per tutta la vita. Rosmini cercava di portare elementi di ragione a comparare le diverse interpretazioni religiose che si affacciavano con le varie correnti filosofiche. Non

deve suscitare meraviglia se le citazioni patristiche da lui apportate non sono ai nostri occhi, filologicamente parlando, ortodosse.

Un appunto forse può essere fatto a Rosmini ed è quello di non aver saputo organizzare la materia patristica che ci ha lasciato per cui spesso risulta faticoso rintracciare la fonte da lui utilizzata. Preso dal nucleo essenziale del suo sistema, che è l'idea dell'essere, ne vede i fondamenti nello sviluppo del pensiero patristico seguendo i vari processi di *reductio*, di *amplificatio*, del *torquere sententias* e della *transiectio* che si verificano nella prosa della esegesi biblica dei Padri.

Rosmini studiò con prospettiva storica. Seguì l'evoluzione delle cose senza però mai perdere di vista il nucleo fondamentale. Senza compartimenti stagni, la lettura di un Padre si apre a più dimensioni, e ognuna ha un suo rilievo nella mente di Rosmini.

I due punti essenziali intorno a cui Rosmini mosse il suo pensiero sono il prologo del Vangelo secondo Giovanni (1.9)<sup>111</sup> e S. Agostino.

Il primo per quanto concerne l'idea dell'essere comunicata dal Verbo, la luce vera che illumina ogni uomo che viene al mondo, il secondo

---

<sup>111</sup> <<In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo. Questi era in principio presso Dio. Tutto per mezzo di lui fu fatto e senza di lui non fu fatto nulla di ciò che è stato fatto. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; e la luce nelle tenebre brilla e le tenebre non la compresero. Ci fu un uomo mandato da Dio; il suo nome era Giovanni. Questi venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. Non era lui la luce ma per rendere testimonianza alla luce. Era la luce vera che illumina ogni uomo quella che veniva nel mondo.>>

per il concetto di lume di ragione. L'idea dell'essere e il lume di ragione non sono principi distinti ma continui ed uno assimilato all'altro. Di qui l'origine *del Nuovo saggio sull'origine delle idee* che pone in evidenza la forza e la ricchezza delle verità umane e naturali che si hanno nei Padri della Chiesa.

Rosmini non parlò in maniera precisa dell'influsso di Platone e di Aristotele sui Padri. Li ritiene le due menti più grandi dell'antichità classica, che videro assai chiaramente che, oltre le cose che si percepiscono coi sensi, vi sono quelle puramente intelligibili. Ma li valuta cercando di cogliere il negativo dell'uno e dell'altro alla luce dell'idea dell'essere. Per Rosmini, che si appoggia ai padri della Chiesa, le idee platoniche<sup>112</sup>, non essendo determinazioni di un'idea indeterminata e illimitata, finiscono con l'essere divinizzate in se stesse generando una specie di politeismo. È una crisi dalla quale Platone non può uscire come si avverte leggendo il *Parmenide* e il *Timeo*.

Il discorso sulle fonti è più semplice se ci confrontiamo con una singola opera e in particolare con *Delle cinque piaghe della Santa*

---

<sup>112</sup> Sul rapporto Rosmini-Platone, torneremo a breve parlando del saggio di Guzzo *Lume naturale e forma della verità*, Sansoni, Firenze 1957

*Chiesa*. Si tratta di un controllo che ci fa appurare gli *auctores* cui attinge.

Per lo più questo libro di Rosmini è fondato su fonti indirette che, mediante sviluppi di immagini ed intuizioni, afferiscono alla Sacra Scrittura. Sono fonti che non si possono individuare bibliograficamente ma che tradiscono lo spirito delle opere patristiche che hanno lasciato una profonda traccia dell'animo di Rosmini. Egli cerca con una sua metodologia di rivivere il modo in cui i Padri vivevano la Bibbia. I Padri concepivano la Bibbia come libro di crescita e di confronto con la realtà quotidiana del fedele e degli avvenimenti che coinvolgono la comunità cristiana: libro di guida spirituale e di guida storica. Rosmini penetrò il metodo esegetico dei Padri e questo è forse il punto fondamentale per comprendere la sua riflessione patristica. La sua preferenza va ad Origene per la interpretazione allegorico-spirituale della Bibbia. Lo chiama infatti lume splendissimo della Chiesa.

La Sacra Scrittura era per Rosmini il grande libro per grandi uomini.

Rosmini nel libro *Delle cinque piaghe* non segue categorie astratte ma categorie vissute e sofferte attraverso una esperienza sulla quale medita facendo riflessioni spesso amare. Con uno sguardo penetrante

notò le insufficienze dei seminari del suo tempo ad insegnare al clero la dottrina e la religione di Cristo e suggerisce rimedi.

Dai contemporanei Rosmini temette di non essere compreso pur trattandosi di una realtà, quella dei Padri, valida per tutti i tempi. La Patristica infatti è per lui è sempre attuale.

Il livello degli studi patristici di oggi non è allo stesso livello di quello dell'epoca di Rosmini, nonostante non fosse il solo ad interessarsi alla patristica<sup>113</sup>.

Mohler, Rosmini e Newman, indipendentemente l'uno dall'altro, scavarono nella Patristica cercando con i Padri stessi un dialogo. Ognuno soppesò di fronte alla realtà spirituale del suo tempo quello che la patristica poteva dare. Fu lo studio intenso dei Padri, condotto negli anni 1828-1829, a far superare al Newman la crisi liberale che l'aveva colpito sui vent'anni.

Mohler visse 42 anni, Rosmini 58, Newman 89, ma, a prescindere della diversa longevità, ognuno ha una sua vita intensa e spiritualmente ricca. Tutti e tre, per loro stessa confessione, si sono riconosciuti nei Padri. Alla fine del 1824 il Mohler scriveva all'amico

---

<sup>113</sup> Cfr. A. Guzzo, *Lume naturale e forma della verità*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 79-93

Giuseppe Lipp lo studio serio dei Padri era stato per lui uno stimolo potente, in cui aveva trovato un cristianesimo pieno e vivo. Quattro anni prima da Rovereto Antonio Rosmini esortava ad attingere da proprio dai Padri. Alla scuola dei Padri i tre acquisirono una grande sensibilità storica che fece loro vedere in grande e senza limitazione le cose.

Sul piano delle informazioni oggi si è più avvantaggiati per le nuove scoperte di codici, di papiri e di monumenti e per lo spirito più interdisciplinare che ha fatto allargare gli orizzonti della Patrologia. L'esegesi biblica, con le nuove risultanze, ha infranto le barriere che chiudevano lo spirito dei Padri aprendolo alla lettura più libera e vera.

Traccia patristica in Rosmini si trova anche ne *Le Costituzioni dell'istituto della Carità* e anche in questo caso la fonte maggiore è Sant'Agostino. E non può essere diversamente se consideriamo l'insistenza di Rosmini a cercare l'equilibrio tra vita comunitaria e vita sacerdotale.

### 4.3 L'ontologia trinitaria in Agostino e Rosmini

Nell'opera di Rosmini ciò che si impone, tra le varie cose, è il geniale progetto di un'ontologia trinitaria accanto alla quale non è difficile intravedere il richiamo a Sant'Agostino<sup>114</sup> così come in più occasioni è stato sottolineato dagli studiosi di questo stesso pensiero.

Il principio teologico fondamentale della fede cristiana è quello di credere in un Dio che è Trinità. La definizione della Trinità, quindi, ha una grande importanza per la fede cristiana, anche se nel corso dei secoli è stata spesso ignorata dai cristiani stessi. Già Agostino, per esempio, non può fare a meno di rilevare che la sua opera *De Trinitate* sarà letta da poche persone e che tra queste non tutti saranno in grado di capirla.

Prima di vedere, seppur brevemente, in cosa consiste l'ontologia trinitaria di Rosmini, facciamo un passo indietro rivolgendoci a colui che, almeno su questo tema, può essere considerato uno dei suoi padri: Agostino. Nel definire la Trinità teologica Agostino<sup>115</sup> utilizzò le

---

<sup>114</sup> Cfr. P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la Teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 539-543

<sup>115</sup> Cfr. G. Santi, *Filosofia triadica e teologia trinitaria in Agostino*, Conferenza Roma, 26-28 maggio 2011. Consultabile al seguente indirizzo: <http://mondodomani.org/teologia/santi2011.htm>

categorie filosofiche aristoteliche della sostanza e della relazione: Dio è unità nella sostanza e distinzione nella relazione delle persone.

La teologia trinitaria di Agostino si può articolare in tre momenti fondamentali: La dottrina dell'Essere Trino; La dottrina della creazione; La dottrina dell'incarnazione.

1) Nel Nuovo Testamento si parla di un Padre, di un Figlio e di uno Spirito; nella teologia trinitaria agostiniana i Tre costituiscono una sola sostanza in tre Persone, un solo Essere che si distingue nelle relazioni personali. La categoria della relazione viene in soccorso ad Agostino per esprimere la dinamica trinitaria, per descrivere la sua essenza come una verità dialogica. Il Padre è tale in quanto ha un Figlio, il Figlio è tale in quanto ha un padre, lo Spirito è il legame d'amore che lega il tutto.

2) Con la riflessione sulla creazione, contenuta soprattutto nel *De Genesi contra manichaeos*, e nelle *Confessiones*, riflessione che ha come scopo il cercare di trovare un fondamento ontologico all'esistenza dell'uomo, Agostino teorizza una metafisica della

---

creazione, legata anche questa al concetto di trinità. Dio È, cioè è Essere, è Intelletto-Pensiero e infine è Parola.

L'identità perfetta dell' È si manifesta proprio nel porre la differenza da Sé creando *ex nihilo* (un'introduzione questa che segna uno stacco grandissimo tra il cristianesimo e quindi Dio e le filosofie/religioni precedenti o contemporanee, si pensi per esempio al Demiurgo platonico o all'Uno di Plotino). Il Dio cristiano crea da Sé, dal nulla origina il tempo, che è il segno del mutamento e del finito, Dio infatti è al di fuori del tempo.

3) Nel libro undicesimo del *De civitate Dei* Agostino dà un'ulteriore testimonianza della sua fede trinitaria: <<*Crediamo, accettiamo e fedelmente insegniamo che il Padre ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale sono state create tutte le cose, Figlio unigenito, uno da uno, eterno da eterno, sommamente buono da egualmente buono e che lo Spirito Santo è insieme lo Spirito del Padre e del Figlio, anche egli consustanziale e coeterno ad entrambi*>><sup>116</sup>. In Dio inoltre la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica alla sua essenza; il Figlio è la Sapienza di Dio mediante la quale il Padre stesso si conosce. Non è un caso infatti che Cristo nel *De civitate dei* venga definito da Agostino come *Mente o Intelletto del Padre*. Cristo con l'Incarnazione diventa

---

<sup>116</sup> Cit. Agostino, *De Civitate Dei*, 11,24

la voce esteriore del Padre, una voce che però può giungere all'interiorità e lì operare.

Passiamo adesso a Rosmini.

Il pensatore Roveretano evidenziò che il fondamento di tutta la realtà è il dogma trinitario, in quanto la sua incisività è tale da illuminare non solo la conoscenza dell'essere divino, acquisendo così un valore teologico, ma addirittura il significato di tutta la realtà arrivando così ad ottenere un valore filosofico.

Alla base di questa riflessione vi è l'episodio importantissimo della rivelazione, come avevamo visto anche in Agostino (la rivelazione è infatti legata indissolubilmente all'incarnazione), che testimonia da un lato che Dio è l'Essere e dall'altro lato che Egli è al contempo Trinità.

Rosmini interpretò la prima parte di questa affermazione seguendo l'insegnamento dell'Aquinate, intendendo l'essere di Dio come Atto e basandosi su: <<*Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*>><sup>117</sup> identifica questo atto con il dono di sé ad altro da sé, ovvero con la *Charitas*, parlando quindi di Dio in termini di amore. La natura divina è tale da includere necessariamente in sé il concetto di dono, di dare sé stesso.

---

<sup>117</sup> 1 GV, 4,8

Dopo questa acquisizione la riflessione di Rosmini segue due strade: l'approccio trinitario da un lato e quello creaturale-creazionale dall'altro. A questo proposito scrive infatti: <<*In questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: 1) un dare tutto ad altri; 2) un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto in sé medesimo: di maniera che l'essenza divina, che è nel principio e che viene comunicata, è messa in atto per lo stesso atto pel quale sono messe in atto le divine persone distinte realmente tra loro. Di che risulta, che il dare tutto se stesso al proprio oggetto e all'oggetto amato è quell'atto con cui si costituisce il principio stesso nell'ultima e infinita sua perfezione.*>><sup>118</sup>

Si nota, anche da questo breve ma fondamentale estratto, come la struttura del pensiero trinitario rosminiano si basi sulla dimensione dell'Essere di Dio come Atto che è dono di sé ad altro da sé. Anche in questo aspetto è quindi da riscontrare un forte richiamo al pensiero agostiniano riguardo i temi dell'interrelazionalità e dell'intersoggettività trinitaria che si possono rilevare all'interno del *De Trinitate*.

