

La coscienza divisa

Da Antonio Rosmini a Pietro Prini

a cura di

Andrea Aguti, Andrea Loffi,
Walter Minella e Giorgio Sandrini

STUDI
E RICERCHE

27

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Uno dei fenomeni più tipici, e insieme più intellettualmente provocanti e dolorosi, del pensiero filosofico-religioso italiano è stato quello dello iato, della scissione, della necessità di conciliazione tra fede religiosa da una parte e modernità intellettuale, morale e civile dall'altra.

Il volume si propone di indagare proprio questa *coscienza divisa* dei filosofi cattolici italiani degli ultimi due secoli. Il suo punto focale è Pietro Prini, filosofo convintamente cattolico e instancabilmente critico, che sentì in modo particolarmente acuto il dramma silenzioso della mancata apertura alla modernità auspicata per la Chiesa dal Concilio Vaticano II. Il libro, tuttavia, comincia più indietro, e prende le mosse da Antonio Rosmini, che visse nelle prime turbolente fasi del Risorgimento e tentò di mostrare come l'unica vera filosofia moderna non potesse essere che cattolica. La trattazione procede giù giù lungo il Novecento, analizzando figure come quelle di Ernesto Buonaiuti e di Gustavo Bontadini.

In questo lavoro collettaneo il lettore troverà una visibile pluralità di approcci e di stili, con cui si è cercato di rendere giustizia a un quadro culturale differenziato e straordinariamente ricco. Esso comprende il problema della retta interpretazione della modernità e del posto che, nella modernità, può venir riservato alla trascendenza; il problema del modernismo coi suoi martiri e della neoscolastica coi suoi campioni; il problema della demitizzazione e quello del personalismo e della relazione, fino agli attuali problemi dell'ecologia e dell'antropologia religiosa alla luce delle neuroscienze.

Studi e Ricerche

27



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**
Dipartimento di
Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 27

Direttore: Andrea Giorgi

Redazione: Fabio Serafini - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2021 Università degli Studi di Trento

Dipartimento di Lettere e Filosofia

via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento

tel. 0461 281722

<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>

e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-968-0

Finito di stampare nel mese di dicembre 2021

presso Supernova S.r.l., Trento

La coscienza divisa

Da Antonio Rosmini a Pietro Prini

a cura di

Andrea Aguti, Andrea Loffi,
Walter Minella e Giorgio Sandrini

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

GIORGIO SANDRINI - ANDREA LOFFI - WALTER MINELLA, <i>Presentazione del volume</i>	VII
ANDREA AGUTI, <i>Prefazione</i>	XI

PRIMA PARTE.

ANTONIO ROSMINI, LA LETTERA E LO SPIRITO

MARKUS KRIENKE, <i>Rosmini cattolico, Rosmini filosofo</i>	5
BIAGIO GIUSEPPE MUSCHERÀ, <i>L'amabilità del reale e il mistero dell'arte. Prini interprete dell'estetica rosminiana</i>	37

SECONDA PARTE.

IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL NOVECENTO: SPUNTI E PROSPETTIVE

OMAR BRINO, <i>Senso religioso e sacro nel dibattito filosofico italiano del primo Novecento</i>	69
GIANPAOLO ROMANATO, <i>Un intellettuale divisivo e diviso: Ernesto Buonaiuti</i>	83
WALTER MINELLA, <i>Prini interprete di Buonaiuti</i>	105
LUCA GRION, <i>Corpo a corpo col moderno. Il caso di Gustavo Bontadini</i>	121

TERZA PARTE.

LA PROPOSTA FILOSOFICA DI PIETRO PRINI

ANDREA LOFFI, <i>La geometria non-euclidea della coscienza. Rosmini, Gentile, Sciacca, Prini</i>	141
--	-----

MILENA MARIANI, <i>Demitizzazione. Il programma di Bultmann e l'interpretazione di Prini</i>	169
MASSIMO FLEMATTI, <i>Antropologia ed ecologia in Prini</i>	185
GIANNINO PIANA, <i>Il 'noi' precede l'io'. La famiglia interpersonale nel pensiero di Pietro Prini</i>	205
GIORGIO SANDRINI, <i>Pietro Prini, la scienza e il mito</i>	215
<i>Notizie sugli autori</i>	241
<i>Indice dei nomi</i>	247

GIORGIO SANDRINI - ANDREA LOFFI - WALTER MINELLA

PRESENTAZIONE DEL VOLUME

Questo libro continua il lavoro di ricerca di un gruppo di studiosi di diverse discipline che si sono incontrati in un convegno svoltosi a Trento il 27 e 28 ottobre 2020, dal titolo *Il sacro oggi tra teologia e neuroscienze: da Rosmini a Prini*.

Quel convegno è stato l'ultima tappa di una serie di iniziative culturali dedicate alla figura di Pietro Prini (1915-2008), filosofo esistenzialista cristiano e cattolico, che anche in virtù di quelle iniziative culturali sta vivendo, in questi anni, una riscoperta. Prini fu figura a cavallo di mondi diversi: il mondo della filosofia e il mondo della fede, il mondo dell'umanesimo colto del primo Novecento e il mondo della tecnica del secondo Novecento, il mondo di ieri e il mondo di domani. Non si andrebbe lontano dal vero se si affermasse che la sua impresa filosofica si potrebbe riassumere nel tentativo di far sintesi tra questi mondi.

Quello dell'ottobre 2020 è stato un convegno multidisciplinare, che si proponeva di indagare la questione del sacro dal punto di vista storico e dal punto di vista teoretico. Il punto di vista storico è racchiuso in questo volume, nel quale agli interventi del convegno sono stati aggiunti ulteriori interventi per allargare e complicare il quadro.

L'arco di tempo in esame è piuttosto ampio: dall'Ottocento di Rosmini agli anni Duemila dell'ultimo Prini. S'ingannerebbe però il lettore se pensasse che questo fosse il 'solito' libro di

storia della filosofia: il suo *focus* è Prini, e ricostruisce in retrospettiva la tradizione di pensatori cattolici italiani – si intenda l’espressione in senso largo – a cui Prini apparteneva: quei pensatori, cioè, che non si ritenevano soddisfatti delle formule della dottrina della Chiesa, della sua teologia da XIII secolo, dei suoi interdetti e delle sue scomuniche. Il grado e l’intensità del dissenso, l’ampiezza della divisione della loro coscienza variò di caso in caso: ci furono quelli che vollero portare avanti un lavoro di riforma dall’interno, come Rosmini o Bontadini, e quelli che ruppero i ponti – o per meglio dire se li videro rompere – come Buonaiuti. I problemi sul tavolo furono sempre gli stessi, e si possono riassumere in due: fare i conti, da parte cattolica, con la filosofia moderna e con la civiltà moderna, e trovare una via alternativa a quella ufficiale della Chiesa, che era ritenuta una via senza uscita.

Il libro si divide in tre parti. Nella prima, dedicata ad Antonio Rosmini, il lettore troverà il denso saggio di Markus Krienke che presenta il pensiero di Rosmini quale pensiero, oltre che di un teologo cattolico, anche di un filosofo moderno, che con le correnti e le figure della filosofia moderna fa i conti. Segue il saggio di Biagio Muscherà che si occupa dell’estetica di Rosmini e dell’interpretazione che ne fece Prini: tema non accessorio, questo, se si tiene presente che proprio l’estetica è ritenuta da Prini una via di accesso al sacro preferibile alla tradizionale via teologica.

La seconda parte del lavoro indaga temi e correnti del pensiero cristiano italiano del Novecento. Il saggio di Omar Brino presenta con grande erudizione la vivacità del dibattito sul sacro e sul senso del religioso negli anni della *querelle* modernista. I due saggi seguenti di Gianpaolo Romanato e Walter Minella indagano, dalla prospettiva dello storico e da quella del filosofo, la figura affascinante di Ernesto Buonaiuti, e il lettore troverà nella dialettica delle interpretazioni proposte un sicuro spunto per la riflessione. Luca Grion, infine, si è occupato di Gustavo Bontadini, e della sua intelligente e acuta proposta di metafisico (neo)classico che in punta di logica sfida a duello la modernità, cercando però di salvarne e di acquisirne le scoperte più significative.

La terza parte del libro, infine, è dedicata a Pietro Prini. La apre Andrea Loffi con un'indagine sulla tradizione filosofica italiana a cui Prini appartiene e che aveva come obiettivo teoretico il superamento del dualismo moderno. Segue Milena Mariani con un saggio di stampo teologico in cui si indaga il problema della demitizzazione, lanciato da Bultmann e recepito da Prini. Nel suo contributo Massimo Flematti ripercorre la trattazione priniana del doppio problema dell'antropologia e dell'ecologia, il problema del posto dell'uomo nel mondo, traendone spunto per una riflessione sul presente. Giannino Piana, grande conoscitore dell'etica priniana, indaga il problema della famiglia, nodo dottrinale non secondario anche per quel che concerne il rapporto dei credenti con le prescrizioni del Magistero. Chiude il volume Giorgio Sandrini, scienziato prima che umanista, che valorizza l'epistemologia pluralista priniana e la fecondità del dialogo tra riflessione filosofica e indagine scientifica.

Si diceva poco sopra che questo non è il 'solito' libro di storia della filosofia. Non lo è anche per un'altra ragione, oltre a quella già esposta: perché il lettore si accorgerà della *concordia discors* delle interpretazioni e delle tesi sostenute dagli autori, incominciando dalla prefazione di Andrea Aguti che non lesina obiezioni alla tradizione della filosofia cattolica in esame. Questa *concordia discors*, che è concorde nell'interesse per il problema ma discorde nella sua valutazione, è forse l'anima del libro e, tale l'auspicio dei curatori, dovrebbe essere di stimolo e sprone per il lettore.

