



giovedì 12 luglio 2001

In margine alla recente «Nota» della Congregazione per la dottrina della Fede

La «teosofia» rosminiana: il suo fascino e le sue ambiguità

Antonio Livi

Come opportunamente fa notare la recente *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, la «revisione» del giudizio dottrinale su Rosmini è stata resa possibile da un nuovo approccio scientifico all'opera del pensatore roveretano: un nuovo approccio che, senza rinnegare il giudizio sulle proposizioni considerate «*uti sonant*», esprime una nuova e più comprensiva valutazione, che tiene conto della «*intentio profundior*» dell'autore. Ma, di quale «*intentio*» si tratta, nel caso specifico di un pensatore cristiano del quale la Chiesa deve accertare la santità di vita, e pertanto anche la fede ortodossa, professata e applicata al lavoro intellettuale? Si tratta, è ovvio, dell'intenzione *dottrinale*, di quella cioè che ha ispirato il lavoro di ricerca scientifica e la redazione delle opere.

Si tratta di esaminare la vita e le opere di un filosofo cristiano, quindi ciò che interessa capire è quale sia stata l'intenzione teoretica di un cristiano che fu filosofo e che per motivi di apostolato si impegnò appassionatamente nell'elaborazione di un sistema filosofico che servisse alla comprensione, alla propagazione e alla difesa della fede rivelata in un'epoca nella quale dominavano le ideologie dell'immanentismo e del secolarismo.

Poco prima di morire, Rosmini, riferendosi a quella che doveva essere la sua opera maggiore e conclusiva, scriveva all'amico Alessandro Pestalozza: «Sto rifondendo quasi tutta da capo la *Teosofia*, o piuttosto la prima parte, che è, come sapete, l'Ontologia. Mi darà il Signore la grazia di scrivere anche l'altre due parti? Nol so; ma vedo che ci vogliono delle forze erculee» (*Lettera al Pestalozza*, in *Epistolario completo*, Casale 1893, n. 6998, p. 426). Un intenso e faticoso lavoro filosofico, progettato al servizio della fede e realizzato secondo le categorie specifiche della filosofia cristiana.

Ora, queste categorie specifiche della filosofia cristiana non si riducono a un determinato metodo, e solo a quello, ma ammettono una pluralità di metodi: cosa che anzitutto risulta chiaramente dalla fenomenologia storico-filosofica (già negli anni Trenta lo rilevarono le ricerche storiografiche di Etienne Gilson), ma poi è stata anche giustificata dalla riflessione epistemologica dei filosofi cristiani stessi, soprattutto nel Novecento (si ricordino, oltre al già citato Gilson, anche Jacques Maritain, Maurice Blondel, Edith Stein, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Régis Jolivet, Josef Pieper, Teodorico Moretti-Costanzi e Hans Urs von Balthasar), e il magistero della Chiesa ha autorevolmente confermato, sia *indirettamente*, condannando gli errori nei quali incorre un metodo di filosofia cristiana incompatibile con le esigenze dottrinali della fede, sia *direttamente*, approvando la dottrina di pensatori cristiani che, pur nell'unità della fede cattolica, hanno praticato strade diversissime per elaborare una propria proposta di filosofia cristiana.

L'enciclica *Fides et ratio* menziona Padri e Dottori della Chiesa che sono dei filosofi e che hanno praticato metodologie di ricerca assai diverse: da san Giustino martire a sant'Agostino, da sant'Anselmo a san Tommaso e a sant'Alberto Magno), aggiungendo a questo glorioso elenco dell'età antico-medioevale la filosofia martire santa Edith Stein; e menziona pure (cosa insolita in un documento del Magistero) anche altri autori moderni, occidentali e orientali (tra i quali appunto Antonio Rosmini), i quali si richiamano a tradizioni filosofiche diverse (quella agostiniana, quella tomista, quella scotista, quella suareziana) e le hanno poi

sviluppatе in direzioni diverse. Giovanni Paolo II avverte che la menzione di questi autori moderni (tra i quali appunto Rosmini) non significa «avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede» (*Fides et ratio*, n. 74). Occorre fare attenzione al contenuto reale di tale «confronto». Giovanni Paolo II lo precisa subito dopo in questi termini, davvero assai impegnativi, che per il nostro assunto acquistano un'importanza fondamentale: «Tra gli elementi oggettivi della filosofia cristiana rientra anche la necessità di esplorare la razionalità di alcune verità espresse dalla Sacra Scrittura [...]. Sono compiti che provocano la ragione a riconoscere che vi è del vero e del razionale ben oltre gli stretti confini entro i quali essa sarebbe portata a rinchiudersi. Queste tematiche allargano di fatto l'ambito del razionale. Speculando su questi contenuti, i filosofi non sono diventati teologi, in quanto non hanno cercato di comprendere e di illustrare le verità della fede a partire dalla Rivelazione. Hanno continuato a lavorare sul loro proprio terreno e con la propria metodologia puramente razionale, ma allargando la loro indagine a nuovi ambiti del vero» (n. 75).

L'enciclica parla di «metodologia»: qual è stata dunque la metodologia adottata da Rosmini? Quali sono le sue caratteristiche peculiari, nel quadro comune di una filosofia cristiana? Le domande hanno un evidente interesse per comprendere le vicende che hanno portato al recente pronunciamento della Congregazione per la Dottrina della Fede, la *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del rev. Sac. Antonio Rosmini Serbati*, pubblicata il 1° luglio scorso.