---

<sup>118</sup> Cit. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, libro III, cap. IV, art. I 1320

#### 4.4 Tommaso e Rosmini

L'interesse di Rosmini per Tommaso si mostra fin da subito, è addirittura già rintracciabile in uno dei suoi primi testi, *Il Giorno di solitudine*, oltre che testimoniata dalla creazione nella propria casa roveretana di un circolo di studi dedicato proprio a Tommaso.

I meriti principali di San Tommaso d'Aquino <sup>119</sup> consisterebbero nell'aver riformato la filosofia, sottomettendola alla Scrittura.

Secondo lui la decadenza della teologia si verifica a causa della ripetizione pedissequa della Scolastica, tendenza già presente nei *Compendi* e nella *Summae* prodotti nel medioevo.

Il pensiero dell'Aquinate esige una corretta ermeneutica, per poter entrare nel circolo delle idee e delle problematiche contemporanee. In una nota della sua opera di antropologia filosofica, il Rosmini esporrà un principio interpretativo, che può anche non essere condiviso, ma dal quale certamente dipende la sua lettura e la sua utilizzazione dei testi tomistici.

---

<sup>119</sup> Cfr. G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855: un profilo storico-teologico*, Lateran University Press, Roma 2006, pp. 111-116

*<<Convien distinguere nell'Angelico i luoghi dove egli è costretto di usare il linguaggio di costume, cioè l'aristotelico, da quelli dove egli parla da sé, e trae dalla propria mente. È in questi ultimi ch'egli manifesta la grandezza e la sicurezza del suo ingegno. Non fa perciò meraviglia che i due personaggi, che si trovano rappresentati in s. Tommaso, cioè il filosofo della scuola, e il pensatore originale, prendano talora, chi ben osserva, un'attitudine di opposizione fra loro.>><sup>120</sup>*

Non intende né intenderà mai contrapporre la proprie teorie a quelle di san Tommaso, ma neppure il suo sistema della verità sarà una ripetizione di quello tomistico. Antonio Rosmini pensa con Tommaso, per andare oltre Tommaso, ossia per elaborare un pensiero credente che sia al tempo stesso fedele alla tradizione, ma anche profondamente attento alle istanze autentiche della modernità.

La stima di Rosmini per Tommaso è infatti critica e perciò mai si riduce a posizioni assolutizzanti o monopolizzanti. *<<Venerando io il santo Dottore — scrive — come mio maestro non mi sono però legato a seguirlo in tutto, benché lo segua in taluni punti ove non pare per la diversità dell'espressione>><sup>121</sup>.*

---

<sup>120</sup> Cit. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, in *Filosofia della morale*, Vol.2, Istituto di studi filosofici, Roma 1981, p. 435

<sup>121</sup> *Epistolario Completo*, cit., vol. X, p. 223.

Come si capisce anche da quanto detto sopra Rosmini tiene ben distinti Tommaso e il tomismo<sup>122</sup> con nettezza teoretica che comporta due tipi di giudizi: grande stima nei confronti di Tommaso fino invece a criticare, anche apertamente il tomismo.

La indiscutibile stima speculativa di Rosmini verso Tommaso non è certamente misurabile da dati, pur significativi, quali ad esempio la presenza nella sua opera di oltre duemila citazioni di Tommaso, nella quasi totalità a sostegno del proprio percorso; né dal suo giovanile progetto (del 1825) di un'edizione critica di tutte le opere dell'Aquinate giovanile, nella quale Rosmini dirà (1824) che Tommaso ha toccato gli estremi confini a cui la mente umana possa giungere. Infatti, in una lettera del '33<sup>123</sup> formula il giudizio: << *l'età d'oro della Scolastica è quella di San Tommaso (...) in filosofia da Talete a questa parte, io non vedo niente di meglio che la Scolastica*>>; e nel '36, nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* (al n. 582) si dichiara “minimo discepolo” di Tommaso.

Nell'*Introduzione alla Filosofia* esplicita la sua scelta di “due lumi” per sua “guida”: Agostino e Tommaso.

---

<sup>122</sup> Cfr. P.P. Ottonello, *Da Tommaso a Rosmini da Rosmini a Tommaso*, <http://www.philosophiedudroit.org/ottonello,%20tommaso%20rosmini.htm>

<sup>123</sup> 13 febbraio 1833, in *Epistolario Completo*, Casale 1997-94, vol. IV, pp. 503-504.

La totale dedizione alla verità nella sua interezza impedisce, in Rosmini, non solo ogni spirito di parte, ma anche il poter qualificarsi piuttosto come tomista che come agostiniano: <<*non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione, che agli occhi miei non ha preciso valore*>><sup>124</sup>.

Rosmini, assumendo in pienezza il pensiero di Tommaso, che con Agostino considera il più grande filosofo dopo il paganesimo, riconosce la validità di quel tomismo autentico che si sviluppa lungo la strada maestra segnata dalla patristica e dalla grande scolastica, mentre respinge come spurio quel tomismo che da tale strada si distacca, in quanto assume Tommaso riduttivamente, ancorandolo all'aristotelismo del *nihil est in intellectu*, che, nel mondo moderno, maschera empirismo e sensismo, cioè, in definitiva, il soggettivismo, che per Rosmini è il peccato capitale del pensiero moderno stesso. In realtà, Rosmini è, come pochissimi, un “precursore del movimento neotomista”: lo riconosceva, nel 1952, il gesuita Edgard Hocédez, sebbene quasi incidentalmente: ma sottolineandolo con un “per quanto possa sembrare paradossale”. Giudizio simile è quello che ci proviene da Sciacca: Rosmini è “l’unico grande neotomista, e perciò pensatore

---

<sup>124</sup> Cit. P.P.Ottonello, a cura di, *Introduzione alla Filosofia*, vol. II dell’ed. naz. crit., Roma 1979, p. 398

originale e non “commentatore” di S. Tommaso”, in quanto lo ha tenuto presente “nella sua complessità e originalità”<sup>125</sup>.

In quanto l’orizzonte teoretico e storico di Rosmini è incomparabilmente più ampio rispetto al migliore tomismo, nei suoi confronti si colloca in posizione tanto di convergenza quanto di integrazione. Del resto, come Tommaso aveva affrontato con atteggiamento di critica costruttiva l'aristotelismo e l'averroismo e la loro negazione del soggetto conoscente, così Rosmini ne affronta le sue forme moderne: l'empirismo e l'illuminismo, sfocianti nel soggettivismo kantiano ed hegeliano. Tommaso e Rosmini pongono in atto con il più grande respiro un metodo di integrazione, reperendo della tradizione, in continuità fondamentale con essa, nuove forme dialettiche: l'uno mediante l'integrazione di Aristotele con Platone ed Agostino, l'altro mediante l'integrazione dell'idealismo soggettivo moderno con l'idealismo oggettivo da Platone alla scolastica di Tommaso stesso. In questa chiave, la *Teosofia* è l'unica nuova *summa* di quella autentica scolastica moderna che propriamente appartiene alla “filosofia perenne”.

Da qui la conclusione più coerente e compiuta: quella sintetizzata

---

<sup>125</sup> Cit. A. Rosmini, vol. XL delle *Opere complete*, Roma 1974, p.30

dalla Raschini nella formula: <<*Rosmini — nuovo Agostino e, insieme, nuovo Tommaso — comprende che bisogna vincere la guerra contro il (...) nichilismo*>><sup>126</sup>.

Ancora qualche anno fa c'era qualcuno, come Antonio Brancaforte<sup>127</sup>, che sosteneva che nel tomismo attuale vi fossero delle lacune derivanti dal non aver ancora assimilato il rosminianesimo, per non averne scoperto con sufficiente chiarezza il nucleo vitale, il suo lievito fecondante, la sua capacità di operare quel rinnovamento e quel riassetto della sintesi cristiana che il filosofo roveretano intese realizzare e, in parte almeno, realizzò.

A suo parere nel tomismo, il soggettivismo e l'oggettivismo restano insieme e ancora contrapposti e poiché l'oggettività, in forza di quell'influsso residuo di realismo empirico, è concepita come incorporata nella cosa, al soggetto, concepito a sua volta come già bell'e predisposto con la sua brava virtù di conoscere, viene assegnato uno strano compito: il soggetto in quanto intelletto attivo o agente deve entrare dentro il rapporto conoscitivo e smaterializzare o

---

<sup>126</sup> Cfr. M.A. Raschini, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999, p. 88

<sup>127</sup> Cfr. A. Brancaforte, *Il Rosminianesimo come sviluppo del tomismo*, pp. 54-57

disincarnare in un certo modo l'oggetto intelligibile, contiene tali aporie che la parola *intentionaliter* non basta certamente ad occultarle, oltre alle celebri difficoltà che offrirono al Gentile il pretesto più vistoso per formulare il suo attualismo.

La sostanza del discorso tomistico, in definitiva, è questa: l'intelletto agente non conosce, ma fa conoscere. E come? Rendendo le cose conoscibili in atto e il soggetto conoscente in atto. E cioè il soggetto, concepito come antecedente al rapporto conoscitivo, entra nel rapporto conoscitivo da sé, anzi lo intuisce interamente, dato solo il fondamento delle cose sensibili apprese nella sensazione. Il soggetto ha dunque la virtù di farsi conoscente da sé stesso. Per quanto possa sembrare incredibile, si tratta in fondo di questo.

Ma, a parte la conclusione tendenzialmente idealistica, sorge questo inconveniente: l'intelletto agente non conosce, però rende conoscenti, se non conosce però rende conoscibili le cose. L'effetto, insomma, supera la causa.

Molto più convincente, allora, la dottrina più genuinamente aristotelica. Aristotele almeno poneva una maggiore distinzione fra l'intelletto agente, che fa conoscere, chiamandolo divino, e l'intelletto passivo che diventa conoscente.

Il grande merito di Rosmini è di aver visto a fondo queste ed altre difficoltà della gnoseologia scolastica. Eppure, quello che in lui meraglia ed edifica nello stesso tempo è il fatto che la sua critica non si spinge mai fino a diventare eversiva: egli rinnova continuamente conservando fin dove gli è possibile conservare. Sotto questo aspetto Rosmini può considerarsi il più sincero e il più autentico sviluppatore del tomismo: il più sincero perchè dove non condivide il pensiero di S. Tommaso, lo dice chiaramente e senza mezzi termini<sup>128</sup>, così da rendere ardui o addirittura inutili gli sforzi concordistici di alcuni suoi commentatori, il più autentico perchè i suoi contributi più originali sono sempre ordinati a inverare le esigenze più valide della scolastica tomistica, dopo averle però epurate accuratamente dalle incrostazioni e ricondotte alle sorgenti che molto spesso sono platonico agostiniane.

Ecco perché, solo che si abbia l'umiltà di presentare il tomismo come un sistema filosofico non definitivo, cioè suscettibile di sviluppi, e limitato, cioè sotto certi aspetti anche lacunoso, solo che si abbia il buon senso di non fare coincidere l'essenza del tomismo con l'essenza

---

<sup>128</sup> Uno forse dei punti di maggior contrasto va rintracciato nell'opposizione tra la concezione dell'analogia dell'essere, sostenuta come sappiamo da Tommaso, e l'idea invece di univocità dell'essere, derivante probabilmente da Scoto, e che sembra più vicina al pensiero di Rosmini.

del cristianesimo, si potrà riconoscere questa verità tanto ovvia ed evidente in se stessa quanto, insieme, avversata ed offuscata dalle circostanze storiche.

#### *4.5 Rosmini e la sillogistica scolastica*

Per concludere la parte di Rosmini dedicata al suo rapporto con Agostino e Tommaso, prendiamo in considerazione un altro aspetto del rapporto tra Rosmini e la scolastica, un aspetto forse meno significativo rispetto agli altri, sicuramente uno di quelli meno studiati e approfonditi, quello che riguarda la logica e in particolare il sillogismo<sup>129</sup>.

Rosmini nella seconda sezione del secondo libro della sua *Logica* tratta dell'argomentazione, la cui forma ideale, è per lui, quella del sillogismo. Malgrado le critiche dei filosofi moderni la teoria del sillogismo più insegnata nelle scuole italiane dell'Ottocento era quella scolastica con le sue definizioni e divisioni in figure e in modi. Rosmini vede nella sillogistica scolastica un'arma affilata e potente con cui potersi battere per la verità. Quest'arma a suo avviso è però

---

<sup>129</sup> Cfr. L. Pozzi, *Rosmini e la sillogistica scolastica*, Zara, Parma 1983, pp.5-9

stata arricchita di fronzoli inutili e deve perciò essere liberata da ciò che è superfluo. Rosmini ci propone quindi una sua teoria del sillogismo, di cui ora noi parleremo solo brevemente, che si pone come obiettivo di essere non solo più semplice di quella scolastica ma addirittura più esatta.

Definita l'argomentazione come la deduzione di una proposizione da un'altra non servendosi solo di uno sguardo immediato della mente (cioè l'applicazione del principio di contraddizione o di quello di identità) ma per mezzo di una terza proposizione, Rosmini afferma che l'unica forma ideale dell'argomentazione è quella del sillogismo e che questa risulta costruita da tre proposizioni e da tre termini. A questa tradizionale definizione, risalente non alla scolastica ma ad Aristotele, Rosmini fa però seguire due distinzioni.