I curatori ringraziano vivamente tutti gli enti che hanno reso possibile questo libro come pure il convegno da cui esso deriva. Si ringraziano in particolare il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, il Dipartimento di Scienze del Sistema Nervoso e del Comportamento dell'Università degli Studi di Pavia, il Gruppo di studio di Neuroteoretica e Teorie della Mente della Fondazione CIRNA ONLUS e il Centro di Studi e Ricerche Antonio Rosmini. A quest'ultimo va anche un ringraziamento speciale per essersi occupato del lato materiale della pubblicazione del libro.

ANDREA AGUTI

PREFAZIONE

Questo volume è dedicato in gran parte al pensiero del filosofo cattolico Pietro Prini (1915-2008). Negli ultimi anni, grazie alla dedizione di alcuni studiosi, che sono stati suoi allievi diretti o indiretti, l'interesse nei confronti di Prini sta avendo una significativa rinascita e questo volume offre sicuramente il suo contributo a quest'ultima. Tuttavia, non è soltanto un volume su Prini. I saggi dedicati ad Antonio Rosmini, alla figura di Ernesto Buonaiuti, alla controversia modernistica e a un naturale *competitor* filosofico di Prini com'è stato Gustavo Bontadini, orientano il lettore verso una tematica più ampia che il titolo del volume esprime in modo sintetico.

Si tratta della profonda tensione, che arriva fino alla separazione e alla contrapposizione, che caratterizza la filosofia cattolica italiana nell'atteggiamento verso la filosofia moderna e il complesso di valori che quest'ultima ha reso normativi per la coscienza culturale contemporanea, almeno in Occidente. La parabola intellettuale di Prini, così come di molti altri intellettuali e accademici cattolici attivi nella seconda metà del Novecento, esprime questa tensione e la manifesta in forme talora esplicite, talora dissimulate. Non si tratta soltanto della ferita aperta dal conflitto di inizio secolo tra la Chiesa cattolica e il modernismo, ma del confronto complessivo con il pensiero moderno e con le sue istanze. Molte ambiguità, incertezze, incoerenze, così come

molti conati di rinnovamento e arditi tentativi di sintesi, che si trovano nei filosofi cattolici del dopoguerra, sono in gran parte dovuti proprio alla difficoltà di venire a capo di questo confronto con la modernità, stretti, come sono stati, tra la fedeltà al credo religioso che li ha avviati e guidati nella ricerca filosofica e la constatazione che quest'ultimo, per come è stato tradizionalmente formulato dal Magistero, appare sempre meno convincente per una mente critica che vive in una società largamente secolarizzata.

Prini ha avuto la franchezza di portare allo scoperto questa tensione, in particolare nel volume tardo *Lo scisma sommerso* (1999), dove grandi questioni teoriche come il confronto tra il supposto esclusivismo della Chiesa cattolica e l'universalismo della salvezza, affermato da molti teologi moderni e contemporanei, o il rapporto tra fede e scienza moderna, con la valutazione dell'impatto demitizzante che questa ha avuto sulla visione religiosa del mondo, sono trattate assieme ad altre più di più immediata rilevanza sociale, come la distanza in materia di morale sessuale tra le indicazioni del Magistero e la pratica di molti cattolici.

Porre con franchezza sul tavolo i problemi, naturalmente, non significa risolverli e, in effetti, non si può dire che Prini abbia offerto indicazioni risolutive per il problema del confronto tra filosofia cattolica e filosofia moderna. Lo stile stesso del suo filosofare, più incline alla problematizzazione e al rimando allusivo che alla definizione assertiva e all'argomentazione, non era forse adatto per dare una risposta chiara a questo problema. Tuttavia, aver mantenuta viva l'attenzione su di esso è da considerarsi un segno di fedeltà all'istanza del pensiero cattolico, soprattutto se gettiamo uno sguardo alla condizione presente di quest'ultimo.

Sul finire del secolo scorso, nel 1997, Prini pubblicò presso Laterza il volume *La filosofia cattolica italiana del Novecento*. I molti autori lì menzionati, e il comune interesse ad orientare la riflessione filosofica verso il cristianesimo cattolico, legittimavano un titolo simile. A distanza di quasi venticinque anni, però, il

lemma 'filosofia cattolica' ha in gran parte perso di significato. Esistono certamente molti filosofi che sono cattolici, nel senso che aderiscono personalmente alla Chiesa cattolica, ma l'idea di operare una sintesi tra la dottrina cattolica e la filosofia sembra tramontata. Il destino della filosofia cattolica in Italia è stato, per certi versi, parallelo a quello della presenza dei cattolici in politica. Finito il partito unico, il pluralismo interno a esso è risultato incomponibile, e si è avuta la frammentazione, una frammentazione in cui è difficile riconoscere la comune origine ed in cui le *disjecta membra* del pensiero cattolico sono utilizzate per fini diversi e talora contrapposti. Convergenze di tipo pratico sono sempre a disposizione, ma manca il filo conduttore. L'idea di una *katholische Weltanschauung* sembra qualcosa di irrimediabilmente superato e l'agenda filosofica è dettata dalla contingenza storica, di cui altri sono protagonisti. La pressione dottrinale da parte ecclesiale si è allentata, fino quasi a divenire impalpabile con il pontificato di Francesco, e la crisi delle associazioni cattoliche, dove molti intellettuali cattolici si sono formati, ha completato il quadro.

Perché si è prodotto un simile risultato? Uno dei motivi sta proprio nella difficoltà di declinare il confronto con la modernità filosofica. Alcuni hanno assunto il concetto di 'moderno' nel senso che Del Noce chiamava 'assiologico', ovvero come un complesso di istanze alle quali non è possibile rispondere se non operando una radicale cesura con il passato e la tradizione. Questioni dottrinali, stili di vita, forme del culto che per secoli sono state significative e hanno marcato i tratti di un'intera civiltà sono state di punto in bianco squalificate in nome di un aggiornamento indiscriminato. Dal punto di vista filosofico questo ha significato una crescente ignoranza delle fonti classiche del pensiero cristiano e cattolico e una disordinata ricerca della novità anche in autori e correnti di pensiero evidentemente lontani e persino ostili alla *forma mentis* cristiana e cattolica. Dal punto di vista teologico ha significato una crescente indecisione su che cosa è ortodosso e che cosa non lo è. Il concetto stesso di orto-

dossia è divenuto desueto, evoca soltanto autoritarie imposizioni che calano dall'alto, mentre l'eresia, per riprendere un'espressione del sociologo della religione Peter Berger, è divenuta una sorta di imperativo.

Altri hanno reagito alla sfida del 'moderno' con un atteggiamento di chiusura e di intransigente difesa del passato e della tradizione. Si è creata così l'immagine del cristianesimo assediato nella cittadella e circondato da un ambiente ostile, si sono usati toni apocalittici, si è adombrata una vocazione settaria. Si è conservata la tradizione ma non si è riusciti ad attualizzarla, a renderla qualcosa di significativo oggi, segno forse del fatto che di essa, al di là delle apparenze, non ci si è appropriati fino in fondo.

Nel mezzo tra questi due estremi si sono dati atteggiamenti diversi: ci sono quelli che hanno cercato di isolare il 'momento' di verità del 'moderno', quelli che lo hanno visto hegelianamente come tappa necessaria del processo di disvelamento storico della verità, altri ancora che hanno cercato, più modestamente, un ragionevole compromesso. La 'coscienza divisa' degli intellettuali cattolici, e in particolare degli intellettuali cattolici che fanno filosofia, è caratterizzata dalla presenza di questi atteggiamenti estremi e mediani ed è difficile capire se possa essere ricomposta. Certo, per farlo c'è bisogno di molte cose che al momento non ci sono: il senso di appartenenza ad una comunità di ricerca che è anche comunità di fede e quindi capace di aprirsi all'universale senza rinnegare la radice che porta; una consapevole fedeltà alla tradizione che concede spazio all'intelligenza creativa ed è capace di dare nuova linfa a formule sclerotizzate e allargare gli orizzonti; una concentrazione sull'essenziale che allontana il narcisismo, l'inevitabile fenomeno epocale seguito alla delusione generata dalle ideologie; uno slancio di generosità intellettuale animato dalla consapevolezza della grandezza dei fini perseguiti, che supera lo scetticismo tipico delle epoche di decadenza. Infine, anche uno sguardo realistico sulla propria natura di 'intellettuali'.

A Bertrand Russell fu chiesta una volta la definizione di intellettuale e, dopo aver detto di non essersi mai autoappellato tale, né di aver permesso ad alcuno di farlo in sua presenza, ha definito l'intellettuale come uno che «finge di avere più intelletto di quello che ha». Forse questa consapevolezza sarebbe un primo, modesto, passo in avanti per intraprendere il percorso di superamento della coscienza divisa degli 'intellettuali' cattolici.

La coscienza divisa

Prima parte.

Antonio Rosmini, la lettera e lo spirito

MARKUS KRIENKE

ROSMINI CATTOLICO, ROSMINI FILOSOFO

Una filosofia la quale non tenda al
miglioramento dell'uomo, è vana.
Ed oseremo anche dire di più,
essa è falsa; poiché la verità
migliora sempre l'uomo.¹

1. *Introduzione: il carattere specifico della filosofia cristiana
di Rosmini*

Ciò che accumuna lo stile e il metodo del pensare rosminiano con Leibniz è il modo specifico in cui s'incontrano il pensiero filosofico e quello teologico:² quella stessa teologia filosofica³ che Leibniz aveva introdotto contro Spinoza, si trattava ora – per il Roveretano – di ripensarla radicalmente, dopo la sua demolizione da parte di Kant o dopo il superamento idealistico.⁴ Per que-

¹ A. Rosmini, *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello («Ediz. crit.», 2), Città Nuova, Roma - Stresa 1979, pp. 317-333, qui p. 319.