Un peculiare metodo di filosofia cristiana

Va detto innanzitutto che la metodologia di Rosmini non è – propriamente parlando – quella del teologo. La scienza elaborata da Rosmini è, per il suo statuto epistemologico, qualcosa di ben diverso dalla teologia. In questo senso, Rosmini appartiene in pieno alla storia della filosofia moderna: è un filosofo cristiano della modernità. Infatti, mentre tutti i filosofi cristiani dell'età antica e del Medioevo (eccettuato forse Abelardo) fecero filosofia cristiana *all'interno di un sistema teologico* (ciò è indiscutibile per Agostino e Bonaventura, ma è ormai ammesso da tutti anche nel caso di Tommaso d'Aquino, come nel caso di Giovanni Duns Scoto), quasi tutti i filosofi cristiani dell'età moderna e contemporanea hanno fatto filosofia cristiana *al di fuori di un sistema teologico loro proprio*, anche se non al di fuori – logicamente – di un sistema teologico in senso ampio, ossia come dottrina cattolica in quanto espressione dogmatica della fede cristiana che essi sinceramente professavano e coerentemente vivevano. Certo, ci sono stati anche alcuni, pochi, pensatori cristiani dell'età moderna che hanno mantenuto viva la tradizione dell'unità epistemologica di teologia e filosofia, e questi sono considerati giustamente come dei teologi, i quali *da teologi* hanno contribuito anche al progresso della filosofia cristiana (si pensi, per quanto riguarda l'Ottocento, al Cardinale John Henry Newman e a Vladimir Solov'ev; e, per il Novecento, al padre Réginald Garrigou-Lagrange, al padre Marie-Dominique Chenu, a Pavel Florenskij e al Cardinale Hans Urs von Balthasar). Ma molti altri hanno optato per una nuova tradizione, inaugurata dal cattolico Rene Descartes, la cui intenzione fu indubbiamente sostanziata di fede cristiana, anzi fu esplicitamente apologetica (si ricordi che il titolo per esteso della sua opera principale suona *Meditationes de prima philosophia, in quibus existentia Dei et immortalitas animæ demonstrantur*), ma il metodo, come tutti sanno, fu di costruire un sistema filosofico che prescindesse assolutamente dalla teologia: il suo *Discours de la méthode* segna l'inizio della «filosofia separata» (cfr *Fides et ratio*, nn. 45, 75). Il metodo cartesiano, che implicava l'inclusione della fede nella Rivelazione nel dubbio universale metodico, provocò la condanna della Chiesa, con la messa all'Indice delle opere di Descartes (decreto del 20 novembre 1663), ma la scelta di una filosofia che si presentasse al confronto e al dialogo con gli altri sistemi secolarizzati da pari a pari, forte della sua condizione di «filosofia separata» – proprio e solo *in quanto filosofia*, non certamente nella vita e nelle intenzioni del filosofo – fu la scelta più o meno consapevole della maggior parte dei filosofi cristiani dell'età moderna, da Francisco Suárez a Nicolas Malebranche, da Giambattista Vico a Pasquale Galluppi e a Jaime Balme, e costituì la bandiera di molti centri di cultura filosofica cristiana anche dopo l'enciclica di Leone XIII *Æterni Patris Filius* e il movimento neo-scolastico (l'Università cattolica di Lovanio, quella di Milano) e tutt'oggi si rileva nelle opere di pensatori cattolici di vaglia come Romano Guardini, Cornelio Fabro, Gustavo Bontadini, Bernard Lonergan.

Antonio Rosmini, allora, quale metodo di filosofia cristiana adottò? Quello della «teosofia». Questo termine – che fa da titolo dell'opera postuma e incompiuta del Roveretano, proprio quella *Teosofia* dalla quale sono state tratte molte «proposizioni» condannate dal decreto del 1887 – ha un senso peculiare nel linguaggio rosminiano, e appunto in questo senso va intesa. Non si tratta certamente di «filosofia separata», ma nemmeno di teologia, bensì di una filosofia cristiana che adotta un metodo tutto speciale, che potremmo de-

finire «ipotetico–deduttivo»: non nel senso delle scienze della natura, che pongono un'ipotesi di spiegazione dei fenomeni fisici osservati e poi la verificano o la falsificano confrontando con nuovi dati sperimentali le conseguenze che logicamente se ne possano dedurre; ma nel senso di dedurre dai dati rivelati (ossia dal dogma cristiano) delle ipotesi di spiegazione dell'esperienza in tutta la sua ampiezza metafisica, allo scopo di usufruire dei lumi della Rivelazione per superare in qualche modo i limiti costitutivi della ragione naturale, pur restando sempre nel suo ambito, che non è quello della verità piena, garantita dalla Sapienza di Dio e dall'infallibilità del magistero della Chiesa (come è per la teologia sacra) ma quello della verità sempre parziale e perfettibile, legata alla fallibilità della mente umana e all'imperfezione della sua parola; la «teosofia», infatti, nelle intenzioni e nella pratica epistemica di Rosmini, è filosofia.

Lo statuto epistemologico della «teosofia»

Tale metodo nasce dall'ambizioso progetto di sintesi filosofica che Rosmini si era impegnato a elaborare come massima espressione della «carità intellettuale» che si sentiva chiamato a praticare nei confronti del suo tempo (vedi M. A. Raschini [ed.], *Rosmini, pensatore europeo*, Ed. Jaca Book, Milano 1989). È l'enciclopedia rosminiana, la quale consiste nel derivare dall'unità della sapienza cristiana un sistema organico di dottrine filosofiche – una vera e propria «enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio» da contrapporre a quella hegeliana – che si avvalgano della Rivelazione (anche nella sua formulazione dogmatico–sistemica, propria della teologia cattolica medioevale e moderna) per congetturare una soluzione anche di quei problemi che per la pura ragione umana (basata unicamente sull'esperienza e sull'argomentazione) sono di difficile o impossibile soluzione.