La prima distinzione è quella tra sillogismi dipendenti e indipendenti: un sillogismo è detto indipendente quando la ragione della deduzione dialettica viene enunciata in una delle tre proposizioni e non risulta quindi necessario andare a ricavarla da una proposizione estranea al sistema. Un sillogismo dipendente è invece costituito da almeno quattro proposizioni, infatti oltre alle tre proposizioni è necessaria

anche un'ulteriore proposizione che esprima il principio per cui dalle premesse si deduce la conclusione.

I veri sillogismi sono gli indipendenti.

La seconda distinzione è quella tra sillogismi d'estensione e sillogismi di comprensione. La conclusione di ogni sillogismo dipende dall'aver affermato o negato nelle premesse qualcosa di un tutto (premessa maggiore) e dall'aver riconosciuto una parte di questo tutto: il tutto è pertanto il tradizionale termine medio. La distinzione dipende dal fatto che si può considerare l'estensione o la comprensione dei termini.

Tutta la sillogistica di Rosmini<sup>130</sup> sembra fondarsi su uno dei luoghi comuni della filosofia moderna derivante probabilmente dalla logica di Port- Royal: la sillogistica classica con le sue figure e i suoi modi è una complicazione inutile. L'intento di Rosmini fu pertanto quello di semplificare e vide nel principio che le premesse debbano contenere la conclusione il mezzo per realizzare il suo intento.

Ma a questo punto fu preso anche dall'ambizione di mostrare tutte le possibilità in cui si può realizzare un sillogismo valido e ciò lo impegnò in quella costruzione da lui stesso definita inutile: il calcolo

---

<sup>130</sup> Cfr. Ibid., pp.44-45

del numero dei modi validi. Con i suoi quattro casi pensò di poter sostituire le quattro figure e i 19 modi tradizionali e volle mostrare come tra i 19 ve ne fossero degli illegittimi e come essi non esaurissero tutti i modi legittimi. L'ambizioso suo progetto diveniva però così pieno di contraddizioni. Dai suoi quattro casi si generano infatti i modi che egli contesta non validi.

#### *4.6 Guzzo parla di Agostino e Tommaso*

Stiamo giungendo alla conclusione, torniamo perciò da dove eravamo partiti all'inizio di questo capitolo, vale a dire alla figura di Augusto Guzzo. Avevamo detto che ciò che, in particolare, Rosmini e Guzzo avevano in comune era la forte ispirazione agostiniana e tomista, vediamo perciò brevemente cosa Guzzo, nel suo testo *Agostino e Tommaso* ci dice di questi due pensatori.

La ricchezza dei motivi e degli interessi filosofici, mistici, sociali; l'estensione dell'opera di Agostino<sup>131</sup>, e in particolare il carattere occasionale di molti suoi scritti fa sì che manchi uno sviluppo sistematico e calcolato delle dottrine, tale sistema è sostituito da una

---

<sup>131</sup> Cfr. A. Guzzo, *Agostino e Tommaso*, Edizioni filosofia, Torino 1958, pp. 3-5

trattazione eloquente e appassionata, che si rifà volentieri da capo, riprendendo e ripetendo temi già svolti.

Il pensiero di Agostino era talmente forte che tracce di questo hanno attraversato tutta la scolastica e sono giunte fino al pensiero moderno, possono infatti essere rintracciate in Cartesio e in Leibniz.

Cosa impossibile, come abbiamo visto anche in Rosmini, era per Guzzo studiare, in Agostino, solo il filosofo, prescindendo dal teologo: non esiste infatti una precisa distinzione fra i due ambiti e basta scorrere i primi scritti d'Agostino per constatare che la filosofia vi si trasfigura essa stessa in teologia. Studiare una senza l'altra equivale a perdere di vista non solo il vero scopo di Agostino ma anche l'essenza del suo pensiero.

Una delle teorie che più interessa Guzzo è quella della predestinazione.

Insegnare<sup>132</sup> che la fede e le opere onde meritiamo la salvezza ci sono ispirate da Dio, e che Dio ispira chi vuole, è una dottrina pessimista?

Chi la interpreta come un desolato pessimismo, osserva che se l'uomo, da sé, non può far nulla per salvarsi, un indeprecabile destino

---

<sup>132</sup>Cfr. Ibid., pp. 207-212

di perdizione attende a tutti gli uomini, tranne quei pochi a cui Dio abbia deciso, per puro suo placito, di donare la salvezza.

Ma quel che fa apparire crudele e inumana la dottrina della predestinazione è l'impressione che essa dica all'uomo: <<qualunque sia il sincero tuo desiderio di salvezza; comunque tu ti sforzi di essere virtuoso, la tua condanna è segnata: nulla puoi fare per placarla.>>. In questo modo però non viene preso in considerazione il fatto che per Agostino un sincero desiderio di salvezza, un tenace sforzo di elevazione morale sono già doni della grazia e pegni di probabile, se non sicura, salvezza. La probabilità si muta poi in certezza fino all'istante supremo in cui egli si dà, definitivamente a Dio che l'ha sorretto fino ad ora.

Se l'etica cristiana sta nel perdere la propria anima per ritrovarla, nel non avere più tesori sulla terra per averne uno incorruttibile nel cielo, dire all'uomo di non sperare da sé, ma da Dio, i meriti per la salvezza, significa esser fedeli allo spirito stesso del cristianesimo.

Se uomini che avevano terrore di Dio poterono immaginare la grazia come qualcosa di così raro da considerare destinato a dannazione pressoché tutto il genere umano, chi sente il potere di Dio nella vita umana può invece trovare nella dottrina agostiniana un radicale

ottimismo, che incoraggia l'uomo a non credersi perduto quand'anche si senta gravato di colpe o, peggio, inerte per fiacchezza: perché l'uomo non è solo, non è abbandonato: quando tutto frana intorno a lui, quando in lui stesso crollano le sue forze, il Padre gli è già accanto, a tramutare, per dono, in splendore di vittoria quello che sembrava un destino inesorabile di perdizione.

Questo ottimismo radicale è il significato del sistema agostiniano della grazia.

Lo stesso discorso fatto per Sant'Agostino vale anche per SanTommaso. Non si può infatti neanche nell'Aquinate dissociare la filosofia dalla teologia. La teologia della grazia stringe Tommaso ad Agostino in un modo quasi indissolubile, che anche la filosofia aristotelica di Tommaso si riempie d'un altro significato.

Importante per Guzzo era anche il rapporto tanto discusso tra Tommaso e Aristotele, mantenendo quindi le posizioni dello spiritualismo cristiano in opposizione a quelle della neoscolastica di cui possiamo trovare un'interessante testimonianza delle dispute tra Carlini e Olgiati.

San Tommaso, a parere di Guzzo, non è aristotelico se non perché si serve della filosofia aristotelica per la sua teologia sinceramente cristiana, e perché prende per alleato, *in naturalibus*, il realismo aristotelico, al fine di far risultare più netto, senza alcuna mistione, confusione o equivoco, il soprannaturale, che non è il naturale e deve esserne tenuto energicamente distinto.

Altrimenti, parlare d'un aristotelismo di San Tommaso significherebbe tendere, inconsapevolmente, a scristianizzare uno spirito in cui la fede cristiana fu profonda e tanto aliena da contaminazioni estranee da poter aprirsi a riconoscere il vero dovunque lo trovasse, per iscriverlo poi, con forte intelletto, nella generale concezione cristiana.

#### *4.7 Lume naturale e forma della verità<sup>133</sup>*

Augusto Guzzo inizia il suo breve saggio su Rosmini con una personale opinione sul pensatore roveretano, sostenendo che, Rosmini, comunque si voglia giudicare la sua filosofia, fu una grande mente.

---

<sup>133</sup> A. Guzzo, *Lume naturale e forma della verità*, in *Atti del congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1956

Dopo aver fatto questa premessa inizia una disamina di quelli che considera essere i punti centrali del pensiero di Rosmini, punti sui quali, come vedremo, non sempre si trova d'accordo.

La sua riflessione parte da un'analisi molto generale, dal fatto cioè che capita molto spesso che un autore scriva nella sua carriera un libro particolarmente fortunato, per successo di critica e pubblico e, che questo gli crei una buona fama per anni, a discapito però di opere migliori, precedenti o successive, che ne ripresentano la tesi su un tale sfondo, e con una così potente indagine dei fondamenti, da presentarsi come la vera trattazione. Tali opere vengono però pressochè ignorate. Secondo Guzzo questo sarebbe ciò che accadde a Rosmini dopo la pubblicazione del *Nuovo Saggio* e infatti ci dice, a ragione, *quanti leggono la Teosofia di quanti leggono, tutto o in parte, il Nuovo Saggio?*<sup>134</sup>

Rosmini portò alla luce con la sua formula dell'intuito immediato e naturale dell'essere ideale, il sottosuolo di quanto precedentemente esposto, cioè il rapporto dell'essere ideale con l'Essere assoluto, di cui esso è, come si legge nella *Teosofia*, un'appartenenza.

Idee eccezionali si trovano però, a parere di Guzzo, anche in un testo precedente, *Saggio sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno*

---

<sup>134</sup> A. Guzzo, *Cit.*, p.142

*alla divina Provvidenza*, in cui viene affrontato in maniera splendida il tema della conoscenza. La conoscenza dell'uomo ovviamente, in rapporto a quella limitazione qualitativa la quale non comporta nessuna incapacità conoscitiva della mente umana, ma fa che, appunto, il pensiero umano sia conoscenza d'un'esperienza, e non pensiero di pensiero o pensiero creante. È pensiero cosciente, pensiero che si svolge in un mondo significatogli continuamente da un Dio pensiero e volontà, e può anche, da questo mondo visibile che lo circonda, innalzarsi a riflettere sull'invisibile Mente creatrice di quell'ordine di cose visibili, pur rimanendo nella sua dimensione di mente cosciente e non creante.

Rosmini individua quattro limitazioni dell'intelligenza umana che presenta in una teoria organica che si potrebbe chiamare teoria della natura dell'umano intendimento.

Per prima cosa le intelligenze create, e di conseguenza limitate, non possono avere il concetto dello stesso essere divino, né attraverso la cognizione di se stesse né attraverso quella di altri esseri limitati perché in nessun essere limitato può essere contenuta l'identità dell'essere e della perfezione dell'essere. Poi, essendo finita, la mente umana non può neanche pervenire a conoscere quell'essere oltre a

ogni confine materiale. Inoltre la forza del pensare è data da Dio a ciascun uomo in tale determinata quantità, tale che colui che la possiede non può misurare, cioè non può rilevare il rapporto fra la forza del suo pensare e la difficoltà dei quesiti.

La quarta limitazione, infine, conseguenza delle altre, è che la mente umana non può produrre a se stessa nessuna scienza che le si presenta. Detto questo però Guzzo precisa come nel sistema di Rosmini ignoranza e fallacità non siano mai considerate come un dover ignorare ma sempre come un poter ignorare e un poter errare.

Guzzo ci riporta un brano molto interessante, una nota ad essere precisi, in cui Rosmini paragona il lume naturale che guidò Platone al lume soprannaturale di Dio vivo che guida i cristiani. Scrive Rosmini <sup>135</sup>, sintetizzando bene quanto fino a questo momento espresso: *<<Platone, egli ebbe il lume creato a suo scorta, col quale poteva riconoscere Iddio se si fosse a lui presentato, ma egli non ebbe Iddio stesso, e non conobbe di non averlo, insomma potè ascendere a contemplare la verità astratta e comune, ma questa è ben tutt'altra cosa dalla verità prima e sussistente. È assai facile conoscere la verità prima e sussistente, con la verità astratta che nell'umana mente risplende e che con tanta finezza San Tommaso distingue.>>*

---

<sup>135</sup> A. Guzzo, *Cit.*, , p.144

La trattazione sul lume naturale prosegue.

La verità nelle nostre menti non appare che come una pura regola della mente, come un'astrazione e non quindi come un essere sussistente che è invece peculiarità della Divinità.

Lo stesso *Saggio sui confini dell'intelligenza umana* che ci fornisce un così esplicito testo sul lume naturale umano, nei suoi rapporti con Dio vivo, ci fornisce anche un testo chiarissimo sulla forma della verità.

Secondo Rosmini è una semplice ipotesi quella di Kant, quando suppose che la ragione umana, trovandosi racchiusa tra le sue forme determinate, fu costretta a vedere le cose attraverso quelle, e non secondo la verità. Kant, a parere di Rosmini, non si accorse infatti, che la ragione era la stessa verità. Secondo il pensiero del roveretano l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto ma è limitato dal doversi sempre esercitare su una materia, sia questa sensazione, sia sentimento fondamentale interno.

*Per la forma della verità, dice Rosmini<sup>136</sup>, di cui la nostra mente è fornita e dalla quale riceve ogni sua virtù di conoscere, essa vede e conosce tutti gli oggetti di qualunque maniera esser possano, che a lei si presentano. Dove la*

---

<sup>136</sup> A. Guzzo, *Cit.*, p.146

mente conosce questi oggetti? La risposta rosminiana segna il punto di maggior vicinanza a Kant, sempre ovviamente a parere di Guzzo. Le limitazioni vengono dal non poter cominciare l'opera della conoscenza se non da una materia conoscibile.

A questo punto però diventa inevitabile parlare dell'idea dell'essere.

La parte formale del sapere, nella sua formulazione originaria, consiste nell'unica intuizione naturale e in noi permanente dell'essere possibile. Essa è la più importante di tutte le idee, ed anzi la sola che meriti il nome di idea.