² Cfr. P. Henrici, *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2009, p. 23. La traduzione dei testi non italiani è sempre dell'autore.

³ Rosmini stesso usa il termine 'teologia naturale', a volte anche 'teologia razionale', e a giudizio di Tadini essa costituisce «il sostrato implicito dell'intera speculazione teosofica» (S.F. Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 219).

⁴ Rosmini specifica ciò che ha detto nella citazione precedente, con l'affermazione che una «filosofia dunque sana e vera la quale possa adempiere l'ufficio di migliorare gli uomini: prima, non potrà mai venire in collisione colla

sto, sebbene dopo Kant Rosmini non veda nessuna possibilità di tornare alla metafisica delle monadi e dell'armonia prestabilita, il filosofo di Lipsia resta per lui, grazie all'innatismo e alla categoria del *possibile* che non a caso caratterizza l'*idea dell'essere* nel suo rapporto al reale,⁵ un riferimento importante nella definizione del proprio pensiero all'interno della filosofia moderna. In questo modo il confronto con Kant serve a Rosmini per distanziarsi da quelli che egli ritiene gli elementi platonici del filosofo di Lipsia, e a collocare la teologia filosofica sul terreno della stessa sintesi conoscitiva del soggetto dal quale Kant, appunto, l'aveva eliminata.⁶

Dopo Kant, infatti, con l'idealismo, la relazione della filosofia alla fede trovò quella radicalizzazione – considerata da Rosmini *razionalista*⁷ – che in un modo più confacente potrebbe essere descritta come religione, intesa come suprema espressione di razionalità, fino al punto, tuttavia, di diventare interamente una *religione pensata*, ossia speculativamente superata e conservata nell'idea. Questa conseguenza, che l'idealismo assume nel pensiero di Hegel, si comprende dall'esigenza metafisica di restituire, dopo la critica di Kant, la prova ontologica. Hegel rimprovera a Kant, infatti, di assumere 'dogmaticamente' la contrapposizione tra l'assoluto ed il finito, applicandovi poi il *pensiero logico-finito* stesso per il quale *nessun* concetto può essere identico con l'esi-

Religione del divino Maestro; secondo, dovrà riguardare la Fede, come quella che compisce ciò che a lei manca [...]; terzo, dovrà preparare la via alla Fede» (A. Rosmini, *Come si possano condurre...*, p. 325).

⁵ Infatti, Rosmini sottolinea che la «possibilità non è l'idea [...] ma è una relazione che aggiunge la mente all'idea dell'ente» (A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore [«Ediz. crit.», 22], Città Nuova, Roma - Stresa 1977 [d'ora in poi: *Teodic*], 621, n. 112). Per il riferimento a Leibniz, cfr. Id., *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. Messina («Ediz. crit.», 3-5), Città Nuova, Roma - Stresa 2003-2005, 280, n. 61.

⁶ «Gli enti reali più che rappresentare la totalità dell'universo come in Leibniz, in Rosmini rappresentano quella relazione dello stesso ente con la totalità dell'universo, più che monadi sono soggetti» (M. De Angelis, *Il possibile in Rosmini. In dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, p. 47).

⁷ Cfr. A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorzio («Ediz. crit.», 43), Città Nuova, Roma - Stresa 1992 (d'ora in poi: *RT*), 2, 14.

stenza. Egli, al contrario, portava il pensiero oltre questa condizione, fino al punto dove esso potesse affermare la «conclusione: io so che Dio è». ⁸ Ciò è possibile solo concependo Dio come spirito, in quanto autoriflessione di Dio su se stesso che si realizza *come religione e come sapere* nell'autocoscienza umana: «Dio è Dio, solo in quanto sa sé stesso; il suo sapere sé è, inoltre, la sua autocoscienza nell'uomo e il sapere che l'uomo ha di Dio, che progredisce al sapersi dell'uomo *in Dio*». ⁹ Ora, Rosmini ha capito e interiorizzato che Hegel è senz'altro «stimolo e diffida per ogni filosofo cristiano», ¹⁰ specialmente per quanto riguarda la sfida *autenticamente moderna* di coniugare ragione e fede, e per questo s'inserisce in questa *Sattelzeit* della filosofia con l'esigenza (che da nessuno è stata realizzata se non da Hegel) di comprendere e annunciare il cristianesimo nella sua più radicale realtà; e ciò non significa soltanto nella sua realtà religiosa ma innanzitutto nel suo essere chiave ermeneutica e imprescindibile per la comprensione della realtà del mondo. Infatti, è convinzione *comune* di tali filosofi che «la religione può sussistere senza la filosofia, ma la filosofia non può sussistere senza la religione, ché anzi la include in sé». ¹¹ In questo modo per Rosmini esiste la filosofia cristiana, ma non nel senso della domanda – che in parte ha determinato il

⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. I: *Il concetto di religione*, a cura di E. Oberti - G. Borruso, Laterza, Roma - Bari 1983, p. 203.

⁹ Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 2002⁴, § 564.

¹⁰ P. Henrici, *Hegel für Theologen*, p. 27.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Prefazione alla seconda edizione*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche...*, pp. LXXVIII-XCVI, qui p. LXXXIX. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* (I, p. 28), Hegel afferma che «[la] filosofia si rende esplicita solo in quanto rende esplicita la religione e, rendendosi esplicita, fa esplicita la religione». Anche in Schelling si trovano affermazioni simili: «[i]l cristianesimo nella sua purezza è l'archetipo a cui deve orientarsi la filosofia. Ciò non dico per difendermi contro coloro che ritengono la mia filosofia insincera o areligiosa – non esiste una filosofia areligiosa perché la filosofia senza la religione è un'assurdità – ma lo affermo perché riterrei una vigliaccheria indegna non dichiarare che ho ottenuto la mia assicurazione proprio dal Nuovo Testamento» (cit. in H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung II*.

dibattito del XX secolo – se determinati contenuti (dogmi) della fede cristiana possano essere accettabili all'interno di un ragionamento puramente condotto con metodo razionale, ma nel senso dell'inverarsi stesso della filosofia nella religione, della quale si realizza dunque un'interpretazione sempre filosofica.

Rosmini con questa sua forma di filosofia che serve alla religione, presenta – e in questa analisi va d'accordo con Hegel – il proprio modo di superare lo scetticismo che si esprimeva ancora nei *postulati* pratici di Kant; ma, come si vedrà, nella realizzazione teoretica di questo programma egli non sceglie affatto la strada hegeliana dello spirito che attraversa il dubbio come «consapevole penetrazione nella non-verità del sapere fenomenico» e quindi come «scetticismo che viene maturandosi». ¹² Nell'articolo sullo scetticismo Hegel aveva sottolineato come le differenze tra i sistemi filosofici non portavano alla negazione della verità ma al contrario all'evidenziazione dei principi fondamentali di essa, e in questo senso si esclude ogni «antifilosofia» e si richiama a Leibniz. ¹³ Rosmini, negli *Studi dell'Autore*, corrisponde senz'altro con questo approccio che vede nello scetticismo o in quelli che «intendono propagar l'errore» un momento importante della filosofia perché «i sofisti in qualche senso sono gli antesignani del progresso scientifico» dando un contributo a trovare il «sistema della verità». ¹⁴ Proprio con il saggio jeneso sullo scetticismo, del resto, Hegel aveva sostituito il concetto francofortese dell'*amore* con quello dello spirito come unificazione delle lacerazioni del reale, teoricamente comprese come divisione della

Schellings Vorlesungen vom WS 1827/28, «Kant-Studien», 47 [1955/56], pp. 273-287 e 378-396, qui p. 280).

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004³, p. 155.

¹³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma - Bari 1984, p. 66; cfr. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 186.

¹⁴ A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, pp. 11-194, qui pp. 19-20, 25.

coscienza tra soggetto e oggetto che gli idealisti cercarono di superare nell'assoluto. Contrariamente all'amore, lo spirito conserva in sé la differenza, mentre in prospettiva rosminiana viene così sacrificata una funzione teoretica centrale dell'amore, ossia la sua capacità di costituire unità attraverso il *riconoscimento*, consentendo di considerare la differenza essenziale per la stessa unione. In questo senso Giuseppe Lorizio ha dato al pensiero teoretico di Rosmini il nome di «metafisica della carità»,¹⁵ segnalando in questo modo la sua differenza sistematica col pensiero hegeliano. Non a caso poi, Rosmini chiarisce subito, all'inizio della *Teosofia*, non solo la sua dottrina delle tre forme dell'essere ma anche la sua funzione per la determinazione del rapporto tra *filosofia* e *teologia*: che l'essere sussiste nelle tre forme dell'ideale, reale e morale è ovviamente una conoscenza della ragione. Tramite esse, però, la ragione può comprendere «dimostrativamente con ragioni negative e indirette», dunque non per conoscenza positiva,¹⁶ non solo – come afferma la Scolastica – «l'esistenza di Dio, ma ben anco si può conoscere quella d'una Trinità in Dio», realizzando in questo modo «prove puramente speculative dell'esistenza d'un'augustissima Triade» che solo nella *teologia* si comprende come tre persone divine nella Trinità immanente ed economica, ma che in questo modo può fungere come conoscenza *filosofica*, la quale in quanto conoscenza dell'assoluto struttura l'intero pensiero metafisico e gli conferisce il carattere *teosofico*.¹⁷ In altre

¹⁵ Cfr. G. Lorizio, *Ricerca della verità e «metafisica della carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in K.-H. Menke - A. Staglianò (a cura di), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 461-486.