Si badi che l'intenzione di Rosmini è appunto di «congetturare» tali soluzioni, come abbiamo detto, e non quindi di presentarle come «verità di ragione» apoditticamente derivate dai principi dell'esperienza e della logica. Se infatti il progetto «enciclopedico» rosminiano ha, da una parte, tutte le caratteristiche del «pensiero forte» di stampo razionalistico – proprio perché intendeva opporsi al sistema idealistico di Hegel, combattendolo sullo stesso suo terreno –, dall'altra parte esso si sottrae alla critica del razionalismo in quanto «pensiero dell'insufficienza», ossia consapevolezza del limite congenito all'umana ragione, bisognosa di essere elevata, mediante la Rivelazione, alla conoscenza dei misteri, dai quali la ragione medesima, in sede filosofica, può continuare a fare il proprio lavoro schiettamente filosofico, ossia la problematizzazione dell'intera esperienza e l'elaborazione di ipotesi di spiegazione, tali da passare in ogni campo del sapere «dal fenomeno al fondamento» (cfr *Fides et ratio*, n. 83).

Come è stato giustamente osservato da Maria Adelaide Raschini (l'illustre studiosa dell'Università di Genova che curò l'edizione critica della *Teosofia* di Rosmini), «per Rosmini il termine “teosofia” esprime l'esigenza di un sapere che sia totale per l'estensività dell'oggetto – l'essere – coglibile nella circolarità tematica di essere in quanto tale (l'essere universale) e di essere tale (essere finito ed essere infinito), attraverso un organismo speculativo che – mettendo in luce il carattere preliminare di ideologia, psicologia e logica rispetto al suo darsi di organismo speculativo articolato sistematicamente in ontologia, teologia e cosmologia – non smentisca tuttavia la più profonda, istanza critica nascente dalla consapevolezza del limite entro il quale la scienza, tutta la scienza, si costruisce» (M. A. Raschini, *Studi sulla «Teosofia»*, Ed. Marsilio, Venezia 2000, p. 11). In questo, peraltro, la filosofia cristiana di Rosmini concorda con la nozione epistemica di filosofia cristiana che sarebbe stata teorizzata un secolo più tardi da Gilson, il quale ha visto proprio nell'ispirazione cristiana del pensiero filosofico un antidoto efficace contro le tentazioni del razionalismo, ossia contro il pericolo che la filosofia cessi di essere quello che può essere – un sapere umano, consapevole delle sue possibilità e dei suoi limiti – e sogni di diventare il sapere di Dio stesso, per poi finire nella rinuncia scettica anche a quella verità che per l'uomo è accessibile (cfr E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, New York 1940; si veda in merito: A. Livi, *E. Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1970).

La «teosofia» di Rosmini è quindi qualcosa di diverso dalla teologia, come è qualcosa di diverso da altre forme di filosofia cristiana, caratterizzate dall'adozione di altri metodi. Potremmo dire che la «teosofia» di Rosmini è una specie a sé stante nel genere della filosofia cristiana.

Come ebbe a chiarire anni or sono Giorgio Giannini (cfr *Esame delle quaranta proposizioni rosminiane*, Biblioteca di studi rosminiani, Stresa 1985), la metodologia di Rosmini ha in comune con tutte le altre specie di filosofia cristiana della precedente tradizione, con quelle del suo tempo e con quelle che poi seguirono l'assunzione del dato rivelato, non come principio epistemico da cui dedurre i credibilia (questo è il compito della teologia in quanto tale), ma come fonte di ispirazione della filosofia, di modo che l'apporto

della fede non tolga alla ragione filosofica la sua autonomia formale e la sua natura di «ricerca umana della sapienza». Di *proprio* la metodologia di Rosmini ha l'originalissima struttura epistemica del sistema, per la quale il dato rivelato serve, da una parte, a mostrare la radicale *insufficienza* della ragione umana per conseguire il fine della sapienza cui per natura aspira, e dall'altra a mostrare la *perfetta convenienza* delle verità rivelate con le più intime e tenaci aspirazioni sapienziali della mente umana.

Seguendo un'indicazione dello stesso Giannini possiamo ritrovare un'espressione esemplare di questa specifica metodologia in un testo rosminiano (peraltro, alquanto deformato nella trascrizione e traduzione latina che ne fa il decreto *Post obitum* nella proposizione XXV) che riguarda la verità rivelata dell'unità e trinità di Dio in rapporto alle conseguenze che la «teosofia» potrebbe derivarne sul piano meramente razionale; il testo è il seguente: «O conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta: non solo, ma pugnante d'ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata» (*Teosofia*, I, § 194). Per chi conosce il pensiero di Maurice Blondel non è difficile scorgere in questa logica rosminiana qualcosa di analogo a quel «metodo dell'immanenza» che alla fine dell'Ottocento verrà adottato dal pensatore di Aix-en-Provence, anch'egli filosofo cristiano e anch'egli talmente nutrito di meditazioni sulle verità di fede da ispirare, nel primo Novecento, una scuola teologica ben individuabile; a questa scuola appartenne in primo luogo il padre Henri de Lubac (poi divenuto Cardinale), che fu grande amico di Etienne Gilson, il quale lo apprezzava come teologo ma non condivideva con lui l'apprezzamento della filosofia cristiana di Blondel: riprova di come la filosofia cristiana, con le sue diverse metodologie (talvolta incompatibili l'una con le altre), è cosa ben diversa dalla teologia, caratterizzata da una costitutiva e radicale istanza di unità (nell'unica fede), al di sopra di ogni diversità ermeneutica (vedi A. Livi, *Bréhier, Blondel, Gilson, Maritain: il problema della filosofia cristiana*, Ed. Pàtron, Bologna 1984).