Noi nasciamo con la visione e la presenza dell'essere possibile anche se ce ne rendiamo conto solo con il passare degli anni. L'essere è intuito dallo spirito nostro in un modo immediato, allo stesso modo di come il nostro senso riceve l'impressione del sensibile.

Ma come è possibile che noi abbiamo dentro di noi l'idea dell'essere e non ce ne accorgiamo? Questa domanda preoccupa Rosmini. La risposta è che, come altre idee non sono avvertite mentre si usano, non è assurdo che l'idea dell'essere si trovi nei primi istinti della nostra esistenza senza che cada mai sotto la luce della nostra riflessione.

E cos'è ciò che permette alla riflessione di rendere conscia l'idea di essere in universale? Rosmini riconosce che è l'astrazione e ammette

che, affinché lo spirito acquisti tanta abilità ad astrarre, che valga a compiere tutta la serie di astrazioni, e arrivi all'ultima con la quale scopre l'idea dell'essere, è richiesto un lungo esercizio. A questo punto il ragionamento di Rosmini prosegue in modo sicuro, quasi al modo di Cartesio. Se tolta l'idea dell'essere ogni altra idea o pensiero ci è impossibile, se tutte le altre idee per poter essere pensate, hanno bisogno di lei mentre lei non ha bisogno di esse, se non possiamo ricavarla né dalle sensazioni, né dal sentimento dell'Io, né si può immaginare che Dio la crei istantaneamente in noi all'atto della percezione, rimane che l'idea dell'essere sia innata. Rosmini si rifiuta costantemente di ammettere che l'idea dell'essere indeterminato come tale nasca dal processo di astrazione e ne sia inscindibile poiché osserva che l'astrazione la trova, non la fa essere.

Un altro pregio dell'opera postuma rosminiana, *La Teosofia*, sarebbe a parere di Guzzo, la rigorosa delineazione della teoria delle tre forme dell'essere, o come dice Rosmini, categorie, che non permette nessuna confusione tra ciò che è ideale e ciò che è reale e il conformarsi dell'ideale al reale dà luogo a ciò che è morale, il quale non è né reale né ideale ma un nuovo ordine nascente del conformarsi dell'uno all'altro.

L'interpretazione di Rosmini da parte di Guzzo non è da tutti accettata; vediamo perciò, brevemente, alcune delle obiezioni che sono state fatte a questa interpretazione.

Guzzo non ritiene ammissibile la teoria rosminiana dell'intuizione originaria dell'idea dell'essere. La motivazione sembra essere che a suo parere l'idea dell'essere si manifesta a noi in ogni atto di giudizio, che facciamo, e perciò noi la cogliamo lì, nell'atto stesso in cui formuliamo un giudizio. Giudizio il quale però ci impone subito un altro problema: il problema delle condizioni stesse del giudizio.

Emilio Pignoloni<sup>137</sup>, dopo aver ringraziato Guzzo per aver mostrato la continuità del pensiero rosminiano dalle origini fino alla *Teosofia*, passa subito all'attacco di questo fondamentale punto.

Guzzo, lo abbiamo visto poche righe sopra, deduce dagli scritti di Rosmini la convinzione che l'idea dell'essere non possa essere ricavata per astrazione, che l'astrazione presupponga già la presenza dell'essere in ogni atto di nostra conoscenza, e che, se mai, questa rimanda ad un altro tipo di astrazione, all'astrazione divina teosofica.

A parere di Pignoloni però se non è l'astrazione umana a permettere

---

<sup>137</sup> A. Guzzo, *Cit.*, pp.163,164

l'idea dell'essere non può esserlo nemmeno la riflessione, quella che può spiegare la presenza in noi dell'idea dell'essere, perché la riflessione è un atto della mente, un atto dello spirito che si fa sopra un atto precedente di pensiero.

Ma, come giustamente osserva Rosmini, ogni atto di pensiero ha come condizione di sé la presenza dell'idea dell'essere, e perciò se ogni atto di riflessione rimanda sempre ad un atto precedente per evitare l'assurdo di un regresso all'infinito dobbiamo ammettere un primo atto di pensiero in cui l'idea dell'essere sia presente come elemento oggettivo.

L'interpretazione di Guzzo però verte in realtà su un altro aspetto, più sottile, come lui stesso ci dice<sup>138</sup>. L'idea dell'essere ha sì una sua originarietà ma tale originarietà non riguarda un nostro intuito, primordiale ma inconscio, dell'idea dell'essere per se stessa in una sua pura indeterminatezza.

Un secondo punto di discussione, che deriva in realtà, almeno in parte, da questo, è quello che riguarda eideticità.

---

<sup>138</sup> A. Guzzo, *Cit.*, , p.178

Prini<sup>139</sup> ritiene che Guzzo neghi l'eideticità non tenendo conto che nella dottrina rosminiana ci sono due accezioni diverse dell'idea dell'essere. L'idea dell'essere, in effetti, è assunta, certe volte, in maniera equivoca nella filosofia rosminiana e per potere comprendere a pieno l'eidicità dell'essere è necessario riconoscere questo equivoco. La nozione di idea dell'essere è assunta spesso da Rosmini, come la nozione dell'essere in generale, dell'essere indeterminato che è l'ultimo residuo dell'astrazione: idea che è, senza dubbio, una pseudo idea, che non è eidetica, che non è possibile contemplare.

L'altra accezione è molto più profonda e ci fa scoprire il carattere neoplatonico della filosofia rosminiana ed è l'idea dell'essere possibile, o virtuale, o iniziale di cui possiamo dire che è metafisicamente ben più importante. Riprendendo le parole di Rosmini<sup>140</sup> nel Libro III della *Teosofia ...entro i limiti della natura umana, l'essere si manifesta se non con una comprensione che è bensì totale, ma del tutto virtuale, quasi una capacità, un vuoto intenso da riempire, o se si vuol meglio, un abisso profondo nel quale c'è tutto, e per la cupa oscurità nulla si vede...*

---

<sup>139</sup> A. Guzzo, *Cit.*, pp. 171-172

<sup>140</sup> A. Guzzo, *Cit.*, p.173

Guzzo in realtà non nega l'esistenza di queste due accezioni dell'idea dell'essere ma a suo parere il fatto che Rosmini non abbia mai negato l'intuibilità dell'essere indeterminato, anche quando questa è diventata inutile al suo sistema, debba essere considerato un fatto importante che mette quindi in discussione l'intero concetto dell'eidicità dell'essere in qualunque accezione lo si voglia intendere.

## Conclusione

Siamo giunti al termine di questo elaborato che spero abbia rispettato quanto si proponeva nelle premesse.

Ciò che volevo emergesse dalla mia analisi è come il pensiero di Rosmini non sia morto con lui ma anzi abbia continuato a germogliare nella molteplicità delle interpretazioni, giuste o sbagliate, che nel corso degli anni sono state fatte.

Volevo inoltre far notare come lo spiritualismo italiano del '900 sia debitore, consapevole o meno, della riflessione rosminiana sotto molteplici punti di vista, sia nei casi, e ne abbiamo visti molti, in cui il pensiero di Rosmini sia stato ripreso per essere attualizzato, ma non deviato da quella che era la sua originaria impostazione, ma anche, e forse ancora di più, nei casi in cui il suo pensiero sia stato trattato in modo critico, talvolta attaccato, ma sempre tenuto in grande considerazione.

Volevo mettere in evidenza come la figura di Gentile, sebbene con la sua interpretazione molto discussa e parziale, sia stata indispensabile a fungere da collegamento tra le due fasi dello spiritualismo e come la sua interpretazione sia stata avversata, in maniera sempre costruttiva, da un'altra parte molto importante della filosofia italiana rappresentata

dalla neoscolastica ed in particolare dalla figura, un po' anomala se vogliamo, di Chiocchetti.

Volevo far notare come il diverso approccio di Carlini, che considerava Rosmini uno dei suoi padri filosofici ma nonostante ciò non ha mancato di criticarlo, di Sciacca che potremmo dire ne avesse una vera e propria venerazione, non solo filosofica ma anche umana, e di Guzzo infine che è entrato tardi in contatto con il pensiero di Rosmini ma che condivideva con lui il grande bagaglio della patristica, non abbia loro impedito di cogliere i punti fondamentali del pensatore roveretano sapendo scegliere, tra l'enorme vastità degli scritti e dei temi trattati da Rosmini, ciò che meritasse maggiormente di essere tramandato permettendo a noi, vedendoli tutti e tre insieme, di giungere una conoscenza e padronanza il più completa possibile della filosofia rosminiana.

Quello che certe volte può sembrare un collage di pensieri di diversi pensatori non deve mai essere interpretato come una ripresa passiva dei loro testi ma come una ricostruzione fedele delle tappe e dei dibattiti che hanno portato allo sviluppo della filosofia spiritualista così come ora la conosciamo.

Questo è ciò che ho fatto fino a questo momento, adesso la mia ricerca proseguirà, grazie al Progetto del Centro Universitario Cattolico, prendendo in considerazione altri aspetti del pensiero di Rosmini, attraverso una ricerca che però non vuole più essere improntata al passato, anche se di questo si servirà, ma al presente, o meglio ancora al futuro: Rosmini nel XXI secolo. Quello che mi propongo infatti di fare è uno studio che consenta di vedere quali sono le parti del pensiero di Rosmini che possono essere utili al dibattito filosofico contemporaneo, in ambito spiritualista, secondo quella che è la mia formazione, ma non solo. Vedere anche qual è l'apporto che il pensiero di Rosmini può dare alla riscoperta della fede e alla Chiesa tutta soprattutto per quanto riguarda temi molto importanti come quelli dell'educazione e del dialogo interreligioso. Un progetto quindi che intende, come del resto faceva il pensiero di Rosmini, legare tra loro più ambiti, quello storico, quello filosofico e quello pedagogico. La prima fase di questo progetto sarà rappresentata da un'analisi di quelle tappe, già presentate nell'introduzione di questo elaborato, che hanno portato prima ad una "ghettizzazione" del pensiero di Rosmini per giungere però alla sua piena riabilitazione fino addirittura alla beatificazione.

L'analisi attenta di queste tappe, le motivazioni sia filosofiche che dottrinali che sono state alla base del cambio di direzione e soprattutto gli esiti a cui tali fatti hanno portato vogliono essere quindi l'argomento del mio primo anno di progetto. Un anno in cui intenderei eseguire una ricostruzione storico-filosofica degli eventi che hanno portato alla riabilitazione di Rosmini partendo da testi come quello di Claudio Massimiliano Papa, *Rosmini Conoscere e credere*<sup>141</sup>, quelli di Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati*<sup>142</sup>, *Eschaton e storia del pensiero in Antonio Rosmini*<sup>143</sup> e *Il desiderio di conoscere la verità*<sup>144</sup>, senza dimenticare il testo importantissimo di Gomasasca<sup>145</sup>, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, testo pubblicato quasi contemporaneamente alla promulgazione della *Fides et ratio*. Ma anche quei testi che hanno effettuato una ricostruzione bibliografica e una sistematizzazione delle linee interpretative del pensiero di Rosmini come le famose *Cronache*

---

<sup>141</sup> C. M. Papa, *Rosmini: conoscere e credere, Storia della causa*, Studium, Roma 2007

<sup>142</sup> G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati (1797-1855): un profilo storico-teologico*, Mursia, Milano 1997

<sup>143</sup> G. Lorizio, *Eschaton e storia del pensiero in Antonio Rosmini: genesi e analisi delle Teodicea in prospettiva teologica*, Morcelliana, Brescia 1988

<sup>144</sup> G. Lorizio, *Il desiderio di conoscere la verità: teologia e filosofia a cinque anni dalla Fides et ratio*, Lateran University Press, Roma 2005

<sup>145</sup> P. Gomasasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere: La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998

*rosminiane*<sup>146</sup> di Anna Maria Tripodi o il più breve saggio *Antonio Rosmini*<sup>147</sup> di Vasale. Tali ricostruzioni meritano infatti di ricevere una sorta di aggiornamento essendo ormai entrate in una fase nuova del processo interpretativo.

All'interno di questa prima fase molto utili potrebbero essere anche i discorsi all'Istituto della Carità tenuti da Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II, discorsi non ancora raccolti in forma sistematica ma all'interno dei quali si potrebbero rintracciare le motivazioni più profonde della riabilitazione rosminiana.