¹⁶ Qui Rosmini si differenzia da Hegel il quale realizza «il superamento dell'amore nella conoscenza» (J. Splett, *La dottrina della Trinità in Hegel*, trad. it. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1993, p. 250), mentre per il Roveretano l'adesione alle *tre persone divine* (Splett evidenzia come per Hegel «Dio esista solo in due 'persone', anzi infine in una»; *ibidem*) può avvenire solo nell'amore cioè nella fede.

¹⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello («Ediz. crit.», 12-17), Città Nuova, Roma - Stresa 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 191.

parole, Rosmini, nella sua *ontologia trinitaria* propone una metafisica della ragione che rende razionalmente giustificato aderire alla realtà trinitaria di Dio (sempre però *negativamente*) per cui la *prova* si formula nel modo seguente: «qualora si negasse quella trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime». ¹⁸ Filosofia e teologia si intersecano quindi senza rapportarsi scolasticamente nello schema natura-grazia, e senza identificarsi idealisticamente, ma attraverso l'oltrepassamento negativo dell'ambito dell'esperienza sensibile – dentro la quale Rosmini vede chiusa la filosofia moderna ¹⁹ – che ottiene dalla rivelazione cristiana la conferma positiva di ciò che in essa rimane solo speculativo. Karl-Heinz Menke ha definito questo tipo di teologia filosofica «giustificazione deontologica della fede». ²⁰

Dopo questa caratterizzazione del modo *sui generis* con cui Rosmini concepisce la *filosofia cristiana*, e che ha impegnato il concetto cristiano dell'assoluto stesso ossia la Trinità, questo *metodo* sarà esplicitato ora tramite tre testi che risultano particolarmente emblematici per concretizzarla, e che concernono il problema del male, quello della creazione e infine la prova ontologica. In tutti e tre i temi vedremo questo specifico intreccio tra speculatività della ragione e conferma della rivelazione.

Rosmini insiste, però, sul fatto che «la dottrina delle tre forme dell'essere» è «cosa infinitamente diversa da quella divina Trinità» (ivi, 192).

¹⁸ T 194.

¹⁹ L'accusa di sensismo Rosmini la rivolge a tutta la filosofia moderna da Kant a Hegel: così dal sensismo «non si poté mai ripurgare la scuola germanica [...]. In fatti non riconosce per immediato altro che l'esperienza sensibile, e questa dice essere il punto di partenza della filosofia» (T 19).

²⁰ Cfr. K.-H. Menke, *Deontologische Glaubensbegründung. Antonio Rosmini (1797-1855) und Maurice Blondel (1861-1949)*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 109 (1987), pp. 153-172.

2. *La filosofia e il male*

Il problema che secondo Henrici ha impedito a Leibniz e all'idealismo di cogliere l'esigenza di una vera filosofia cristiana è quello del «male radicale», per cui lo scritto kantiano sulla religione sta in realtà nel vero centro di questo paradigma moderno di conciliazione tra fede e ragione che a partire da Leibniz non può evitare il confronto con la *Teodicea*. Proprio per questo una filosofia cristiana autentica che è sensibile alla fatticità della realtà, non può che esprimersi come ontologia dell'amore, cioè della dinamica della libertà tra male e amore.²¹ Ecco perché nel tema del male affrontiamo il primo aspetto della «metafisica della carità» rosminiana dove si evince la forza speculativa della *terza forma* dell'essere, cioè quella morale, che non si riduce all'affermazione dell'identità ideale-reale, ma costituisce il momento dell'autentico riconoscimento *della differenza nell'essere*.

Come si evince dal suo saggio sul *razionalismo teologico*, Rosmini stesso ha identificato nel problema del male il momento centrale che distingue la sua metafisica dagli altri modelli, filosofici e teologici, rispetto ai quali sentiva l'esigenza di proporre alla modernità un'alternativa. Per Rosmini il razionalismo è quell'errore filosofico che consiste nell'«esclusione d'ogni altro lume fuori del naturale»²² e nella conseguente identificazione della volontà con la libertà per cui viene «escludendo ogni altra specie di moralità, fuor di quella che dall'uso della libertà si produce».²³ Proprio la sua critica all'«intemperanza della speculazione» nella filosofia teoretica moderna in generale e soprattutto in Hegel, che «vuol ridurre

²¹ Cfr. P. Henrici, *Hegel für Theologen*, p. 40.

²² RT 2.

²³ RT 68. Anche la teologia filosofica di Hegel è mossa dall'impegno di uscire dal razionalismo teologico dell'illuminismo, evitando l'opposto contrario del fideismo o sentimentalismo religioso, cfr. F. Menegoni, *Fede e spirito. Lettura del § 570 dell'enciclopedia hegeliana*, in T. Pierini - G. Sans - P. Valenza - K. Vieweg (a cura di), *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Fabrizio Serra, Pisa - Roma 2011, pp. 139-146, qui pp. 143-144.

tutto l'uomo alla speculazione, e scambiandosi la parte pel tutto», all'inizio la *Teosofia* deve essere letta come espressione diretta di ciò che egli intese come razionalismo.²⁴ Per questo motivo, il razionalismo – in cui il Roveretano vede convergere sia alcune tendenze della teologia del suo tempo sia l'eredità del protestantesimo – rimuove la riflessione sul male radicale, pervenuta nella dottrina del peccato originale, dalla tradizione teologica.²⁵ Per quanto riguarda il pensiero protestante ed idealistico, la sua analisi contiene un aspetto importante, anche se non si confronta mai fino in fondo con le rispettive dottrine: nel determinare la *buona volontà* a partire dalla ragion pratica, già Kant non è riuscito a chiarire l'origine del male, sebbene sia stato il primo a definirlo come un prodotto della volontà umana in quanto è essa che si determina al male e quindi gli conferisce realtà.²⁶ Come è possibile però che la libera volontà non segua l'imperativo categorico che le funge da guida razionale al suo determinarsi per il bene? In ultima analisi Kant non ha altra risposta che collocare l'origine del male nella natura dell'uomo stesso, che usa male la sua libertà per «fragilità», «impurità del cuore» o «malvagità».²⁷ Egli identifica quindi il male come «un *male radicale* e innato nella natura (ma del quale nondimeno noi stessi siamo la causa)» cioè «come qualcosa che possa essere imputato all'uomo»,²⁸ il quale però può essere superato dall'uomo con la sua forza di volontà, rimanendo egli sempre, secondo il pensiero di Kant, l'essere libero perché costituito nella sua ragion pratica.²⁹

²⁴ T 8.

²⁵ Cfr. RT 14.

²⁶ Kant specifica che «non c'è male morale (cioè imputabile) se non quello che è un nostro proprio atto» (I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216, qui p. 86).

²⁷ Ivi, p. 85; parzialmente in corsivo nell'originale.

²⁸ Ivi, p. 87.

²⁹ Cfr. C. Esposito, *Il problema del male in Kant e la crisi permanente della ragione moderna*, in AA.VV., *L'uomo alla prova del male. Ottimismo moderni e interrogazione credente*, Glossa, Milano 2018, pp. 23-55, qui pp. 32-33.

La conclusione di Kant, che la «malignità della natura non è dunque una vera *malizia*», è quindi il punto che Rosmini giudicherebbe come deviazione dalla dottrina classica del peccato originale. La figura di Gesù Cristo si autentica in questo contesto per la sua coincidenza con la legge interiore essendone la perfetta realizzazione³⁰ – in quanto l'uomo, per risollevarsi dal peccato, ha bisogno di un esempio di esistenza umana santa perché gli indichi la strada, nei confronti della quale non 'possiede più scuse' – e a salvarsi è lo stesso soggetto moralmente autonomo. In Fichte, invece, il «male radicale, insito nella stessa natura umana», e che si lascia «spiegare benissimo partendo dalla natura», è «la *pigrizia*, che riproduce se stessa all'infinito per lunga abitudine e diviene presto totale incapacità di compiere il bene».³¹ Rimandando espressamente a Kant per questa che, in effetti, è una radicalizzazione del suo pensiero, Fichte ha senz'altro contribuito alla razionalizzazione non solo del pensiero kantiano, ma soprattutto alla 'sintesi' hegeliana che comprende il male come *negazione* necessaria per il compimento del bene. In realtà Hegel non 'conferma' la concezione kantiano-fichtiana ma la critica come una 'soggettivizzazione' o 'moralizzazione' del male, il quale proprio per questo perde il suo peso metafisico e la sua importanza per l'argomentazione metafisica. Rosmini non sembra cogliere questo aspetto in Hegel – anche se il rifiuto del probabilismo morale e una considerazione oggettivistica della coscienza sono senz'altro elementi importanti che hanno in comune. La distinzione completa del male dalla volontà personale è in fin dei conti l'elemento che rende la teoria hegeliana *razionalista* per il Roveretano, e proprio per questo il confronto con Schelling diventa estremamente rilevante per comprendere il pensiero rosminiano.

³⁰ Cfr. A. Sabetta, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, p. 167.

³¹ J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma - Bari 1994, p. 186.

Schelling critica il pensiero di Kant e Fichte per il formalismo della libertà con cui loro hanno certamente realizzato l'importante aspetto filosofico di trasferire nell'uomo stesso la responsabilità per il bene e il male, sottovalutando però anche il male come realtà radicale.³² Mentre Kant e Fichte hanno dimostrato che l'uomo nel suo essere morale è libero dalla natura, in quanto infatti determina con la ragione pratica la natura del bene, Schelling con la sua spiegazione del male a partire dal suo fondamento che *non* consiste in Dio stesso, lo rende anche indipendente, appunto, da Dio.³³ Il *fondamento* in e prima di Dio (che non deve essere compreso come fondamento metafisico, ma piuttosto come *abisso*)³⁴ è la possibilità affinché la creatura possa decidersi radicalmente per il bene o per il male: libertà radicale che pertanto nella «volontà propria della creatura» resta «oscura», proprio perché essa «non si è ancora innalzata [...] a perfetta unità con la luce» e resta pertanto «volontà cieca».³⁵ Mentre in Kant e Fichte il soggetto è libero di decidersi per il bene (o per il male, rendendo determinante per la volontà non il dettame della

³² Cfr. F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, trad. it. di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2015², p. 133 (VII, 353).