Conviene allora ribadire che la «teosofia» non è teologia: non è *fides. quaerens intellectum fidei*, non riguarda il *credendum* (il dogma) né i *credibilia* (le deduzioni razionali, che concludono in un'ipotesi di verità implicitamente rivelate da Dio), ma riguarda esclusivamente lo *scibile* (ciò che può essere compreso dalla ragione umana che procede con le sue risorse alla ricerca del fondamento dell'esperienza), sia pure ipotizzato attraverso un uso dialettico delle verità di fede. In questo senso la «teosofia» rosminiana va fatta rientrare, sia pure con le sue peculiarità, nel genere più ampio della filosofia cristiana, la cui natura è stata oggetto di lunghi e fecondi dibattiti, dagli anni Trenta del Novecento fino a oggi, con esiti problematici ma pur sempre illuminanti (vedi A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia: il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Ed. Japadre, L'Aquila 1969).

Come filosofia cristiana, anche la «teosofia» è parola umana (più capace di porre problemi che di offrire soluzioni) che tenta di dire quello che può sapere dell'uomo nel mondo, alla ricerca di Chi sia il suo Fondamento, la Causa prima e l'ultimo fine; non è Parola di Dio rivolta all'uomo tramite i profeti e nella persona del Verbo incarnato: parola che rivela i misteri soprannaturali senza però ridurli (perché è impossibile) a evidenze razionali. La filosofia invece non ha altra materia che non siano proprio le (possibili, poche) evidenze razionali raggiungibili per via di esperienza e di inferenza: e ciò continua ad essere vero anche quando la filosofia trae ispirazione, per la sua specifica ricerca, dalle verità rivelate. Mentre la filosofia, pur avvalendosi della conoscenza storica, si fonda essenzialmente sull'esperienza universale e necessaria dell'uomo così com'è per natura, e pertanto ha delle ragioni che possono essere apprezzate da tutti e in ogni tempo, la teologia dipende invece costitutivamente dalla *contingenza* della fede – quella fede soprannaturale che è libera e largizione della grazia di Dio, sia nell'evento dell'incontro con Cristo, direttamente o tramite i suoi testimoni, sia nell'azione dello Spirito Santo nell'anima del credente – e pertanto ha delle ragioni che risultano plausibili solo per coloro che credono, per coloro che, avendo avuto la grazia della conoscenza storica di Cristo e l'esperienza della Chiesa, sono consapevolmente inseriti nella storia della salvezza.

Il rapporto tra fede e ragione filosofica nella filosofia cristiana non elimina affatto queste fondamentali differenze epistemiche. La filosofia di Rosmini, in quanto filosofia cristiana, assume certamente alcuni dati di fede, ma allo scopo di *dedurre ipotesi razionali di fondazione metafisica dell'esperienza*, ossia per far progredire la filosofia, sia dal punto di vista della radicalità con la quale essa problematizza l'esperienza, sia dal punto di vista dell'esperienza stessa. La strutturazione della filosofia cristiana come sistema organico e sintetico (la «teosofia») non attenua ma anzi esalta il carattere schiettamente filosofico – a prescindere dal linguaggio, ossia dalla terminologia teologica, troppo spesso utilizzata da Rosmini anche lì dove non sarebbe stato necessario – di tutta la materia trattata nelle opere filosofiche rosminiane (non parliamo qui, ovviamente di opere come *Le cinque piaghe*).

In questo senso è stato indubbiamente un errore funesto l'aver contrapposto, come criterio ermeneutico, alcune tesi di Rosmini denominate «filosofiche» ad altre, dette «teologiche»: cosa che è avvenuta anche riguardo alle «Quaranta proposizioni» e che certo non ha giovato alla comprensione della dottrina rosminiana,

generando anzi quei fraintendimenti che ora sono felicemente superati grazie alla *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Chi vorrà dunque accostarsi, d'ora in poi, alle opere di Rosmini dovrà tener conto che ogni singola tesi di quel sistema che è la teosofia rosminiana non va valutata, lì dove l'ispirazione del dogma è più evidente, come si valuta una ipotesi teologica (la quale deve partire sempre dal dato di fede e tentare di approfondirne il contenuto e il senso, *proprio in quanto fede rivelata e dunque parola di Dio*, con un'interpretazione dei dati rivelati che sempre dovranno risultare in perfetto accordo con il dogma); no, la tesi «teosofica» richiede, in attenzione al suo metodo, peculiare, di essere valutata come si valuta un'ipotesi filosofica da discutere *proprio in quanto opera della ragione e dunque parola dell'uomo*. Il fatto di partire da una verità rivelata non toglie che la filosofia cristiana «non-separata» proceda *filosoficamente*, con la sola forza del ricorso all'esperienza e dell'argomentazione e non con la forza dell'autorità di Dio che si rivela in Gesù Cristo. E ogni conclusione filosofica è suscettibile di critica e di discussione; con gli strumenti razionali della critica e della discussione, che sono i medesimi strumenti della costruzione di un sistema filosofico.

Per questo motivo la critica di un sistema filosofico è sempre filosofica (non teologica, come è invece la critica di una dottrina teologica); e infatti la *Nota* dice che, appurata la sostanziale compatibilità del sistema teosofico di Rosmini con la dottrina cattolica (non solo per l'intenzione ortodossa dell'autore ma anche e soprattutto per il metodo che ha ispirato il sistema), «resta affidata al dibattito teoretico la questione della plausibilità o meno del sistema rosminiano stesso, della sua consistenza speculativa e delle teorie o ipotesi filosofiche e teologiche in esso espresse» (n. 7).