Il secondo anno del mio lavoro, poggiando a questo punto su una solida base storica e su una più che consistente bibliografia, sarà indirizzato verso una riflessione esclusivamente filosofica privilegiando solo singoli temi del pensiero del Rosmini. Saranno esclusi i testi più prettamente politici e giuridici per prestare maggiore attenzione alla riflessione potremmo dire teoretico/morale del pensiero del prete roveretano, quella dimensione legata anche alla filosofia delle religioni e alla teologia. La mia attenzione sarà diretta verso temi come il rapporto tra la fede e la ragione a partire ad esempio dal

---

<sup>146</sup> A. M. Tripodi, *Cronache rosminiane dal 1966 al 1995*, Sodalitas, Stresa 1996

<sup>147</sup> A. Negri, a cura di, *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1984, pp. 401-442

recente testo di Lorizio *Il giorno di solitudine*<sup>148</sup>, un testo giovanile di Rosmini dove il filosofo immagina un dialogo, cantato, tra tre donne rappresentanti l'amicizia, la filosofia e la religione, tutte componenti necessarie alla formazione dell'anima dell'adolescente. Il percorso intellettuale per Rosmini non si riduceva alla pura razionalità, per il prete roveretano la ragione umana, usata ordinatamente, permetteva di raggiungere e accrescere le conoscenze naturali, ma la ragione può essere illuminata dalla fede e in questo caso è possibile giungere alle verità soprannaturali. Altro tema interessante, e legato al precedente, è quello del peso della rivelazione all'interno della filosofia e nella costituzione della fede. La pienezza della rivelazione è rappresentata dalla persona di Gesù e le decisioni dell'uomo non possono essere prese a prescindere dalla verità che esso rappresenta. L'intelligenza cresce e si struttura di pari passo con l'esperienza di fede o addirittura potremmo dire grazie a questa. Convinzione questa testimoniata da Rosmini anche con le sue scelte di vita, ad esempio è da ricordare che ritardò la data della sua laurea in modo da ricevere prima l'ordinazione sacerdotale in modo da non permettere che la sua formazione intellettuale precedesse quella spirituale. La filosofia pur

---

<sup>148</sup> G. Lorizio, *Il giorno di solitudine: un manoscritto giovanile rosminiano: trascrizione e interpretazione*, Facoltà di teologia della Pontificia università lateranense, Roma 1993

rimanendo all'interno della pura ricerca razionale può attingere alla verità della rivelazione e diventare in questo modo filosofia cristiana. Interessante a questo riguardo può essere il testo del teologo tedesco Karl-Heinz Menke *Ragione e rivelazione in Rosmini*<sup>149</sup>. Infine, all'interno di un mondo che ormai vive all'interno della globalizzazione, dove ogni giorno persone di lingue, culture e quindi religioni diverse vengono costantemente in contatto, non può non essere preso in considerazione il tema del dialogo interreligioso e anche in questo caso il pensiero di Rosmini può offrire soluzioni attuali al dialogo non solo all'interno dell'Occidente ma anche all'interno del più delicato rapporto tra Occidente e Oriente, un dialogo che potrebbe essere basato, come del resto l'intero sistema rosminiano, sul concetto di persona e ancora di più sul tema della libertà della persona. Potrebbe essere interessante segnalare il testo di Xavier Joseph Mulamootill *Cristianesimo e induismo alla luce di Rosmini*<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> M. Karl-Heinz, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1997

<sup>150</sup> X. J. Mulamootill, *Cristianesimo e induismo alla luce di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 2009

Il terzo anno del mio progetto riguarderà invece un altro aspetto del pensiero di Rosmini, ma non per questo da considerarsi staccato da quanto detto fino a questo momento, quello della pedagogia. Il pensiero pedagogico di Rosmini si sviluppa di pari passo con il suo sistema filosofico nonché con le sue vicende biografiche. Quella della pedagogia è forse una delle parti meno esplorate del pensiero del filosofo ma non per questo meno importante. Un'educazione, quella che si vuole prendere in considerazione, ovviamente legata anche alla dimensione di fede.

Uno studio sulla pedagogia di Rosmini, sebbene orientato anche in questo caso ad evidenziarne i legami con la contemporaneità, non può non partire da uno studio diretto dei suoi scritti pedagogici, testi di cui io non mi sono ancora occupata, e quindi ovviamente *Del miglioramento della umanità, che si può avere per mezzo degli studi*, testo in cui viene espresso molto chiaramente il legame tra l'educazione e la filosofia, il *Saggio sull'Unità dell'Educazione* del 1826, il trattato *Del Principio supremo della Metodica* del 1839. Un testo quest'ultimo, che andò ad affrontare un tema, quello del metodo appunto, che era al centro dei principali dibattiti europei, dibattiti ai quali partecipavano pedagogisti come Pestalozzi, Frobel, Herbart e

Aporti. Ma anche il testo *Della libertà di insegnamento* del 1854, oltre ovviamente ad alcuni testi “minori” come possono essere il *Catechismo secondo l’ordine delle idee* del 1838, *Lezioni sul metodo filosofico* del 1845 e la *Metodica* del 1854. Tra i testi più recenti sull’argomento possiamo invece ricordare il testo di Picenardi *Scritti pedagogici*<sup>151</sup>, e gli atti del Simposio di Stresa del 2009 dal titolo *Educare: come? Unità dell’educazione, libertà d’insegnamento, carità intellettuale*<sup>152</sup>.

La contemporaneità di un autore non consiste tanto nel trasferire il suo pensiero nel nostro tempo: questo sarebbe un errore. Ciò che conta è il modo di impostare i problemi e di saperli risolvere con chiarezza: questo è ciò che rende il pensiero di un autore eterno.

---

<sup>151</sup> G. Picenardi, *Scritti pedagogici*, Edizioni rosminiane, Stresa 2009

<sup>152</sup> *Educare: come? Unità dell’educazione, libertà d’insegnamento, carità intellettuale*, Atti del decimo corso dei simposi rosminiani, Sodalitas, Stresa 2009

## Bibliografia

- P. Addante, *La centralità della persona in Antonio Rosmini*, SPES, Milazzo 2000
- P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del novecento*, Aracne, Roma 2008
- A. Autiero, *Antonio Rosmini e l'idea di libertà*, EDB, Bologna 2001
- A. Autiero, *Amore e coniugalità. Antropologia e teologia del matrimonio in Antonio Rosmini*, Marietti, Torino 1980
- A. Bausola et al., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma 1985
- F. Battaglia, *Antonio Rosmini e il soggettivismo kantiano*, Morcelliana, Brescia 2003
- F. Battaglia, *La filosofia del diritto di Rosmini*, Guffrè, Roma 1977
- S. Benvenuti, *Autobiografia di Emilio Chiochetti nelle lettere ai padri provinciali*, Pancheri, Trento 2006
- G. Beschin, *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1991
- P. Birtolo, *Carlini e Gentile*, Annali della facoltà di magistero dell'Università degli studi di Lecce, Bari 1972
- G. Bozzetti, *Nell'altra vita*, Domodossola 1942

- G. Bozzetti, *Profilo di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa
- B. Brunello, *Antonio Rosmini*, Garzanti, Milano 1941
- T. Bugossi, *Sciacca e Carlini*, Marsilio, Venezia 2004
- L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella sua Restaurazione*, Firenze 1942
- G. Campanini, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*. Morcelliana, Brescia 1993
- G. Capograssi, *Attualità e inattualità in Antonio Rosmini*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa 2001
- G. Capograssi, *Persona e pianificazione*, Angeletti, Sulmona 1966
- P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, Alighieri, Bari 1907
- C. Carena, *La pneumatologia teologia ed estetica di Vincenzo Gioberti*, Mimesis, Milano 2009
- A. Carlini, *Del sistema filosofico dantesco nella Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna 1902
- A. Carlini, *La Giovine Italia: appunti di filosofia e di storia*, Tip. Cooperativa, Iesi 1904
- A. Carlini, *Le forme di governo dello Stato, Note storiche di filosofia politica*, Tip. Garagnani, Bologna 1905
- A. Carlini, *Il principio logico*, Laterza Bari 1912

- A. Carlini, *La mente in Giovanni Bovio*, Laterza, Bari 1914
- A. Carlini, *Avviamento allo studio della filosofia*, Laterza, Bari 1914
- A. Carlini, *Le polemiche di Locke contro le idee innate*, Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, vol. LII, 1917
- A. Carlini, *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari 1920
- A. Carlini, *La filosofia di G. Locke*, Vallecchi, Firenze 1921
- A. Carlini, *La vita dello spirito*, Vallecchi, Firenze 1921
- A. Carlini, *Trattato delle sensazioni*, Laterza, Bari 1923
- A. Carlini, *Principi primi*, Laterza, Bari 1924
- A. Carlini, *Il problema religioso in Aristotele*, Vallecchi, Firenze 1925
- A. Carlini, *Trattato sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1926
- A. Carlini, *La religione a scuola*, Vallecchi, Firenze 1927
- A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Criticafascista, Roma 1931
- A. Carlini, *Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo*, Vita e pensiero, Milano 1933
- A. Carlini, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1934
- A. Carlini, *La religiosità nell'arte e nella filosofia*, Sansoni, Firenze 1934

- A. Carlini, *La filosofia e il pensiero scientifico*, Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze, Vol. V, 1936
- A. Carlini, *Introduzione alla pedagogia*, La Nuova Italia, Firenze 1936
- A. Carlini, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936
- A. Carlini, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Istituto Nazionale di Cultura fascista, Roma 1942
- A. Carlini, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, Perrella, Roma 1942
- A. Carlini, *Il problema di Cartesio*, Laterza, Bari 1948
- A. Rosmini, *Il principio della morale*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1948
- A. Carlini, *Perchè credo*, Morcelliana, Brescia 1950
- A. Carlini, *Alla ricerca di me stesso*, Sansoni, Firenze 1951
- A. Carlini, *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 1953
- A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, Sansoni, Firenze 1956
- A. Carlini, *Breve storia della filosofia*, Sansoni, Firenze 1957
- A. Carlini, *Studi gentiliani*, Sansoni, Firenze 1958
- A. Carlini, *Le ragioni della fede*, Morcelliana, Brescia 1959

- A. Carlini, *Dalla vita dello spirito al mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1959
- C. Caviglione, *Il Rosmini vero*, Officina d'arti grafiche, Voghera 1912
- P. R. Centi, *Un filosofo francescano, P. Emilio Chiocchetti*, edizioni CIVIS Trento 1989
- P. R. Centi, *Due frati a colloquio*, Trento 1999
- E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e pensiero, Milano 1922
- E. Chiocchetti, *Scritti rosminiani*, Longo, Rovereto 1990
- E. Chiocchetti, *I Pragmatisti*, La Scuola, Brescia 1944
- E. Chiocchetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1915
- E. Chiocchetti, *Il modernismo filosofico*, Boccadoro, 1913
- E. Chiocchetti, *Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza*, 1915
- E. Chiocchetti, *Filosofia e storia*, Vita e pensiero, Milano 1919
- E. Chiocchetti, *Religione e filosofia*, Vita e pensiero, Milano 1921
- E. Chiocchetti, *Note di gnoseologia, la cognizione dell'individuale*, Milano 1939
- E. Chiocchetti, *S. Tomaso*, Athena, Milano 1925

- M. Cioffi, *Rosmini filosofo di frontiera*, Città di Vita, Firenze 2001
- G. Consolati, *Bibliografia di P. Emilio Chiocchetti filosofo trentino, lettore generale francescano e professore di storia della filosofia moderna dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*. Trento 1968
- G. Consolati, *Rapporti tra religione e filosofia nel pensiero di P. Emilio Chiocchetti*. Relatore F. Battaglia, Bologna 1966
- G.M. Cornoldi, *Il Rosminianesimo sintesi dell'Ontologismo e del Panteismo*, Roma 1881
- G. Cristaldi, *Temi rosminiani*, Sodalitas, Stresa 1996
- M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, Studium, Roma 2000
- G. Della Volpe, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972
- F. De Giorgi, *La scienza del cuore, Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*
- F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo*, Morcelliana, Brescia 2003
- A. Del Noce, *Giovanni Gentile per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990
- P. De Lucia, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione della antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999

- P. De Lucia, *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia*, Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 2005
- M. De Paoli, *Antonio Rosmini maestro e profeta*, Paoline, Milano 2007
- G. Del Degan, *In difesa del vero Rosmini*, La nuova base, Udine 1982
- V. Del Prete, *Per una teologia dei Sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di A. Rosmini*, Napoli 1981
- F. De Sarlo, *La logica di A. Rosmini ed i problemi della logica moderna*, Tipografia Terme di Diocleziano, Roma 1893
- T. D'Onofrio, *Antonio Rosmini, Uomo e scrittore*, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1962
- M. Dossi, *Il Santo proibito*, Il Margine, Trento 2007
- A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Bari 1996
- C. Fabro, *L'enigma Rosmini*, Editrice Scientifica Italiana, Napoli 1988
- G. Faustini, a cura di, *Emilio Chiocchetti, Antonio Rosmini e la cultura trentina*, Pancheri, Trento 2008

- C.M. Fenu, *Il problema della creazione nella filosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953
- G. Ferretti, *Tematiche teologiche emergenti in alcuni autori rappresentativi del cosiddetto "spiritualismo cristiano" italiano*, Morcelliana, Brescia 1980
- A. Fogazzaro, *La figura di Antonio Rosmini*, Cogliati, Milano 1897
- A. Franchi, *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953
- B. Gariglio, M. Margotti, P. Zunino, a cura di, *Le due società: scritti in onore di Francesco Traniello*, Il Mulino, Bologna 2009
- E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966
- G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Nistri, Pisa 1898
- G. Gentile, *Chiarimenti a un idealista dubbioso*, Sansoni, Firenze 1958
- G.Gentile, *Delle commedie di A. F. Grazzini detto il Lasca*, in *Annali della R. Scuola normale sup. di Pisa*, 1896;
- G.Gentile, *Una critica del Materialismo Storico*, in *Studi Storici*, a.VI, n.3, pp.379-423, Pisa,1897
- G.Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa 1899
- G.Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei. Saggio*