³³ «[S]e ci fosse nessun male reale, allora l'uomo sarebbe libero dalla natura, ma non libero da Dio. Solo quando l'uomo è liberato da entrambe le parti si può parlare della vera libertà dell'uomo» (D. Stederoth, *Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift*, in H. Paetzold - H. Schneider [a cura di], *Schellings Denken der Freiheit*, Kassel University Press, Kassel 2010, pp. 79-89, qui p. 81).

³⁴ Che non si deve intendere con il fondamento un *prius* rispetto a Dio viene sottolineato da Schelling: con questa precedenza del «fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, [e che] non è Dio considerato assolutamente, cioè in quanto esiste», egli non vuole in nessun modo indicare «né l'antioriorità nel tempo né la priorità dell'essenza»: «Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che, per questo, lo precede come esistente; ma allo stesso modo Dio è ancora il *prius* del fondamento, in quanto il fondamento, anche come tale, non potrebbe essere se Dio non esistesse in atto» (F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche...*, pp. 143, 145 [VII, 358]).

³⁵ Ivi, p. 155 (VII, 363).

ragion pratica ma motivi empirici), in Schelling la decisione morale avviene soltanto di fronte all'abisso del male: in modo tale che alla realizzazione del bene viene presupposta addirittura la realtà del male. Questo abisso si apre nell'uomo perché i due principi – fondamento ed esistenza – in lui, a differenza dell'assoluto, sono separabili: e dal momento in cui l'uomo fuoriesce dalla volontà universale divina e segue le proprie decisioni, egli realizza il male. Tale però resta sempre una libera decisione della creatura, che non è per niente necessitata, e consiste nel capovolgimento dei principi (fondamento ed esistenza) che solo in Dio trovano la perfetta sintesi costituendo il bene assoluto. Schelling non riesce però a risolvere il problema del male, in quanto esso (la sua conoscenza e la sua realtà) precede necessariamente la realizzazione del bene: esso è dunque il presupposto dell'amore e di ogni rivelazione divina.³⁶ Sebbene ciò non significhi una predeterminazione dell'uomo al male e quindi una fatalità del suo agire – per Schelling la libertà dell'uomo è originaria ed irriducibile, oppure, in altre parole, la realizzazione del male è una decisione dell'uomo e non una necessità della sua costituzione fisica – si esprime comunque in questo pensiero una fatalità del male, sebbene destinata a sprofondare nell'abisso stesso: non nel senso però di autoeliminarci, bensì con la forza di voler trascinarci tutto con sé in questo abisso.³⁷ A ben vedere Schelling in questo modo evita il *razionalismo teologico* e non presenta, come avevano fatto Fichte e Hegel, una risposta al problema aperto da Kant o un'integrazione del male nella razionalità dell'assoluto: egli cerca di dare piuttosto un'esplicitazione filosofica del *peccato originale*. Il male è radicale e non costituisce semplicemente un problema morale da superare con la ragion pratica;

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 197 (VII, 381).

³⁷ Cfr. G. Wenz, *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F.W.J. Schellings aus dem Jahr 1809*, in Id. (a cura di), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeption von Schellings Freiheitsschrift 1809*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2010, pp. 7-30, qui pp. 20, 25.

piuttosto è l'*altro* dell'amore in cui quest'ultimo si rivela.³⁸ Non a caso in Schelling la domanda di Leibniz (tolta nell'idealismo hegeliano in quanto 'risolta') diventa un problema disperato perché impedisce alla fine di comprendere il male non come mistero della stessa *libertà umana* e in relazione all'«onnipotenza di Dio», quindi collocato nel centro della domanda metafisica tra assoluto e finito che costituisce la *storia*,³⁹ per cui vale anche per Schelling il suo giudizio complessivo che la «filosofia moderna distrugge la teodicea». ⁴⁰ Proprio per questo egli riprende la domanda nuovamente dai suoi prodromi, cercando di ripensarla a partire da un confronto con Leibniz, e Rosmini lo segue in questa impresa.

Come Schelling, infatti, anche il Roveretano prende posizione contro l'ottimismo razionalista di Leibniz, trasformando la sua *Teodicea* da progetto di teologia razionale a filosofia cristiana della storia: egli individua il problema del male nella questione della libera volontà che non deve essere razionalisticamente ridotta.⁴¹ Ora se Rosmini àncora la libertà umana non di fronte all'abisso del male ma nella «libertà d'indifferenza», cioè nella scelta personale tra bene e male, senza per questo tornare a una moralizzazione del male come in Kant e Fichte, allora questo gli può riuscire solo alla condizione che tale libertà si comprenda

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 23, 26-27. Teologicamente, ciò significa che il male è un «fattore oscuro e nondimeno necessario per la rigorosa comprensione dello stato della vicenda umana, nulla dell'uomo libero diventa dicibile se non sulla base del riconoscimento della frattura del male sconfitto sulla croce come l'inconciliabile con Dio» (S. Ubbiali, *L'idea teologica del peccato originale. Una storia di fraintendimenti*, in AA.VV., *L'uomo alla prova del male*, pp. 123-156, qui p. 143).

³⁹ *Teodic* 219.

⁴⁰ *Teodic* 156, titolo. Leggendo in questo utilizzo del termine 'filosofia moderna' il significato rosminiano di 'razionalismo', allora emerge che Rosmini qui esprime già la tesi di Marquard che nella modernità la teodicea diventa la «vendetta della gnosi» (O. Marquard, *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzzeit*, in J. Taubes [a cura di], *Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie*, vol. II, Schönningh, Paderborn 1984, p. 35).

⁴¹ Cfr. *Teodic* 170, 621.

nell'orizzonte della bontà divina,⁴² ossia, in altre parole, della divina provvidenza. In questo modo egli prende posizione similmente a Schelling contro la comprensione razionale del male nel pensiero moderno, superando però anche quella necessità del male che Schelling vedeva storicamente come condizione del bene. Certamente, il «tutto serve al bene»⁴³ di Rosmini condive con Schelling l'idea che il male rientri tra i presupposti del bene, ma non in senso metafisico e metastorico (come nell'idealista tedesco) ma nella prospettiva della creazione divina. Qui emerge per la prima volta in modo concreto il metodo rosminiano della *filosofia cristiana*: a partire dalla dialetticità del reale, quale appare in riferimento all'ideale e apre quindi la libertà del morale, egli inserisce il presupposto cristiano del Dio personale e creatore, non per togliere l'ambiguità dell'esperienza ma per poterla comprendere come non contraddittoria; anzi in questa prospettiva, come emerge dalla *Teodicea*, il male giova al bene, e in questo modo la *libertà umana stessa* diventa realizzazione di quella *ragion sufficiente* che è la logica divina nel suo creare e tenere in essere il mondo. Tramite la libertà umana si esplica il rapporto tra assoluto e finito, e sta esattamente in questo risultato l'apporto proprio del pensiero rosminiano alla riflessione filosofica sul male.

La radicalizzazione dello scetticismo in Rosmini non avviene quindi come in Hegel, in quella chiave teoretica che porta verso il suo panlogismo, ma come contraddizione del *reale* che si realizza nel male e che porta necessariamente, se si vuole cercare di risolverla *almeno da un punto di vista teoretico*, all'affermazione

⁴² «La bontà divina in verso all'uomo non potea essere somma, se non l'avesse lasciato libero al bene e al male; ed anzi se non gli avesse lasciato la maggior quantità possibile di libertà d'indifferenza; giacché, ove non manchino l'altre condizioni del merito, questo è più grande, quant'è maggiore nell'uomo la libertà. Dunque non convenia, in generale parlando, che Iddio, movendo al bene l'uomo, diminuisse la sua libertà togliendole o diminuendone l'indifferenza» (*Teodic* 363).

⁴³ *Teodic* 242.

dell'esistenza di Dio. Metafisicamente ciò esige di comprendere Dio attraverso un concetto di essere capace di contenere in sé una differenza originaria, proprio per poter reggere storicamente la contraddittorietà della realtà segnata dal male. Tale presupposto ontologico, che alla fine si esprime nella triformità dell'essere tra essere ideale, reale e morale, si chiarisce metafisicamente soltanto nella filosofia della creazione.

3. *Filosofia della singolarità dell'ente creato e metafisica della persona*

La proposta post-idealistic di Rosmini, che non a caso trova molte questioni in comune con la tarda filosofia di Schelling, ha come momento specifico – che qui viene presentato come secondo aspetto per esemplificare lo specifico della sua *filosofia cristiana* – il concetto della creazione.⁴⁴ L'importanza della proposta metafisica di Rosmini si evince dalla stessa veemenza con cui Fichte e Hegel avevano rifiutato la creazione come concetto filosofico: per Fichte è un risultato dell'«ignoranza», in quanto presupporrebbe un concetto di Dio non veramente assoluto perché soggetto di un «atto di arbitrio assoluto»,⁴⁵ mentre Hegel dà alla creazione il significato teoretico di essere «il manifestarsi, il rivelarsi di Dio»⁴⁶ stesso e quindi la vede come momento suo necessario anziché vera alterità reale.

Sia Rosmini che Schelling intendono superare un concetto dell'assoluto che pone la differenza in sé e quindi nel necessario divenire, verso una costitutività della differenza nello stesso assoluto: e laddove Schelling concepisce un *fondamento* prima della stessa *esistenza* di Dio, che deve di conseguenza tematiz-

⁴⁴ Cfr. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di W.E. Ehrhardt, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstadt 1989, p. 117.