Fascino del metodo rosminiano

Un aspetto certamente affascinante della «teosofia» rosminiana è il suo ardimento teoretico: sia per quanto riguarda la forma (l'elaborazione di un sistema dotato di completezza e di sinteticità) che per quanto riguarda la materia (le nozioni che vengono utilizzate come elementi del sistema).

Già dal punto di vista meramente formale fu indubbiamente assai ardimentosa, per un pensatore cattolico dell'Ottocento (privo di appoggi concreti a una tradizione recente di filosofia cristiana dotata di autonomia teoretica e di spessore metafisico, e privo anche di una adeguata conoscenza storica della filosofia cristiana antica e medioevale), l'impresa di elaborare una nuova «enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio» che gareggiasse con quella hegeliana, si noti che il «sistema» è cosa ben diversa dalla «*summa*» scolastica medioevale: mentre questa non ha pretese di completezza e di organicità teoretiche ma solo didattiche, per cui al massimo si potrebbe parlare di «sistema aperto» (vedi A. Livi, *Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano*, Ed. Mondadori, Milano '1997), quella invece nasce dalla concezione razionalistica della filosofia postcartesiana – dalla quale solo Giambattista Vico volle prendere le distanze – che ritiene possibile e necessaria una definitiva sintesi concettuale che consentisse di ridurre l'essenziale di tutto lo scibile filosofico a un unico schema interpretativo dell'esperienza e ad un'unica dialettica argomentativa. In altri termini, il progetto di sistema derivava direttamente dalla scelta metodologica di René Descartes (la scelta del criterio della verità connesso alle «idee chiare e distinte», con la conseguente ricerca di una prima evidenza innegabile che possa generare tutte le altre per via deduttiva) e rendeva plausibile l'utopia di poter *dire tutta la verità* derivandola da un *unico principio* e servendosi di un *unico concetto* stabilito *a priori*. Nell'Ottocento, l'utopia del sistema aveva portato con Hegel, alla grandiosa costruzione teoretica dell'idealismo assoluto, adesso, dopo la crisi dell'idealismo e la critica al «pensiero forte» sviluppata da Nietzsche e da quanti si sono a lui ispirati (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Gianni Vattimo e gli altri autori del «pensiero debole»), non riteniamo più plausibile una siffatta pretesa razionalistica: ma resta intatto il fascino delle imprese tentate da quanti invece la ritennero possibile nell'Ottocento (l'età aurea dei sistemi, iniziati con la *Wissenschaftslehre* di Fichte), e fra questi Antonio Rosmini (che non a caso fu ripreso e reinterpretato in chiave neoidealista da un autore del primo Novecento che sognava di riproporre, con il suo «attualismo», un sistema chiuso, completo e autoreferenziale).

Certamente la «teosofia» rosminiana non ha nulla a che vedere, dal punto di vista sostanziale, con l'immanentismo hegeliano e con l'attualismo gentiliano, perché Rosmini, come Tommaso d'Aquino, è schiettamente e coerentemente realista, e pertanto la verità che egli cerca di esprimere con le nozioni razionali e la struttura logica del suo sistema è sempre la verità che si fonda sull'esperienza, e in particolare su quella base universale e necessaria dell'esperienza che Vico denomina il «senso comune» e che anche Rosmini – denominandola in questo stesso modo o anche in altri modi – mostra di individuare correttamente e di apprezzare nella sua valenza epistemica (si veda A. Livi, *Filosofia del senso comune: logica della scienza e*

della fede, Ed. Ares, Milano 1990, pp. 135-138). Tale realismo porta Rosmini a rifiutare il «sistema chiuso» dell'immanentismo, e quindi a preservare la sua «teosofia» dalla tentazione utopica che caratterizza ogni concezione esclusivamente razionalistica del sistema. Di Hegel, infatti, Rosmini rifiuta la pretesa di stabilire come criterio di verità l'equiparazione di «razionale» (*vernünftig*) con «reale» (*wirklich*), dicendo che per Hegel «le cose che attualmente non cadono nel pensiero sono *nulla* al pensiero [...]. Ecco qua di nuovo l'origine del nichilismo hegeliano [...]. Il pensatore come tale non riconosce come esistente quello che non è ancora oggetto del suo pensiero, e però lo dichiara NULLA» (*Introduzione alla filosofia*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 19).

Ma se consideriamo adesso non più l'aspetto formale ma quello materiale, ci accorgiamo che con il sistema di Hegel la «teosofia» rosminiana ha un altro e più importante punto di contatto. Esso è costituito proprio dall'intento di costruire un nuovo sistema di «filosofia cristiana». Georg Wilhelm Friedrich Hegel fu infatti un pensatore cristiano di formazione teologica (luterana), e la sua pretesa più caratteristica – quella che gli attirò tra l'altro l'acrimonia e gli strali polemici di un cristiano di ben altro orientamento, Søren Kierkegaard – fu appunto di interpretare in modo perfetto e definitivo l'essenza della fede cristiana attraverso i concetti della sua filosofia. Ora, però, proprio perché la filosofia hegeliana era strutturata come «sistema chiuso», assolutamente autoreferenziale, nulla poteva essere ammesso di *precedente* e di *superiore* alla filosofia, e ciò comportava che la teologia venisse assorbita dalla filosofia e che la fede (*der Glaube*) venisse concepita come un momento inferiore e transitorio dell'autocoscienza dello Spirito (*der Geist*), essendo invece il «concetto» (*der Begriff*) il momento superiore e definitivo (vedi in proposito A. Livi, *Il principio di coerenza: senso comune e logica epistemica*, Ed. Armando, Roma 1997). Logicamente il sistema hegeliano – che non ammette la Trascendenza né concepisce la possibilità di un libero intervento di Dio nella storia umana – è incompatibile, sia come forma che come contenuto, con la fede nella Rivelazione, e tale incompatibilità fu pure esplicitamente dichiarata dal Magistero, nella seconda metà del secolo XIX, quando l'immanentismo e il razionalismo di Hegel cominciarono ad essere adottati, come schema teologico, anche da alcuni cattolici (cfr Concilio Vaticano I, cost. Dogm. *Dei Filii*).