*pedagogico*, Palermo, 1900

G.Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Trani 1903 (2° ed., Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi, Milano 1930, voll. 2)

G.Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, (prolusione ad un corso libero di Filosofia teoretica, tenuta nella Regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903)

G.Gentile, *La Filosofia*, Milano, 1904

G.Gentile, *Studi sullo stoicismo romano del I sec. d. C.*, Trani 1904

G.Gentile, *B. Spaventa. Principi di etica*, Bari, 1904

G.Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, 1907

G.Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Palermo, 1907

G.Gentile, *Il concetto della storia della filosofia* (prolusione letta il 10 gennaio 1907 alla R. Università di Palermo)

G.Gentile, *Scuola e filosofia. Concetti fondamentali e saggi di pedagogia sulla scuola media*, Palermo, 1908

G.Gentile, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*,  
Bari 1909, 3° ed. 1926

G.Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, 1909

G.Gentile, *Lettere inedite di V. Gioberti e saggio di una  
bibliografia dell'epistolario*, Palermo 1910

G. Gentile, *Bernardino Telesio*, Bari 1911, ristampato nei vol. *I  
problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari 1913, 2° ed.  
1923

G.Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Palermo, 1912

G.Gentile, *Il metodo dell'immanenza* (comunicazione fatta alla  
Biblioteca filosofica di Palermo il 16 dicembre 1912)

G.Gentile, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari,  
1913

G.Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913,  
2° ed. 1923

G.Gentile, *Idealismo e misticismo*, Palermo, 1913

G.Gentile, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni* (  
nel 1913 pubblicata su "la Voce" , nel 1927 in *Saggi Critici*, Parte  
seconda, Firenze , Vallecchi)

G.Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, voll. 2, Bari 1913-14 3° ed. 1924

G.Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica* ( prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuto nella R. Università di Pisa il 14 novembre 1914)

G.Gentile, *Studi vichiani*, Messina 1915, 2° ed. Firenze 1927

G.Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa 1916, 4° ed. Bari 1924

G.Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa 1916, 2° ed. Roma 1923

G.Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Pisa 1917, 2° ed. Bari 1922; II, Bari 1923

G.Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia: I, Platonici, II, I Positivisti, III, I Neokantiani e gli Hegeliani*, Messina 1917-1923

G.Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Bologna 1919

G.Gentile, *Guerra e fede*, Napoli 1919, 2° ed. Roma 1927

G.Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, Napoli 1920

G.Gentile, *Dopo la vittoria*, Roma 1920

G.Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*,  
Firenze 1920, 2° ed. 1925

G.Gentile, *Discorsi di religione*, Firenze 1920, 2° ed. 1924

G.Gentile, *La riforma dell'educazione*, Bari 1920, 3° ed. Milano  
1928

G.Gentile, *Arte e religione*, 1920, Giorn. crit. d. fil. it.

G.Gentile, *Saggi critici, serie prima*, Napoli 1921, *serie seconda*,  
Firenze 1927

G.Gentile, *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano 1921

G.Gentile, *La difesa della filosofia*, Lanciano 1921

G.Gentile, *Educazione e scuola laica*, Firenze 1921, 4° ed.  
Milano 1932

G.Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*,  
Firenze 1922, 2° ed. 1926

G.Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Firenze 1923

G.Gentile, *I profeti del Risorgimento*, Firenze 1923, 2° ed. 1928

G.Gentile, *Dante e Manzoni*, Firenze 1923

G.Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, Lanciano 1923

- G.Gentile, *Chiarimenti ad un attualista dubbioso*, 1924
- G.Gentile, *Bertrando Spaventa*, Firenze 1924
- G.Gentile, *Il fascismo al governo della scuola*, Palermo 1924
- G.Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo*; Roma 1924 3°  
ed. Milano 1929
- G.Gentile, *La nuova scuola media*, Firenze 1925
- G.Gentile, *La storia, Firenze*, Vallecchi, 1925
- G.Gentile, *L'eredità di Vittorio Alfieri*, Venezia 1926
- G.Gentile, *Gli albori della nuova Italia*, 2 voll., Lanciano 1926
- G.Gentile, *V. Cuoco*, Venezia 1927
- G.Gentile, *Manzoni e Leopardi*, Milano 1928
- G.Gentile, *Fascismo e cultura*, Milano 1928
- G.Gentile, *Storia della filosofia italiana*, Milano, 1930
- G.Gentile, *La filosofia dell'arte*, Milano 1931
- G.Gentile, *Scritti pedagogici III, La riforma della scuola in Italia*,  
4° ed. riv. E accr., Milano 1932;
- G.Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Milano 1933
- G.Gentile, *Leonardo filosofo*, in *Enc. Ital.*, XX, 1933;

G.Gentile, *La nuova Università italiana e il problema dei giovani*.

Discorso inaugurale degli studi all'Università di Pisa, 1933-34,  
rist. in *Memorie Ital.*, cit., 1936

G.Gentile, *Poesia e genio*, in *Giorn. crit.*, 1934, pp. 1-12

G.Gentile, *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* ( conferenza tenuta all'Università di Praga il 30 aprile 1935, pubbl. col titolo *Il carattere dell'idealismo e la presente filosofia italiana*, *Bibliot. Leonardo*, VI, n.6, giugno 1935, pp.241-247)

G.Gentile, *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*,  
Firenze 1936

G.Gentile, *Studi sul Rinascimento*, 2° ed. Firenze 1936;

G.Gentile, *Memorie italiane*, Firenze 1936

G.Gentile, *G. B. Vico: discorso commemorativo tenuto a Napoli*  
(*Celebrazioni campane*, Urbino 1936, pp. 317-52),

G.Gentile, *Introduzione a una nuova filosofia della storia e*  
*L'oggetto della storia*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 1937, pp. 81-  
93, 225-33, 305-18 e 393-407

G.Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, 2° ed. accr.,  
Firenze 1937

- G.Gentile, *Religione*, in Encicl. It., XXIX, 1939;
- G.Gentile, *Cartesio e Vico: relazione discussa nell'Accad. dei Lincei*, in *Rendiconti*, cl. scienze mor., 1938, pp. 28-40
- G.Gentile, *L'Arte*, in *Giorn. crit.*, 1939, Pr., 193-205
- G.Gentile, *Poesia e filosofia di G. Leopardi*, Firenze 1939
- G.Gentile, *Il centro nazionale di studi Manzoniani*, Discorso, in *Annali Manzoniani*, I, 1939: Il canto VI del Purgatorio, letto nella casa di Dante in Roma, Firenze 1940
- G.Gentile, *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, 3° ed. accr., Firenze 1940
- G.Gentile, *La filosofia italiana contemporanea*, Firenze 1941
- G.Gentile, *Il pensiero di Leonardo*, Firenze 1941
- G.Gentile, *Il pensiero politico del Petrarca*, in *Nuova Antologia* del 16 gennaio 1942
- G.Gentile, *Storicismo e Storicismo* (stampato negli *Annali della R. Scuola sup. di Pisa*, Lettere, Storia e filosofia, serie seconda, vol. XI, 1942, pp. 1-7)
- G.Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana del sec. XIX*, 3° ed., Firenze, 1942

- G.Gentile, *La mia religione*, Firenze 1943
- G.Gentile, *G. B. Vico, nel secondo centenario della nascita*, Commemorazione in Firenze, in *Nuova Antologia* del 1° aprile 1944
- G.Gentile, *I profeti del Risorgimento*, 3° ed. accr., Firenze, 19445
- Genesi e struttura della società, Firenze, 1946 (pubblicato postumo)
- C. Giacon, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silva, Milano 1960
- G. Giannini, *Esame delle 40 proposizioni*, Sodalitas, Stresa 1985
- P. Gomasasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, Angeli, Milano 1998
- P. Gomasasca, *Le fonti illuministiche italiane nel pensiero di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1998
- P. Gomasasca, *La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1999
- P. Gomasasca, *Il linguaggio del male: strategie giustificative nella Teodicea di Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2001
- A. Guzzo, *Parerga*, Edizioni di filosofia, Torino, 1950
- A. Guzzo, *Maturi*, La Scuola, Brescia 1946
- A. Guzzo, *Agostino e Tommaso*, Edizioni di filosofia, Torino 1958
- A. Guzzo, *La moralità*, Edizioni di filosofia, Cuneo 1950

- A. Guzzo, *L'uomo*, Agnesotti, Viterbo 1974
- A. Guzzo, *Incoerenze*, Torino 1932
- A. Guzzo, *Giudizio e azione*, La nuova Italia, Venezia 1928
- A. Guzzo, *Neoscolastica e idealismo*, Vita e pensiero, Milano [s.d.]
- A. Guzzo, *San Tommaso, oggi: gnoseologia e metafisica*, Accademia dei Lincei, Roma 1975
- A. Guzzo, *Agostino e il sistema della grazia*, L'Erma, Torino, 1929
- A. Guzzo, *Lume naturale e forma della verità*, in *Atti del congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1956
- A. Guzzo, *L'esperienza religiosa vissuta*, Morcelliana, Brescia 1961
- A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Marzorati, Milano
- A. Guzzo, *Esistere e coesistere*, Filosofia, Torino 1980
- A. Guzzo, *Trittico rosminiano*, Spes, Milazzo 1981
- A. Guzzo, *Etica e teoretica*, Edizioni di filosofia, Torino 1968
- A. Guzzo, *Vincenzo Gioberti*, Marzorati, Milano 1964
- A. Guzzo, *Sacrificio e vocazione*, SEI, Torino
- M. Krienke, *Famiglia e sussidiarietà: un confronto tra la Filosofia del diritto di Rosmini e le Grunlinien der Philosophie des Rechts di Hegel*  
(testo in corso di pubblicazione)

N. Incadorna, *Problematica interna dello spiritualismo cristiano*, Bocca, Milano 1952

R.P. Ladislao, *Tentativo per una bibliografia degli stampati dai religiosi della nostra provincia francescana trentina di S. Vigilio, dal 1815 al 1965*, Manoscritto comprendente oltre 200 voci dedicate a P. Emilio Chiocchetti, 1966

F. Lombardi, *L'esperienza e l'uomo*, Le Monnier, Firenze 1935

R. Lazzarini, *Il male nel pensiero moderno, Le due vie di liberazione*, Perrella, Napoli 1936

G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988

G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati Profilo storico-teologico*, Mursia, Milano 1997

G. Lorizio, *Rosmini e la sapienza della croce*, Sodalitas, Stresa 1989

G. Lorizio, *Il razionalismo teologico*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa 1992

G. Lorizio, *Il giorno di solitudine: un manoscritto giovanile rosminiano: trascrizione e interpretazione*, Facoltà di teologia della Pontificia università lateranense, Roma 1993

- G. Lorizio, *Filosofia e teologia della rivelazione in Gioberti e Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2003
- G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati. Cristologia, ontologia trinitaria e metafisica della carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000
- Luciano Malusa, *Antonio Rosmini e la congregazione del Santo Uffizio*, F. Angeli, Milano 2008
- Luciano Malusa, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Sodalitas, Stresa 1922
- L. Malusa, *Rosmini per l'Unità d'Italia*, Angeli, Milano 2011
- I. Mancini, *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*. Urbino 1963
- M. Mangiagalli, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica"*, Vita e pensiero, Milano 1991
- T. Manfredini, *Essere e verità in Rosmini*, EDS, Bologna 1994
- A. Massolo, *Il Problema dell'individuo nella filosofia di Antonio Rosmini*, Trimarchi, Palermo 1934
- R. Mazzetti, *Il pensiero filosofico di P. Emilio Chiocchetti*. Relatore S. Vanni Rovighi, Milano 1966
- M.F. Mellano, *Anni decisivi della vita di A. Rosmini (1848-1854)*, Roma 1988
- L. Messinese, *Pensiero e trascendenza*, Quattroventi, Urbino 1985

- A. Modugno, *Interiorità e trascendenza: la lezione di Sciacca per il III millennio*, Armando, Roma 2009
- U. Muratore, *Rosmini e la domanda di Dio tra ragione e religione*, Sodalitas, Stresa 1998
- U. Muratore, *Perché il mondo piuttosto che nulla*, Sodalitas, Stresa 1996
- U. Muratore, *Rosmini per il Risorgimento*, Edizioni rosminiane, Stresa 2011
- U. Muratore, *Conoscere Rosmini, Vita, pensiero, spiritualità*. Sodalitas, Stresa 2008
- U. Muratore, *Rosmini, Profeta obbediente*, Paoline, Milano 1995
- S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989
- M. Nicoletti, *Il dibattito culturale in una regione di frontiera*, A.A.V.V. *Storia del Trentino*, Il Mulino, Bologna 2005
- G. Nocerino, *Coscienza e ontologia nel pensiero di A. Rosmini*, Sodalitas, Stresa 2004
- P.P. Ottonello, a cura di, *Introduzione alla filosofia*, vol. II dell'ed. naz. crit., Roma 1979
- P. P. Ottonello, *L'Enciclopedia di Rosmini*, Japrade, L'Aquila 1989