⁴⁵ J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi - F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 291.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, I, p. 181.

zare come *abisso*,⁴⁷ in Rosmini la differenza è costituita tra le persone divine e proprio per questo *costitutiva* per l'essere di Dio. Le due dimensioni più caratteristiche del suo pensiero metafisico – i concetti dialettici di essere iniziale ed essere virtuale, e le tre forme dell'essere ideale, reale e morale – realizzano lo specifico modo in cui Rosmini si comprendeva come *filosofo e cattolico*, e ciò proprio nella misura in cui *con questi stessi concetti teoretici* egli si distanzia dal pensiero hegeliano e schellinghiano pur affrontando con esso allo stesso momento la sfida epocale dell'incontro tra religione cristiana e pensiero filosofico nella modernità. Mentre, infatti, le tre forme dell'essere sono già state descritte come costitutive dell'essere nella sua realizzazione, e quindi anche dell'essere assoluto tramite le tre Persone divine, l'essere iniziale e virtuale tematizzano, per usare le parole di Schelling, la distinzione nello stesso essere tra *essenza* ed *esistenza*. Rosmini invece non parla di fondamento, perché l'esistenza è l'elemento precedente e non susseguente, come invece nel pensatore tedesco. L'esistere originario, che poi si concretizza tramite le essenze che virtualmente sono contenute nello stesso essere, esige per la natura contingente dei «termini impropri» o «finiti», la sua realizzazione apriori nell'assoluto divino tripersonale.⁴⁸ Questa originarietà dell'essere in Rosmini non lascia pensare ad un'abissalità dello stesso essere assoluto, il quale, proprio in quanto tale, non sarebbe più l'assoluto. Schelling, per spiegare l'atto creativo di Dio a differenza dall'emanazione plotiniana o il divenire dell'idea in Hegel, pensa quel fondamento prima di Dio: come fondamento della creazione assicura che Dio crea il mondo non nel proprio essere, il che renderebbe difficile pensare l'essere creato nella sua autonomia, quindi come storia, libertà e possibilità del male. Rosmini non sceglie questa via teoretica per-

⁴⁷ Cfr. F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche...*, p. 155 (VII, 363); Id., *Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch*, in Id., *Werke. Sechster Hauptband. Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854*, a cura di M. Schröter, Beck - Oldenbourg, München 1928, pp. 389-726, qui p. 506.

⁴⁸ Cfr. *T* 323, 838.

ché significherebbe sacrificare la comprensione di Dio come pura e assoluta attualità, per la necessità metafisica di pensarlo prima della creazione costituito nelle tre persone divine. Infatti, contro il pensiero schellinghiano Rosmini con la sua filosofia dell'essere evidenzia che «[i] pensare ad una potenza che risponde a questo atto [creatore] e che si suppone almeno logicamente anteriore al medesimo [... è] un pensare imperfetto ed anche falso [...] giacché in Dio non v'è mai stata questa potenza, ma soltanto l'atto creativo». ⁴⁹ Proprio confrontandosi con il pensiero idealista Rosmini comprende quindi l'importanza di collocare al centro della sua ontologia una filosofia della creazione.

Spesso ricorre infatti in tutta la *Teosofia* l'accusa all'idealismo *tout court*, che dall'assoluta unità non si delinearà mai in modo speculativo la molteplicità. ⁵⁰ Tale critica, del resto, è stata rivolta già dallo stesso Hegel a Schelling, il quale l'ha colta per andare oltre l'idea che una tale 'deduzione' *debba* essere possibile. In quest'ultima aporia, infatti, si lascerebbe trovare il comune motivo della critica rosminiana e schellinghiana a Hegel. La creazione deve essere un atto divino *libero*, espressione della *libertà di Dio*. Entrambi raggiungono proprio in questo modo la possibilità 'post-idealista' di pensare Dio secondo *personalità e libertà*. Il problema in Schelling tuttavia resta, secondo Rosmini, quello di «pretende[re] la *potenza di essere* come cosa che possa stare da sé senza atto», mentre invece una tale potenza come mero *astratto* secondo Rosmini non si lascia nemmeno pensare: o si intende «l'essenza di un essere che non involge contraddizione» ma allora si indica qualcosa in atto; oppure la si concepisce «considerandosi rispetto alla sua realizzazione, non racchiusa nell'essenza», ma anche in questo caso «l'*atto* dell'essere non manca». ⁵¹ Se quindi il *poter-essere* del mondo è pensabile soltanto con il presupposto

⁴⁹ T 2674.

⁵⁰ Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, a cura di P.P. Ottonello («Ediz. crit.», 19), Città Nuova, Roma - Stresa 1997, p. 235.

⁵¹ Ivi, p. 242.

di un'attualità dell'essere, ma questa attualità dell'essere *non è l'essere comune* della Scolastica, allora Rosmini non vede altro modo di concepirlo che come il dialettico *essere iniziale* risultato da un'astrazione teosofico-divina.⁵² La 'dottrina della creazione' nella *Teosofia* non si comprende fuori dal confronto di Rosmini, realizzato non solo nella stessa *Teosofia* ma anche nel *Saggio storico critico*, con l'idealismo e in particolare dalle poche ma illuminanti critiche alla tarda filosofia di Schelling. Per il Rovetano, in altre parole, anche il tardo Schelling non si libera dal limite idealistico di essere metafisica della libertà e quindi possibilità di dedurre le leggi nella sfera della mera e pura possibilità: al contrario, il concetto rosminiano di possibilità è sempre sintetistico nel circolo solido tra ideale e reale, e apre proprio per questo l'autentico spazio per la libertà morale che si traduce in riconoscimento e amore.⁵³

Torniamo ancora un attimo a Schelling: nel *fondamento* differente da Dio ma sempre in Dio stesso, che come origine precede comunque Dio, non avviene l'identità tra Dio e lo stesso fondamento, per cui esso infine *non* è l'unità della differenza in Dio, ma l'«assoluta *indifferenza*».⁵⁴ Schelling, che oltre Fichte e contro Hegel, nella sua filosofia della libertà e poi nella sua filosofia positiva, vuole pensare la creazione filosoficamente, non può quindi che concepire la differenza in Dio e quindi la possibilità della creazione come *assoluta indifferenza*. Tale proposta invece, nella prospettiva rosminiana che mette al centro della storia la persona come immagine della Trinità, responsabile del male proprio perché creata in libertà ed amore, non può essere sufficiente: davvero in questo modo Schelling è riuscito a pensare la libertà nella sua dimensione più profonda?

Non a caso per Rosmini già dal primo momento della creazione, l'astrazione dell'essere iniziale da parte di Dio, è in atto

⁵² Cfr. T 461.

⁵³ Cfr. T 739-740.

⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche...*, p. 257 (VII, 406).

la volontà e libertà divina che agisce per l'«amabilità dell'essere obiettivo»,⁵⁵ e non di se stesso, perché l'atto creativo divino come amore si trasporta davvero nell'altro della creazione e non agisce per 'amore proprio'. Questo atto tuttavia non è accidentale ma espressione della natura divina stessa in quanto si rivolge allo stesso essere che Dio è, ma nella sua *differenza (essere iniziale)*, che si realizza come contemplarsi di Dio nel Figlio. La *possibilità del mondo* è quindi radicata nella stessa differenza tra Padre e Figlio, che è il lato ontologico della differenza-unità tra l'essere assoluto e l'astratto teosofico. Soltanto per un atto concreto-*reale* – e libero – di Dio, la sua *volontà*, questa astrazione, diventa pensiero *concreto* del mondo, e solo per il riconoscimento divino (la *sintesi divina*) acquisisce poi – in un momento ancora diverso dell'atto creativo – esistenza concreta e singolare. E per questo ultimo e terzo momento dell'unico atto della creazione, Rosmini impedisce anche ogni fraintendimento panteista della creazione: essa nasce per atto volontario-riconoscitivo di Dio (amore, Spirito) che perciò costituisce un vero e proprio *altro da sé*: questo altro si è quindi costituito tramite la realizzazione trinitaria di Dio (Padre-Figlio-Spirito). In dialogo critico con Hegel si potrebbe quindi dire che per Rosmini *non Dio diventa* tramite la creazione,⁵⁶ ma quest'ultima diventa nella misura in cui si realizza ogni singolarità creata e riconosciuta dal creatore.⁵⁷ Parte di questa singolarità, per Rosmini, è senz'altro l'universalità del concetto (in quanto è da sempre già conosciuto), ma – ancora a differenza di e addirittura in opposizione a Hegel – quest'ultimo è parte della singolarità del creato, *non viceversa*.

⁵⁵ T 440.

⁵⁶ Per Hegel «Dio diventa, *per quanto riguarda il suo essere*, trino soltanto attraverso il possibile processo del mondo» (P. Henrici, *Hegel für Theologen*, p. 31).

⁵⁷ Splett sottolinea, infatti, come proprio questo aspetto manca in Hegel, in quanto «[l]'altro è soppresso nel Sé invece di restare riconosciuto nel vero rapporto reciproco» (J. Splett, *La dottrina della Trinità in Hegel*, p. 245). Il motivo starebbe nella riduzione dialettica della *Trinità* a relazione di «biunità» (ivi, p. 243).