Ma già prima del Vaticano I Rosmini aveva rifiutato di Hegel, non solo il razionalismo in quanto limite della filosofia in rapporto all'esperienza umana universale, ma anche il razionalismo in quanto limite della filosofia considerata nella situazione storico-esistenziale del filosofo in rapporto all'esperienza cristiana; egli infatti stigmatizza il modo di fare filosofia «il quale si riduce a questa proposizione: “L'uomo non deve ammettere se non quello che gli dice d'ammettere la sola ragione naturale, escluso ogni lume soprannaturale”» (*Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, ed. a cura di R. Bessero Belti, Cedam, Padova 1967, p. 1). La «teosofia» di Rosmini, al contrario, intende la filosofia come strutturalmente aperta all'ispirazione della Rivelazione, e in questo procede sulla strada già percorsa con evidenti guadagni teoretici dalla filosofia cristiana antica, medioevale e moderna. Di nuovo e di suo c'è l'ardimentosa impresa di ispirarsi sistematicamente al dogma cristiano (l'unità e trinità di Dio, il Verbo eterno che si fa Uomo, lo Spirito Santo, il peccato originale, la Redenzione) per trarne *ipotesi di soluzione* in campi essenziali del pensare schietta-mente filosofico (l'ontologia, la gnoseologia, la psicologia, l'antropologia, l'etica): senza però pretendere che il sistema «sia o sembri *una teologia*, e senza pretendere nemmeno che il sistema – restando pura e semplice filosofia – assorba in sé la fede e la teologia. La «teosofia» rosminiana è vera filosofia cristiana, sia pure caratterizzata da un metodo peculiare, da pochi condiviso. Il fascino della «teosofia», agli occhi di tanti cattolici dell'Ottocento e poi ancora dopo, fino ai nostri giorni, sta tutto qui (vedi, tra gli studi recenti: U. Muratore, *Filosofia, sapienza umana e sapienza cristiana in Rosmini*, in F. Mercadante [ed.], *Elogio della filosofia*, Fondazione «Capograssi», Roma 2000, pp. 553-563).

Ambiguità del metodo rosminiano

Fascino del sistema rosminiano, ma anche ambiguità che lasciano perplessi quanti vi si accostano oggi, in una ben diversa situazione storico-culturale e con ben diverse sollecitazioni, anche per quanto riguarda l'impegno di continuare a elaborare una filosofia cristiana. Rosmini elaborò il suo sistema prima che il Papa Leone XIII desse l'avvio alla grande fioritura delle istituzioni e degli studi ispirati al metodo della filosofia cristiana di Tommaso d'Aquino, a quel vasto e multiforme «movimento» che va dalla fine dell'Ottocento e continua per tutto il Novecento, con nomi illustri come Désiré Mercier, Joseph Maréchal, Réginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Carlo Giacon, Josef Pieper, Joseph de Finance, Antonio Millán-Puelles e Cornelio Fabro; noi oggi ci troviamo invece a fare un bilancio delle esperienze di questo periodo, esperienze che includono non solo tutta la ricchezza della speculazione filosofica di impronta tomi-

stica (si veda in proposito l'opera di AA.VV., *Le ragioni del tomismo: a cent'anni dalla «Æterni Patris»*, Ed. Ares, Milano 1980), ma anche la preziosa esperienza del confronto di questa speculazione con quella che nel medesimo periodo si deve a singoli pensatori (Michele Federico Sciacca, Nicolaj Berdiaeff, Lev Chestov, Teodorico Moretti-Costanzi, Romano Guardini, Luigi Pareyson, Xavier Zubiri) e a importanti correnti di pensiero (l'esistenzialismo, la fenomenologia, l'ermeneutica, l'analisi del linguaggio, oltre naturalmente la stessa scuola rosminiana).

Il bilancio che oggi possiamo tracciare ha due coordinate principali, per quanto riguarda la valutazione del metodo di Rosmini, ossia la «teosofia». La prima di queste coordinate è senz'altro *positiva*, e consiste, da una parte, nell'apprezzamento del coraggio e della generosità di Rosmini nell'affrontare, come poté e come seppe, con nuovi strumenti concettuali, l'ineludibile compito di confronto critico con la filosofia dominante nel suo tempo; dall'altra, nel superamento di quei pregiudizi, di quelle ristrettezze ermeneutiche che tanto contribuirono verso la metà dell'Ottocento a giudicare pericolose per la fede, se non addirittura eterodosse, le tesi contenute nelle opere filosofiche di Rosmini (si è detto molte volte che il pregiudizio maggiore fu di giudicare le tesi rosminiane soltanto alla luce del lessico e dei concetti tipici della neoscolastica e del neotomismo: ma forse fu più deleterio l'errore ermeneutico di considerare quelle tesi come facenti parte di un sistema autenticamente teologico).