- P. P. Ottonello, *Rosmini inattuale*, Japrade, L'Aquila 1991
- P.P. Ottonello, *Studi sulla Teosofia*, Marsilio, Venezia 2000
- E. Pera Genzona, *Il pensiero estetico di Augusto Guzzo*, Morano, Napoli 1974
- A. Pestalozza, *I problemi della creazione*, Voghera 1910
- S. Pietroforte, *La scuola di Milano: le origini della neoscolastica italiana*, Il Mulino, Napoli 2005
- S. Pietroforte, *Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Chiocchetti*, Il mulino, Bologna 2000
- F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966
- G. Pizzuto, *L'idealismo etico di Augusto Guzzo*, Facoltà di lettere di Padova, 1951 (Relatore L. Stefanini)
- A. Plebe, *Augusto Guzzo*, Edizioni di filosofia, Torino 1964
- P. Pozzi, *Rosmini e la sillogistica scolastica*, Zara, Parma 1983
- P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma 1997
- P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Laterza, Roma 1996
- G. Pusinieri, *Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1943

- A. Quaquarelli, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991
- R. Rabbiosi, *L'idealismo di Augusto Guzzo*, Facoltà di lettere dell'Università Cattolica di Milano. 1952 Relatore F. Ogliati.
- G. Radice, *Annali di Antonio Rosmini*
- N. Raponi, *Rosmini, le "Cinque piaghe" e l'Università Cattolica, in Il gran disegno di Rosmini*, a cura di M. Marcocchi e F. De Giorgi, Vita e pensiero, Milano 1999
- M.A. Raschini, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999
- C. Riva, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1956
- C. Riva, *Attualità di Rosmini*, Roma 1970
- G. Rizzo, *La filosofia cristiana di Antonio Rosmini*, SPES, Milano 1965
- G. Rossi, *Il pensiero di P. Emilio Chiochetti in relazione al neoidealismo italiano, particolarmente di B. Croce e G. Gentile*. Relatore M. Gentile, Padova 1966
- V. Sainati, *Lo spiritualismo cristiano e la sua formula dinastica: Carlini, Guzzo, Sciacca*, SEI, Torino 1955

- M. Schiavone, a cura di, *L'idealismo di M.F.Sciacca come sviluppo del rosminianesimo*, Sodalitas, Domodossola 1957
- M.F. Sciacca, *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Marzorati, Milano 1973
- M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958
- M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965
- M. F. Sciacca, *Il pensiero politico e giuridico di Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1962
- M.F. Sciacca, *La crisi dell'idealismo*, Ricerche filosofiche, 1, 1934
- M.F. Sciacca, *Il pensiero filosofico di A. Carlini*, Archivio di storia della filosofia italiana, 2, 1937, pp. 158-186
- M.F. Sciacca, *S. Agostino - Morcelliana*, Brescia 1949
- M.F. Sciacca, *L'Anima - Morcelliana*, Brescia 1954
- M.F. Sciacca, *Atto ad essere*, Fratelli Bocca, Roma 1991
- M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane* Marzorati, Milano 1958
- M.F. Sciacca, *Come si vince a Waterloo* – Marzorati, Milano 1963
- M.F. Sciacca, *La filosofia e la scienza nel loro sviluppo storico. Per i licei scientifici*, Cremonese, Roma 1965
- M.F. Sciacca, *Platone*, Marzorati, Milano 1967
- M.F. Sciacca, *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968

- M.F. Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano 1969
- M.F. Sciacca, *Pagine di critica letteraria (1931-1935)*, Marzorati, Milano 1969,
- M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1970
- M.F. Sciacca, *Studi sulla filosofia antica. Con un'appendice sulla filosofia medioevale*, Marzorati, Milano 1971
- M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico* - Marzorati, Milano 1972
- M.F. Sciacca, *L'Insegnamento della filosofia : atti del II Convegno di studi, Messina, maggio 1974* - Editrice peloritana, Messina 1974
- M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo 1990
- M.F. Sciacca, *Atto ad essere*, L'Epos, Palermo 1991
- M.F. Sciacca, *Il magnifico oggi*, L'Epos, Palermo 1993
- M.F. Sciacca, *In Spirito e Verità*, L'Epos, Palermo 1993
- M.F. Sciacca, *La clessidra*, L'Epos, Palermo 1993
- M.F. Sciacca, *L'ora di Cristo*, L'Epos, Palermo 1993
- M.F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia 1944.
- M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Marzorati, Milano 1963

- M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1972
- M. Sgarbossa, *Antonio Rosmini, Genio filosofico-profeta scomodo*, Città Nuova, Roma 1966
- G. Sperti, *Emilio Chiochetti storico della filosofia*. Relatore S. Vanni Rovighi
- G. Solari, *Rosmini inedito: La formazione del pensiero politico*, Sodalitas, Milano 1937
- G. Solari, *Studi rosminiani*, Milano 1957
- B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*, Unione Tipografica Editrice, Torino 1960
- B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908
- S. Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città nuova, Roma 2004
- Pubblicazione Stresa, *Michele Federico Sciacca*, Città nuova, Roma 1976
- N. Tommaseo, *Il ritratto di Antonio Rosmini*, Paravia, Torino 1929
- F. Traniello, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa nell'Italia moderna*, Antenore, Padova 2009

A. M. Tripodi, *Il problema della libertà in Rosmini*, Città nuova, Roma 1976

A. Vadagnini, *L'azione culturale e sociale di Emilio Chiocchetti nel Trentino agli inizi del Novecento*, Centro di cultura Rosmini, Trento 1891

P. Zovatto, *Introduzione e Rosmini*, Stresa 1922

D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, Morcelliana, Brescia 1963

Opere Antonio Rosmini:

*Antropologia soprannaturale*

*Antropologia in servizio della scienza morale*

*Apologetica*

*Appunti per una storia dell'umanità*

*Aristotele esposto ed esaminato*

*Compendio di etica*

*Colloqui con l'anima sua*

*Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*

*Della naturale costituzione*

*Del divino nella natura*

*Epistolario completo*

*Filosofia della politica*

*Filosofia del diritto*

*Frammenti di storia di un'empietà*

*Il comunismo e il socialismo*

*Il linguaggio teologico*

*Il Rinascimento della filosofia in Italia*

*Introduzione alla filosofia*

*La coscienza pura*

*La dottrina della conoscenza in San Tommaso*

*La Costituzione secondo la giustizia sociale*

*La società teocratica*

*Letteratura e arti belle*

*Logica*

*Manuale dell'esercitatore*

*Massime di perfezione cristiana*

*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*

*Operette spirituali*

*Principi della scienza morale*

*Progetti di costituzione*

*Psicologia*

*Saggi di scienza politica*

*Saggio sull'unità d'Italia*

*Saggio sopra la felicità*

*Storia d'amore cavata dalle divine scritture*

*Teodicea*

*Teosofia*

*Trattato della coscienza morale*

*Vincenzo Gioberti e il panteismo*

*Articoli*

S. Accardo, *Lo spiritualismo cristiano di Armando Carlini. Una ricostruzione e una testimonianza*, Studium, 1989, 1, pp. 69-86

S. Alberghi, *Sul pensiero di Armando Carlini*, Rivista rosminiana, 1950, 1, pp. 86-106

S. Alberghi, *Sul pensiero di A. Guzzo*, Rivista Rosminiana, gennaio 1950, pp. 16-31

A. Aliotta, *La reazione contro lo storicismo*, Logos, 2-3, 1935, pp. 224-233

M.T. Antonelli, *Il neospiritualismo italiano: Sciacca, Carlini e Guzzo*, Giornale di Metafisica, 1955, 2, pp. 192-224

M.T. Antonelli, *L'attualismo critico di Armando Carlini*, Giornale di Metafisica, 1960, 6, pp. 703-717

A. Banfi, *La religiosità dell'arte e della filosofia di A. Carlini*, Archivio di filosofia, 3, 1934

- C. Bergamaschi, *La persona soprannaturale ossia il carattere sacramentale nel pensiero di A. Rosmini*, Rivista Rosminiana, 69, 1975, pp. 15-55
- I. Biffi, *La teologia secondo Rosmini: tratti della figura teoretica nella Antropologia Soprannaturale*, Teologia, VIII, 1983, pp. 230-246
- I. Biffi, *Ragione, fede, teologia in Rosmini: dal Razionalismo al Linguaggio teologico*, Teologia X, 1985, pp. 59-90
- P. Birtolo, *A. Carlini: dal trascendentale al trascendente*, Quaderni filosofici Lecce, 1980, pp. 235-257
- L. Bogliolo, *Un filosofo cristiano: Armando Carlini*, Salesianum, 1960, 2, pp. 355-360
- G. Bontadini, *Lo spiritualismo di A. Carlini*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 3, 1939, pp. 263-293
- G. Bontadini, *Caratteri della filosofia contemporanea*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1, 1945, pp. 1-41
- G. Bontadini, *Metafisica e antimetafisica (risposta a A. Carlini)*, Giornale critico della filosofia italiana, 1954, 4, pp. 433-436
- G. Bortolaso, *Fede e ragione nel pensiero di Armando Carlini*, La civiltà cattolica, vol.III, 1960, pp. 373-383

- B. Brunello, *Dalla crisi dell'attualismo all'esigenza spiritualistica*, Logos, 2, 1942, pp. 215-227
- G. Businelli, *Brancolando alla ricerca di una fede*, La civiltà cattolica, Vol. III, 1933, pp. 417-428
- G. Businelli, *Dall'idealismo alla fede secondo il prof. Carlini*, La civiltà cattolica, Vol. III, 1933, pp. 559-568
- G. Busnelli, *Il pensiero aristotelico e il ripensamento moderno della fede e della ragione secondo il prof. A. Carlini*, La civiltà cattolica, Vol. IV, pp. 378-393
- G. Busnelli, *Il Dio d'Aristotele e il Dio di Tomaso d'Aquino secondo il prof. A. Carlini*, La civiltà cattolica, Vol. IV, pp.142-150
- G. Busnelli, *Dalla filosofia alla religione e alla realtà nell'arte secondo il prof. Carlini*, La civiltà cattolica, vol. II, 1935, pp. 479-497
- G. Calogero, *Risposta ad Armando Carlini*, Giornale critico della filosofia italiana, 1957, 3, pp. 360-368
- C. Carbonara, *Considerazioni sulla filosofia di A. Carlini*, Logos, 2, 1937
- A. Carlini, *Il pensiero politico di Dante*, Giornale dantesco, 8-9, 1902
- A. Carlini, *Attraverso la Logica di B. Croce*, La ragione, 24 luglio 1909

- A. Carlini, *Ciò che è vivo e ciò che è morto del pensiero di G. Mazzini*. La perennità, La Ragione, 10 luglio 1909
- A. Carlini, *L'insegnamento religioso nella scuola, L'educazione nazionale*, 1923, 5-6, pp. 14-19
- A. Carlini, *La religione nella scuola, L'educazione nazionale*, 1923, 10, pp. 14-19
- A. Carlini, *Appunti critico-biografici su la pedagogia lockiana*, Levana, 1924, 3-4, pp. 246-256
- A. Carlini, *Benedetto Croce e il fascismo*, Nuova politica liberale, 1924,1
- A. Carlini, *Considerazioni su la logica del concreto di G. Gentile*, Giornale critico della filosofia italiana, 1924, 1, pp. 49-66
- A. Carlini, *Dialettica e filosofia*, Giornale critico della filosofia italiana, 1924, 2, pp. 169-181
- A. Carlini, *Idealismo e spiritualismo*, Giornale critico della filosofia italiana, 1924, 4, pp. 425-446
- A. Carlini, *La politica di due filosofi*, Giornale di politica e di letteratura, 1925, 2, pp. 164-171

- A. Carlini, *L'attualismo scettico del Trattato su la natura umana di D. Hume*, *Giornale critico della filosofia italiana*, VII, 1926, 2, pp. 104-128
- A. Carlini, *Studi contemporanei italiani di filosofia*, *Annali dell'istruzione media*, 1928-29, pp. 293-306, 429-437
- A. Carlini, *Il problema dell'autocoscienza*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1929, 3-5, pp. 263-274
- A. Carlini, *Una nuova estetica: La filosofia dell'arte di G. Gentile*, *Leonardo*, 1931, 2, pp. 49-53
- A. Carlini, *Idealismo assoluto e trascendenza: osservazioni ad una recensione*, *Rivista di filosofia-neoscolastica*, 1932, 1, pp. 66-74
- A. Carlini, *Spiritualismo e metafisica*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1932, 3, pp. 265-278
- A. Carlini, *Ancora dello spiritualismo e della metafisica*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1932, 6, pp. 602-616
- A. Carlini, *Una questione sull'ateismo*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1932, 3, pp. 207-228
- A. Carlini, *Esame di coscienza*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1933, 1, pp. 105-108

A. Carlini, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, La Nuova Antologia, 1 gennaio 1934, pp. 57-79

A. Carlini, *Orientamenti e problemi speculativi del pensiero filosofico italiano nell'età presente*, Giornale critico della filosofia italiana, 1936, 1-2, pp. 36-49

A. Carlini, *Diritto e giustizia*, Logos, 1937, 1, pp. 3-13

A. Carlini, *Il problema estetico*, Archivio di filosofia, 1937, 4, pp. 251-253

A. Carlini, *Il problema della scuola, oggi*, in Italia, Scuola e cultura, 1937, 1, pp. 3-10

A. Carlini, *Lo spiritualismo trascendentale nelle Meditazioni di Cartesio*, Archivio di storia della filosofia italiana, 1938, 2, pp. 109-120