Proprio di fronte a questa comprensione della metafisica rosminiana che afferma il Dio trino come pieno concetto filosofico dell'assoluto, si capisce la forza innovativa che il confronto con l'idealismo ha avuto per la filosofia cristiana di Rosmini, diametralmente contrapposta a una «neoscolastica [che] ha insegnato che la 'ragione naturale' è in grado di giungere a pensare l'idea di un Dio unipersonale», rivelandosi in questo modo «inconciliabile con l'idea della libera creazione. Un Dio unipersonale avrebbe infatti come suo necessario correlato persone finite».⁵⁸ Ma egli corrisponde anche con Schelling nel superamento del divenire hegeliano dell'assoluto attraverso il mondo, impedendo di ridurre la creazione ad un'immagine religiosa da superare nel sapere assoluto. Schelling e Rosmini sono accomunati dall'esigenza di separare la Trinità divina dal processo del divenire del mondo: mentre secondo Coreth il filosofo tedesco, dopo trent'anni di sforzo speculativo, non ci è riuscito. La metafisica rosminiana consente senz'altro tale divisione, anche se al costo di non riuscire a pensare il divenire del mondo stesso (storia) all'altezza di Schelling.⁵⁹

In questa filosofia o metafisica della creazione, Rosmini fa suo un altro risultato del pensiero moderno e idealistico: una filosofia 'cristiana' non deve portare a *semplificare* il pensiero abbreviando la sua speculatività nel riferire l'essere reale acriticamente, cioè attraverso un concetto meramente dogmatico di creazione, alla 'persona' o alle 'persone' divine. Come nella creazione stessa la singolarità reale è il concetto metafisico di cui la *persona*

⁵⁸ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma - Bari 2005, p. 28.

⁵⁹ «Strano, e quasi tragico: dopo decenni, circa 30 anni, in cui Schelling lottava contro Hegel per una auto-mediazione trascendente, e perciò eternamente intra-divina, di Dio [...], alla fine ricade nuovamente nell'immanenza del mondo del tipo di un avvenimento neoplatonico-idealistico, in cui soltanto Dio si realizza completamente, in tre persone. Per questo fallisce, in fin dei conti, il suo tentativo di 'mediare' idealismo e cristianesimo ad unità» (E. Coreth, *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, a cura di C. Kanzian, Tyrolia, Innsbruck - Wien 1999, p. 110).

poi diventa la più egregia realizzazione (in quanto realizza i tre momenti della creazione tra astrazione, immaginazione e sintesi come circuminsessione delle tre forme ontologiche di ideale, reale e morale), così anche le *persone divine* sono la realizzazione concreta ontologico-assoluta e originaria (teosofica) di ciò che di conseguenza è possibile pensare come la struttura speculativa dell'essere stesso (*essere iniziale e virtuale*). Siccome l'intelletto umano può giungere, tramite l'analisi metafisica dell'intuizione dell'idea dell'essere, a questa originaria differenza dialettica nell'essere, non solo la triplicità delle forme dell'essere ma anche la divina Trinità come unità attraverso una originaria differenza non ha nulla di arazionale o contra-logico. Inoltre, qui emerge come l'approfondimento metafisico della creazione porti *oltre il pensare Dio come trinità di persone*, e in questa dimensione si rinviene soltanto la base per il pensiero personalistico. Ciò non significa affermare un Dio apersonale (infatti *essere iniziale e virtuale* non fanno il concetto di *Dio* ma dell'*essere astratto*), ma di prendere sul serio il compito filosofico all'interno di un'autentica filosofia cristiana,⁶⁰ che porta ad una comprensione dell'*essere* impregnata dalla struttura trinitaria, e ciò a sua volta come teoria della *possibilità ontologica del personalismo*.

Nella metafisica della creazione, insieme all'ontologia trinitaria e – come qui non può essere specificato – alla cristologia filosofica, si realizza, come del resto anche in Hegel, ciò che per entrambi è il compito della filosofia *tout court*, che proprio per questo è cristiana: «comprendere nei concetti di unità e distinzione ciò che nella teologia cristiana è dato in forma rappresentativa». ⁶¹ All'unità attraverso la differenza in Hegel, e alla differenza come indifferenza in Schelling, Rosmini contrappone la differenza nell'unità: solo come *reale* (differente) l'*idea* (unità) può esistere.

⁶⁰ Cfr. D. Henrich, *Mystik ohne Subjektivität?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 54 (2006), pp. 169-188, qui p. 188, n. 11.

⁶¹ F. Menegoni, *Fede e spirito*, p. 146.

La differenza con il pensiero di Hegel sta nel fatto che in Rosmini l'autocoscienza è espressione originaria dell'uomo *individuo*, che pertanto come culmine della sua individualità riflette su se stesso, e il presupposto di questa riflessione è di essere *altro* da Dio, costituito nella creazione. In Hegel, invece, l'individualità come singolo è il risultato di un processo, e tale processo si realizza solo attraverso la molteplicità degli individui autocoscianti che proprio in quanto tali realizzano lo spirito deindividualizzandosi. Lo specifico soggetto-oggetto, che l'idealismo di Fichte, Schelling ed Hegel cercarono di raggiungere sempre oltre la persona, per Rosmini è la persona stessa nella sua costituzione, nell'intuizione dell'idea dell'essere e nella sua realizzazione morale. L'unità dell'essere, intuito nella sua essenza dialettica nell'idea, si realizza anche nell'uomo attraverso il sintesi delle tre forme dell'essere – non come tre persone, ma come unicità della persona che in questo modo diventa «similitudine con Dio».⁶² «anche nell'uomo si riscontrano le tre forme dell'essere analoghe a quelle che in Dio costituiscono le tre divine persone, cioè la forma soggettiva, la forma oggettiva nell'essere che gli è dato ad intuire, e la forma morale».⁶³ La differenza sta nel fatto che per Rosmini il *terzo momento*, quello della *sintesi*, esprime a livello dialettico la morale e fa spazio per la morale nel mondo: così fa comprendere che la logica delle *tre forme dell'essere* non è semplicemente cavata dalla Trinità divina – a questo punto la filosofia in Rosmini sarebbe una mera 'astrazione dalla teologia', il suo pensiero metafisico non sarebbe speculativo. Tutt'al contrario: nella sintesi divina si crea lo spazio per la morale, in quanto ogni essere finito è costituito nella sua finitezza e quindi diventa irriducibile. Il soggetto umano quindi non può ridurre gli esseri reali a sé, in quanto proprio la conoscenza di essi implica cono-

⁶² T 568.

⁶³ A. Rosmini, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di S.F. Tadini («Ediz. crit.», 41), Città Nuova, Roma - Stresa 2009, p. 206 (lez. LIII).

scerli nella loro *alterità*, che esige un *ricoscerli*, dunque la morale si fonda in modo originario *dall'essere stesso* e non semplicemente come *vincolo*.⁶⁴ Come Hegel nemmeno Rosmini pensa l'*alterità* come 'tu'; Hegel perché non voleva, Rosmini perché gli mancavano i rispettivi concetti filosofici. Ma Rosmini riesce a pensare l'*alterità* proprio tramite la creazione che gli permette di pensare gli enti del mondo come individui e, più importante ancora, i soggetti individui come *persone*.

4. *L'intuizione dell'idea dell'essere e il problema dell'argomento ontologico*

Ha ragione Piovani quando afferma che Rosmini, «col *Nuovo saggio*, fonda una nuova critica»,⁶⁵ perché con l'essere che nella sua manifestatività introduce un concetto di intuizione fonda il soggetto nell'oggetto-idea. A questo punto, certamente, si è solo all'inizio delle implicazioni metafisico-speculative di quella che secondo Rosmini stesso è stata la sua scoperta fondamentale.⁶⁶ A tal fine Pietro Prini ha giustamente ricordato che «[l]a semantica dell' 'atto dell'essere' è certamente il più importante problema esegetico della *Teosofia*»,⁶⁷ qualificando il pensiero metafisico

⁶⁴ Certamente anche Rosmini usa spesso, per la tradizione dello stesso concetto, l'espressione del *vinculum*, ma, come evidenzia Splett, in uno sguardo sistematico proprio tale concetto non esprimerebbe una vera e propria autonomia della terza forma (o Persona divina) rispetto alle altre due ma semplicemente il suo 'essere sintesi' di loro. Proprio sulla scia di questa comprensione, in Hegel non si troverebbe un vero e proprio 'pensare trinitario' ma soltanto l'affermazione di una «duo-unità» (J. Splett, *Dreieinigkeitsphilosophie?*, in T. Pierini et al. [a cura di], *L'assoluto e il divino*, pp. 75-93, qui p. 85; cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstadt 1986, p. 319).

⁶⁵ P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997², p. 88.

⁶⁶ Cfr. A. Rosmini, *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, pp. 317-333; T 1501-1714.

⁶⁷ P. Prini, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961², p. 40.

del Roveretano come atto a reggere alla critica heideggeriana all'ontoteologia. Questa semantizzazione si articola nel risultato che proprio nell'attualità dell'essere che si rivela, ed è manifesta nell'*idea*, si *distingue* costitutivamente il *primo teosofico* che appare nella sua costitutiva differenza, ma non per validità logico-semantica bensì per la stessa differenza ideale-reale senza la quale l'*idea* dell'essere non potrebbe essere manifesta apriori. Per Rosmini si tratta, come egli stesso aveva specificato nella prefazione alla *Teosofia*, di un circolo non vizioso ma solido, in quanto comprende logica ed ontologia in un rimando reciproco. Egli afferma, infatti, che «l'evidenza e la primità dell'oggetto» in entrambi i casi «è identica; perché esso è sempre luce per sua essenza. Ciò che dunque è anteriore al *primo ideologico* non è anteriore perché abbia una maggiore evidenza, ma perché è maggiore l'oggetto evidente». ⁶⁸ E tale *primo teosofico* si vede, come precisa Rosmini, «colla sua luce, ma con quel raggio di sua luce che è il nostro primo ideologico». ⁶⁹ In questo modo egli ha determinato il rapporto tra assoluto e soggetto, e descritto come la dinamica conoscitiva nel soggetto rimanda sempre alla struttura metafisica originaria. Si ridefinisce proprio qui l'identificazione hegeliana tra *reale* e *razionale* come circolarità ermeneutica, nella misura in cui l'esperienza soggettiva dell'*esistenza* (non la sua mera conoscenza) è già esperienza dell'assoluto e per questo sta in naturale rapporto con la fede. ⁷⁰ Come per il tardo Schelling,

⁶⁸ T 1177. A quest'affermazione corrisponde quanto Rosmini sostiene nella lettera ad Alessandro Pestalozza del 16 marzo 1846, quando dunque egli s'aggiungeva a lavorare sulla *Teosofia*: «[s]e dunque è certo [...] che l'*idea* di esistenza non determina punto i modi della esistenza stessa, ma è l'esistenza precisa da tutti i suoi modi; è manifesto altresì, che l'uomo in quelle due proposizioni intende di predicare di Dio e delle creature l'istessa cosa, cioè la pura e nuda esistenza» (in A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, pp. 397-403, qui pp. 399-400). Rosmini ritiene di conciliare proprio con questa posizione Duns Scoto con Tommaso d'Aquino (cfr. *ivi*, p. 401).