La seconda coordinata, che invece è in qualche modo *negativa*, consiste nel rilevamento dei limiti connessi alla formulazione di nuovi concetti e all'uso di molti neologismi che – per il loro carattere di novità nei confronti della tradizione o talvolta per la loro arbitrarietà – necessariamente dovevano provocare confusione dottrinale ed equivoci praticamente insolubili, oppure troppo concedevano all'impostazione soggettivistica e immanentistica della filosofia che Rosmini pretendeva appunto di criticare e di superare, combattendola sul suo proprio terreno.

Gli interpreti di Rosmini che hanno saputo ai nostri giorni valorizzare il suo pensiero non hanno tralasciato di ammettere l'oggettiva ambiguità del linguaggio del filosofo roveretano (cfr, ad esempio, T. Manferdini, *Essere e verità in Rosmini*, II ed., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994), ambiguità assai difficili da superare soprattutto quando i termini propri di sistemi immanentistici vengono piegati a esprimere tesi che sono invece improntate al realismo metafisico. Da parte nostra, vorremmo aggiungere – con la scontata, facile saggezza di chi vede le cose alla luce di esperienze storiche successive a quelle del tempo di Rosmini – che possono applicarsi alla «teosofia», per analogia, le medesime critiche che Gilson rivolgeva negli anni Trenta del Novecento a quei filosofi cristiani che pretendevano di superare il criticismo e l'idealismo adottando gli stessi concetti e le stesse premesse metodologiche di Descartes, di Kant e di Hegel (cfr E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Ed. Vrin, Parigi 1939; Idem, *Il realismo metodico*, trad. it., introduzione storico-critica di M. A. Mendosa, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001).

Comunque, a parte queste coordinate storico-critiche, l'impresa della «teosofia» – sempre oscillante tra ciò che appare chiaramente «filosofico» e ciò che intende essere filosofico ma appare «teologico» – era ed è di difficile comprensione. Lo stesso Rosmini se ne dovette rendere conto se all'inizio della *Teosofia* scriveva: «È dunque indispensabile che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruccire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe pare re contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato» (*Teosofia*, I, § 193).

Le «proposizioni» più controverse

Un solo esempio basterà a documentare quanto veniamo dicendo. Un'analisi senza pregiudizi delle prime sette «proposizioni» del decreto *Post obitum* – quelle che vengono considerate «filosofiche», in contrapposizione con quelle considerate (ingiustamente, lo abbiamo visto) «teologiche» –, previo il doveroso confronto con le opere rosminiane dalle quali tali brani sono desunti, evidenzia quale fosse la vera intenzione e il metodo di Rosmini: egli era deciso a superare l'ontologismo e il panteismo – che espressamente e vigorosamente rifiutava – ma riteneva indispensabile il dialogo con il pensiero moderno, in particolare con il fenomenismo kantiano e l'idealismo hegeliano. Il dialogo con il pensiero moderno dominante – quello che nasce con la svolta metodologica cartesiana – porta Rosmini ad adottare in molti casi il linguaggio e i procedimenti filosofici che sono tipici del razionalismo, specie per quanto riguarda tutta una serie di deduzioni che vengono tratte dall'analisi dei *concetti*, senza troppo preoccuparsi di mostrare il punto di partenza – empirico o dialettico – che possa giustificare l'adozione di tali concetti. Inoltre, il Roveretano non esita a dilatare lo

sguardo dell'intelligenza filosofica collocandosi in quell'orizzonte più vasto (la rivelazione cristiana) nel quale il rapporto tra il mondo e Dio consente inedite e suggestive soluzioni alla dialettica di trascendenza e immanenza di Dio stesso nella creazione.

Prendiamo il concetto rosminiano (così controverso) di «divino» nella natura, connesso al suo concetto di «essere ideale» (così difficile da interpretare). La prima «proposizione» parla dell'essere «ideale» concepito come «qualcosa di divino in se stesso, cioè tale che appartenga alla divina natura»: ora, Rosmini, in questo discorso, utilizza una nozione – la nozione di una necessaria fondazione ontologica di tutti gli enti del mondo nell'essere di Dio creatore – che può avere la sua validità metafisica se riportata al fondamento empirico-dialettico dalla quale essa si ricava. Tale nozione, *prima* della dimostrazione dell'esistenza di Dio è una mera esigenza razionale di fondazione ontologica; ma *dopo* che tale dimostrazione è stata elaborata dalla metafisica nella sua parte conclusiva (quella che Aristotele denomina «*theologia*»), essa è invece una vera e propria conquista dell'intelletto, il quale vede tutte le cose come partecipazione dell'infinita essenza divina, come risultato del libero decreto creativo di Dio, per il quale la *partecipabilità di Dio* (potenzialità) è divenuta effettiva partecipazione. Nell'essere «ideale» e «divino» della teosofia filosofia rosminiana vengono dunque fuse insieme due diverse idee filosofiche: una è la nozione tommasiana di essere come «*esse commune rerum*» (e questa è un'astrazione, non un ente reale ma un ente di ragione con cui la mente concepisce ciò che accomuna tutte le cose); l'altra è la nozione metafisica, propria della filosofia cristiana anche al di fuori del tomismo, della presenza attiva di Dio creatore nelle creature tutte, alle quali conferisce unità, verità, bontà e bellezza. Ora, mentre la prima idea è di tipo meramente logico, e corrisponde a una *nozione semplice a carattere universale*, la seconda è di tipo assolutamente diverso, perché non è una nozione semplice ma un *complesso di relazioni logico-metafisiche* che presuppongono la dimostrazione dell'esistenza di un Dio trascendente come prima Causa del mondo.