A. Carlini, *Significato gnoseologico ed epistemologico della dottrina delle categorie*, Archivio di Filosofia, 1938, 2, pp. 182-202

A. Carlini, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, Logos, 1939, 3, pp. 385-448

A. Carlini, *Riflessioni sulla dottrina etica e giuridica di Kant*, Logos, 1939, 4, pp. 563-574

- A. Carlini, *Per una riforma della Facoltà di Filosofia*, Archivio di Filosofia, 1940, 3, pp. 283-299
- A. Carlini, *Forma e contenuto dell'opera d'arte*, Archivio di Filosofia, 1941, 2, pp. 183-190
- A. Carlini, *Spiritualismo e spiritualità*, Logos, 1941, 1, pp. 1-13
- A. Carlini, *Arte e filosofia*, Archivio di Filosofia, 1942, 1-2, pp. 183-188
- A. Carlini, *La religione dell'uomo*, Il Regno, 1942, pp. 41-47
- A. Carlini, *Le interpretazioni di Cartesio*, Giornale di Metafisica, 1946, 2, pp. 114-128
- A. Carlini, *Il metodo cartesiano nelle Regulae e nel Discorso*, Giornale di Metafisica, 1946, 6, pp. 478-499
- A. Carlini, *Riduzione del sistema leibniziano alla sua idea cosmologica fondamentale*, Giornale di Metafisica, 1946, 6, pp. 478-499
- A. Carlini, *Significato e aspetti dell'esistenzialismo*, La Nuova Antologia, 1947, 2, pp. 186-196
- A. Carlini, *Vari significati dell'esistenzialismo*, La Nuova Antologia, 1947, 3, pp. 285-301

- A. Carlini, *S. Tommaso e il pensiero moderno*, *Giornale di Metafisica*, 1947, 1, pp. 1-13
- A. Carlini, *Per la fondazione di una metafisica critica*, *Giornale di Metafisica*, 1947, 4-5, pp. 332-337
- A. Carlini, *Il problema del male nel secolo XVIII*, *Studium*, 1947, 4, pp. 201-204
- A. Carlini, *Il problema della scienza in Kant*, *Humanitas*, 1947, 2, pp. 152-167
- A. Carlini, *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1947, 1-2, pp. 95-102
- A. Carlini, *Mistici e moralisti dell'esistenzialismo*, *La Nuova Antologia*, 1948, 6, pp. 179-188
- A. Carlini, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, *Giornale di Metafisica*, 1948, 2, pp. 126-136
- A. Carlini, *La Metafisica del Rinascimento*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1948, 1-2, pp. 21-41
- A. Carlini, *Metafisica dogmatica e metafisica critica*, *Giornale di Metafisica*, 1949, 4, pp. 384-389
- A. Carlini, *Aspetti e forme del problema della libertà*, *Giornale di Metafisica*, 1949, 6, pp. 569-572

- A. Carlini, *Il problema fondamentale della filosofia occidentale*, Studium, 1949, 8, pp. 481- 485
- A. Carlini, *Fede e Ragione*, Humanitas, 1949, 3, pp. 262-266
- A. Carlini, *Il mio kantismo*, Giornale di Metafisica, 1950, 3, pp. 297-300
- A. Carlini, *Il mio scolasticismo*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1950, 4, pp. 365-368
- A. Carlini, *A proposito del S. Agostino di M.F.Sciacca*, Giornale di Metafisica, 1950, 4, pp. 510-513
- A. Carlini, *Riflessioni di un filosofo su l'Enciclica Humani generis*, Studium, 1950, 10, pp. 483-485
- A. Carlini, *Francesco Acri*, Filosofia, 1950, 3, pp. 355-364
- A. Carlini, *Ancora perché credo*, Città di Vita, 1951, 3, pp. 260-269
- A. Carlini, *Il tremendo mistero*, Città di Vita, 1951, 5, pp. 441-446
- A. Carlini, *Nota sul razionalismo storico*, Città di Vita, 1952, 2, pp. 140-147
- A. Carlini, *Spiritualità e dogma*, Città di Vita, 1952, 4, pp. 381-387
- A. Carlini, *Riflessioni sul concetto di creazione*, Città di Vita, 1952, 6, pp. 620-631

- A. Carlini, *Attualismo e fenomenismo teologico nel pensiero di M. Blondel*, *Giornale di Metafisica*, 1953, 2, pp. 160-184
- A. Carlini, *Il dogma cristiano*, *Humanitas*, 1953, 10, pp. 965-968
- A. Carlini, *Per una fondazione critica del dogma*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1953, 1, pp. 71-84
- A. Carlini, *Gentile e il modernismo*, *Studium*, 1954, 5, pp. 302-320
- A. Carlini, *L'immortalità della persona*, *Humanitas*, 1954, 3, pp. 426-432
- A. Carlini, *Quel ch'io debbo al Gentile*, *Giornale di Metafisica*, 1955, 1, pp. 25-34
- A. Carlini, *Il problema del rapporto tra la scienza e la fede, oggi*, *Responsabilità del sapere*, 1955, 44, pp. 365-410
- A. Carlini, *Il mio Rosmini*, *Città di Vita*, 1955, 5, pp. 517-519
- A. Carlini, *Problematica dell'atto estetico fondamentale*, *Rivista di estetica*, 1956, 1, pp. 11-24
- A. Carlini, *Filosofia dell'ambiguità e ambiguità della filosofia*, *Giornale di Metafisica*, 1957, 5, pp. 541-554
- A. Carlini, *Il mio fideismo*, *Humanitas*, 1957, 1, pp. 7-22
- A. Carlini, *Religione aperta*, *Humanitas*, 1957, 6, pp. 417-422
- A. Carlini, *La religiosità dell'arte*, *Studium*, 1958, 7-8, pp. 471-482

- A. Carlini, *In qual senso la filosofia moderna è una filosofia cristiana*, Studium, 1959, 4, pp. 231-246
- D.G. Ceriani, *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, *La scuola cattolica*, 1933, 4, pp.60-67
- G. Cittadini, *L'itinerario religioso del Carlini*, Humanitas, 1959, 10, pp. 720-722
- G. Chiavacci, *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1933, 5, pp. 449-455
- G. Chiavacci, *Dialettica*, colloquio con Armando Carlini, *Giornale critico della filosofia italiana*, 3, 1949, pp. 317-338
- G. Chiavacci, *Religione e metafisica nel pensiero di Armando Carlini*, *Giornale di Metafisica*, 1960, 6, pp. 718-728
- R. Crippa, 1950, *Di un carattere distintivo dello spiritualismo cristiano italiano da quello francese*, *Giornale di metafisica*, fasc. 2
- G. Cristaldi, *Dogma e critica*, Città di Vita, 1953, 3, pp. 256-261
- G. Durante, *La filosofia degli idealisti cattolicizzanti*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1, 1939, pp. 338-349
- F. Evain, *Antonio Rosmini e l'oscuramento dell'illuminismo*, *La Civiltà Cattolica*, 139, 1988, pp. 30-35
- P. Filiassi Carcano, *La vita dello spirito*, Logos, 3, 1941, pp. 305-317

- A. Gambaro, 1955, *Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*  
Rivista Rosminiana, fasc. 3-4, pp. 162-196
- A. Gemelli, *La genesi religiosa della filosofia di Antonio Rosmini*,  
Rivista di Filosofia Neoscolastica, 47, 1955, pp. 310-329
- C. Giacon, *Rosmini tra trascendentale e metafisica*, *Rivista  
rosminiana*, 71, 1977, pp. 1-16
- C. Ghisalberti, 1985, *Rosmini e il costituzionalismo risorgimentale*  
Clio, lug.-set., vol.1, fasc.3, pp. 421-436
- C. Giacon, Idealismo, trascendenza e religione, *La civiltà cattolica*,  
vol. III, 1937, pp. 233-244; 302-312
- C. Giacon, *Idealismo e metafisica*, *La civiltà cattolica*, vol. III, 1939,  
pp. 338-349
- C. Giacon, *Idealismo trascendenza e religione (Carlini, Aliotta,  
Guzzo)*, *Civiltà Cattolica*, 1937, pp. 234-235
- C. Giacon, *Esistenzialismo e tomismo*, *Studium* 1943
- G. Giannini, *Metafisica dogmatica e metafisica critica*, *Aquinas*,  
1959, 3, pp. 285-291
- A. Guzzo, *Risposta ad A. Carlini*, *Logos*, 2, 1938, pp. 238-251
- A. Guzzo, *Armando Carlini*, *Filosofia*, 1960, 1, pp. 126-137

- M. Krienke, 2008, *Ontologia trinitaria come "altra metafisica" nel pensiero di Michele F. Sciacca*, *Giornale di Metafisica*, fasc. 3, pp. 463-484
- C. Librizzi, *Lineamenti di storia della filosofia*, Cedam, Padova, 1948, pp. 235-236
- G. Lorizio, *Ipotesi e testi per una Theologia Crucis rosminiana*, Lateranum, 1989, pp. 134-175
- G. Lorizio, *Filosofia cristiana e teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, Lateranum, 2, 1989, pp.369-392
- E. Maggioni, *Immanenza e trascendenza nella dialettica dell'atto*, Presenza, 1952, pp. 16-31
- V. Maino, *Fede e ragione, Discussione con un filosofo cristiano*, Divus Thomas, 1950, pp. 348-362
- F. Materno Bongioanni, *Guzzo o l'arte del filosofare*, Logos, 1990, pp. 656-660
- G. Micheletti, *Armando Carlini: la trascendentalità dell'esistenza*, *Filosofia*, 1970, 4, pp. 389-398
- P. Mignosi, *Lo spiritualismo di Armando Carlini*, *La Tradizione*, 1933, 2, pp. 49-52; 3-4, pp. 97-101; 5-6, pp. 161-167

- S. Muscolino, *Osservazioni rosminiane alla concezione giuridica di Kant*, Rassegna siciliana di storia e cultura, 5, 2001
- A. Nobile Ventura, *L'idealismo etico di Augusto Guzzo*, La Provincia, Gennaio 1954, pp. 323-328
- F. Olgiati, *Il trascendentale e il trascendente*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1933, 1, pp. 97-105
- F. Olgiati, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1949, 1, pp. 3-63
- F. Olgiati, *La metafisica classica e le nuove correnti spiritualistiche*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1949, 4, pp. 401-443
- F. Olgiati, *A conclusione d'una polemica*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1950, 4, pp. 356-364
- U. Padovani, *Nuovo spiritualismo e metafisica classica*, Giornale di metafisica, 1951, pp. 21-40
- L. Paggiaro, *Il testamento spirituale di A. Carlini*, Città di Vita, 1960, 1, pp. 101-107
- L. Pareyson, *Preesistenzialismo di Armando Carlini*, Giornale critico della filosofia italiana, 4, 1941, pp. 226-246
- N. Pascolo, *Le ragioni della fede nell'ultimo Carlini*, Idee, 1992, 19, pp. 125-145

- U. Pellegrino, *L'antropologia teologica in Rosmini*, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 1969, pp. 247-267
- L. Pelloux, *Fede ed esperienze di intellettuali*, *Studium*, 1951, 3, pp. 151-153
- M. Petrocchi, 1971, *La spiritualità di Antonio Rosmini*, *Cultura e scuola*, lug.-set. , fasc. 39, vol. 10, pp.97-103
- P. Piovani, 1959, *Il liberalismo di Rosmini*, *Studi politici*, anno 6., serie 2., fasc. 4, pp. 394-404
- G. Preti, *Crisi dell'attualismo*, *Studi filosofici*, I, 1940, pp. 106-121
- G. Preti, *Lo spiritualismo cattolico*, *Studi filosofici*, 1, 1946, pp. 47-64
- G. Righi, *A. Carlini nella critica italiana*, *Giornale di Metafisica*, 1973, 4, pp. 337-362
- G. Rizzo, 1914, *Il problema fondamentale della filosofia moderna e l'originalità di Rosmini*, *Rivista di filosofia*, vol. 6, fasc. 4, pp. 443-465
- G. Rizzo, 1915, *Le leggi dell'attività pura secondo Rosmini*, *Rivista di filosofia*, vol. 7, fasc. 5, pp. 542-553
- M. Sancipriano, *Pensiero e trascendenza*, *Aquinas*, 1990, 3, pp. 669-673

V. Sainati, 1959, *L'umanesimo filosofico del Carlini*, Humanitas, fasc.

I

V. Sainati, *Aspetti e problemi dello spiritualismo di Armando Carlini*,

Giornale critico della filosofia italiana, 1960, 1, pp. 126-137

G. Tentarelli, *Una memorabile disputa, Pensiero e trascendenza in*

*Carlini e Olgiati*, Idee, 1991, 16, pp. 107-111

F. Traniello, anno 61, *La tradizione rosminiana nella cultura*

*lombarda della seconda metà dell'800*, Rivista rosminiana di filosofia

e cultura, fasc. 3-4, lug-dic, pp. 223-237

F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana,

Brescia 1997

A. Treppiedi, 2008, *L'interiorità oggettiva e il gioco del tempo*,

Giornale di metafisica, nuova serie, XXX, fasc. 3, pp. 519-540

D. Venturelli, 2008, *Sciaccia nella ricezione estetico-religiosa di A.*

*Caracciolo*, Giornale di metafisica 2008, nuova serie, XXX, fasc.3,

pp-541-566