E infatti Rosmini non ignorava la differenza epistemica delle due nozioni, tanto che, per scagionarsi da ogni sospetto di panteismo, scriveva: «Il panteismo nacque dal non essersi distinti questi concetti dialettici della mente (essere ideale ed essere iniziale) da quei concetti che rappresentano un ente pieno. Si vide dunque che l'essere doveva essere la materia di tutte le cose, ma non si vide che quest'essere non rappresentava punto Dio, né rappresentava un ente, ma un oggetto ideale e astratto, non esistente che davanti alla mente. Il dire dunque che tutto è essere, o che l'essere si può predicare di tutto non è panteismo; e non è ridurre tutti gli enti a un solo ente» (*Teosofia*, I, 270). In altri termini, l'essere «ideale» di Rosmini risulta inintelligibile se non si considera che esso – nel quadro del sistema teosofico – non è un punto di partenza della filosofia ma una considerazione finale, dopo che si è pervenuti all'affermazione di un Dio che ha liberamente creato quegli enti dai quali parte l'indagine filosofica, e raggiungendo di conseguenza la consapevolezza dell'*immanenza* dell'atto creativo nell'essere degli enti, come loro fondamento assoluto, in rapporto necessario con la Trascendenza.

La possibilità di parlare di un certo qual «divino» nel mondo, come intuizione dell'intelletto, risponde dunque alla possibilità che la filosofia – come tale – torni sul proprio punto di partenza, ossia il mondo, dopo averne trovato con la dialettica il fondamento ontologico, che è Dio. Ma non si dimentichi che la filosofia non è solo dialettica metafisica: essa è anche fenomenologia della coscienza, e nella coscienza si individuano certezze prefilosofiche (il «senso comune») che precorrono talvolta i risultati della dialettica: tra queste certezze prefilosofiche va annoverata l'intuizione che come ragione ultima del mondo deve esserci Dio; si tratta di una «inferenza spontanea», documentata dalla fenomenologia in ogni campo della coscienza (antropologia culturale, storia delle letterature, storia comparata delle religioni), la quale permette all'intelletto umano, non filosofico, di assumere un atteggiamento *religioso* a contatto con la natura. Questa e non altro è la «religiosità» che si identifica con la cultura essenziale di ogni popolo e che esprime in tanti modi diversi la percezione che nel mondo c'è qualcosa di «divino».

Questa nostra ipotesi interpretativa è confermata da tanti testi rosminiani, tra i quali hanno valore ermeneutico soprattutto le pagine della *Teosofia* dalle quali sono tratte le «proposizioni» censurate dal decreto. Ecco infatti che cosa scriveva Rosmini: «Non vi è dubbio che tutto quanto l'universo ci parla di Dio; da esso come da effetto si va col pensiero alla somma causa che è quanto dire al creatore, e se ne riscoprono i sublimi attributi. Conosciuta poi questa gran causa che è Dio, l'universo riceve da noi l'appellazione di opera divina, perché da Dio pensata e pensando prodotta. Ma questa elevazione della mente dalle creature “che son scala al Fattor, chi ben le stima”, si fa per mezzo d'un'implicita o esplicita argomentazione. E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll'aiuto di qualche argomentazione» (*Teosofia*, ed. di Torino 1859ss., vol. IV, p. 6). È chiaro da questo testo che Rosmini intende parlare dell'intuizione del divino nella natura alla luce dell'argomentazione – il più delle volte implicita – che porta all'affermazione metafisica di Dio; da questa affermazione derivano molteplici relazioni ontologiche tra Dio

e il mondo che danno al mondo stesso la dimensione metafisica di vera e propria «epifania» del divino.

In conclusione, una volta esclusa l'ipotesi che la dottrina rosminiana contenga germi di panteismo e di ontologismo – e la *Nota* finalmente lo esclude –, resta solo da rilevare oggettivamente un difetto linguistico del discorso rosminiano, che in taluni casi risulta inadeguato ad esprimere *filosoficamente* le relazioni ontologiche tra Dio e mondo; si tratta infatti di relazioni che richiederebbero l'esplicita analisi dei nessi logici tra giudizi, mentre Rosmini, fu indotto dalle circostanze storiche a fare uso di termini divenuti ormai ambigui, come «idea» e «intuizione», il che conduce il suo sistema a una inevitabile riduzione – di quelli che dovevano essere dei sofisticati nessi logici tra giudizi – a categorie semplici e primarie, alle «idee chiare e distinte» che sono tipiche del razionalismo moderno. Ecco allora perché – su questa e su altre analoghe basi testuali – la *Nota* dice che «nel sistema rosminiano si trovano concetti ed espressioni a volta ambigui ed equivoci, che esigono un'interpretazione attenta e che si possono chiarire soltanto alla luce del contesto più generale dell'opera dell'Autore. L'ambiguità, l'equivocità e la difficile comprensione di alcune espressioni e categorie, presenti nelle proposizioni condannate, spiegano tra l'altro le interpretazioni in chiave idealistica, ontologica e soggettivistica, che furono date da pensatori non cattolici, dalle quali il Decreto *Post obitum* oggettivamente mette in guardia» (n. 5).

Non che mancasse a Rosmini l'attenzione al valore del linguaggio come tale ché anzi egli, come già prima Vico, riconosce nel linguaggio la risorsa primaria della comunicazione tra gli uomini (si veda in proposito V. Brugiattelli, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Ed. Dehoniane, Bologna 2000); è il problema specifico del *lessico filosofico* che egli non volle o non poté risolvere adeguatamente, tutto preso com'era dall'immane sforzo di realizzare l'impresa di una sintesi dinamica di teoresi pura, di dialettica storico-critica, di servizio intellettuale alla fede mediante una nuova «enciclopedia delle scienze filosofiche».

Antonio Livi