⁶⁹ T 1177.

⁷⁰ Questa identificazione sta dunque laddove Pareyson analizza la schellinghiana «domanda della disperazione» come quella rottura dell'identificazione

«il vero essente è solo quello che sta al di fuori dell’Idea, e non è l’Idea, ma è più dell’Idea», ma proprio in questo modo la distrugge,⁷¹ in Rosmini in questo superamento si realizza l’inveramento dell’idea e quindi dell’esistenza contingente. Non a caso riecheggia qui, in modo metafisico-astratto, ciò che era il ragionamento della *Teodicea* sulla base dell’*idea dell’essere* del *Nuovo saggio*: se la mente umana coglie di ogni ente la sua relazione di possibilità e il presupposto ne è l’intuizione della possibilità in quanto tale (*idea dell’essere*), allora «in Dio v’ha la possibilità dei possibili [...] e di più v’ha la relazione della creatura colla sua inesauribile potenza».⁷²

Infatti, la possibilità nei confronti dell’esistenza diventa necessità dell’esistenza stessa – per il fatto che questo essere che è la possibilità di ogni essere conoscibile e quindi concettualizzabile non può non essere pensato o meglio intuito –, e quindi «la proposizione: “Dio esiste” è una conseguenza dell’altra: “l’essere esiste”, e [...] solamente dopo aver tirata questa conseguenza s’intende che nel concetto di Dio si contiene quello dell’esistere».⁷³ Come quindi nell’intuizione dell’idea dell’essere è prefigurata per Rosmini la prova ontologica non come parte della metafisica ma come carattere e formula del proprio sistema metafisico, mette al punto Antonelli: «[l]’essere come forma e oggetto della mente è il precedente dunque della ideo-ontologicità del pensiero».⁷⁴ La realizzazione dell’argomento, tuttavia, rivela nuovamente il carattere leibniziano della prova ontologica rosminiana: esattamente come nei paragrafi 43 e 44 della *Monado-*

hegeliana che per Heidegger diventa «esperienza del nichilismo, sensibile al fascino del nulla, pervasa dall’angoscia dell’esistenza» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 464).

⁷¹ F.W.J. Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002, p. 609.

⁷² *Teodic* 622; cfr. *T* 1555.

⁷³ *T* 301; cfr., in un’altra variante, *T* 1843.

⁷⁴ M.T. Antonelli, *La tematica dell’unità dell’essere (Rosmini di fronte ad Hegel)*, in Ead., *Studi rosminiani*, Sodalitas, Domodossola - Milano 1955, p. 57.

logia, la possibilità, nel caso di Dio, porta necessariamente alla realtà, con la differenza che Rosmini ha riferito, sin dal *Nuovo saggio*, possibilità e realtà a *due forme dell'essere*.⁷⁵ In questo modo il Roveretano riesce a distinguere l'*esistenza* dall'*essenza* nella prova leibniziana: mentre il filosofo di Lipsia riporta il concetto di *possibilità* all'ente e quindi racchiude l'esistenza nell'essenza, Rosmini – conducendo la prova ontologica non attraverso il concetto dell'*ens* ma dell'*esse* – lo astrae teosoficamente e porta proprio per questo la prova ontologica un ulteriore passo in avanti. A ben vedere questo passaggio si riferisce – forse più indirettamente e incidentalmente che tramite un ragionamento esplicito – all'unico argomento kantiano, il quale certamente è leibniziano per struttura ma resta *inconfutato* proprio in quella dimensione in cui non si riferisce alle idee metafisiche criticate bensì all'argomento della possibilità a cui la *Critica* non fa più riferimento.⁷⁶ Rosmini, con l'*idea dell'essere* che dà un concetto ben preciso (determinato) dell'essere nella sua indeterminatezza e quindi pura attualità, ha quindi non solo confutato il concetto kantiano critico di Dio (*l'omnitudo realitatis*) ma anche perfezionato la prova ontologica di Leibniz. In altre parole, l'esistenza di Dio non fa parte delle sue perfezioni – come sostengono Anselmo e Cartesio – ma Dio è l'essere stesso.

Ma proprio questa radicalizzazione della prova ontologica pone Rosmini di fronte al problema di necessitare quella *teologia filosofica* ripensata che egli realizza solo con la *Teosofia*: sta infatti in questa difficoltà la forza della confutazione kantiana, ossia,

⁷⁵ Infatti, Henrich sottolinea che il «concetto leibniziano di possibilità è [...] quello di una metafisica che ancora non ha distinto tra la possibilità logica di un pensiero e la possibilità reale di un esistente» (D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. it. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, p. 71). Da quest'analisi segue che Rosmini ha inquadrato precisamente il problema in Leibniz, portando la teologia filosofica attraverso la critica kantiana, e riproponendola criticamente contro l'idealismo.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 185.

in altre parole, si esige il ripensamento del nesso tra l'*ens necessarium* (Leibniz e l'unico argomento di Kant) e l'esistenza reale, data l'indeterminatezza dell'idea dell'essere. Contrariamente al sospetto che si tratti di una sorta di versione rosminiana dell'*ens realissimum*, si evince che Rosmini non lavora con un'idea di *esistenza* che si identifichi con la realtà, ma che proprio, nella tradizione tomista, si determini al di là di essa, e in questo senso concorderebbe addirittura con la critica kantiana dell'argomento ontologico.⁷⁷ Precisamente a questo punto interviene, appunto, nuovamente l'argomento *ex possibilitate* di Rosmini: non si può giungere – così egli concorda con Kant – da un *primo logico vero* ad un *primo ontologico vero* per il mero argomento ontologico della pienezza od *omnitudo* delle sue determinazioni vere. Ma siccome la *possibilità* ha costituito il nesso necessario tra *ideale* e *reale*, l'*ens necessarium* per Rosmini non può essere *pensato* senza presupporre il *primo teosofico* che egli chiama tale per la logica particolare di questa argomentazione, altrove anche definita «deontologica, perché dimostra non che la cosa sia così, ma che deva esser così, non possa esser altro che così, e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile».⁷⁸ A ben vedere qui Rosmini intraprende un ragionamento metafisico diverso dalla *causa sui* che ha retto l'argomento ontologico moderno, e come Schelling ha cercato di riaffermare dopo Hegel: tale «necessariamente esistente [...] senza fondamento precedente»⁷⁹ in Schelling deve essere di conseguenza senza determinazioni. Per Rosmini, la ragione raggiunge il fondamento determinato attraverso l'essere indeterminato che carica su di sé l'intero peso dell'argomentazione *ex necessitate* e proprio per questo *deve* rimandare ad un *altro primo*. In altre parole, senza pensare o meglio intuire l'*essere* non si può pensare l'esistenza di Dio: in ciò Rosmini corrisponde con

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 196.

⁷⁸ *T* 194.

⁷⁹ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, p. 279.

Schelling, contro l'argomento cartesiano di cui anche Hegel, sebbene in modo rovesciato, dipende ancora sostanzialmente.

A questo punto, avviene nel pensiero di Rosmini un approfondimento della questione ontologica che lascia il contesto kantiano della problematica e comprende, con l'idealismo e particolarmente con Hegel e il teismo speculativo post-hegeliano, l'argomento ontologico come «il problema fondamentale della filosofia, in tutta la sua estensione».⁸⁰ In questa chiave metodologica ha senz'altro ragione Prini quando osserva un cambiamento o salto all'interno della teoresi rosminiana. Come Hegel, infatti, Rosmini non vuole negare né l'obiezione logica (distinzione tra essere e concetto) né quella empirica (l'essere non è un contenuto) contro la prova ontologica. Forse per questo motivo, egli non si oppone del tutto alla critica tomista alla prova anselmiana, sebbene cerchi di salvarla all'interno del suo pensiero.⁸¹ Ciò che Hegel a questo punto deriva da Cartesio, ossia l'identificazione del concetto con l'essere nell'assoluta necessità – e ciò si esprimerebbe nello spinoziano «concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione» di *causa sui*⁸² –, Rosmini lo recupera dalla tradizione dell'*actus essendi* tomista, dove questa unificazione è realizzata *nell'essere stesso*, preso nella sua mera attualità ontologica che è realizzata in Dio. La stessa unità intrinseca tra esistenza ed essenza in ciò che Hegel chiama il *concetto*⁸³ (per cui la *Logica* è la stessa realizzazione di Dio prima della creazione) che come spirito e vita è *idea*, Rosmini la realizza nell'essere stesso, per cui differenzia dialetticamente

⁸⁰ D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, p. 235. E precisa che «l'argomento ontologico opera [...] non solo la fondazione di una specifica verità, ma la fondazione filosofica per eccellenza» (*ibidem*).

⁸¹ Cfr. T 2195, 301.

⁸² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 3, II, trad. it. di E. Codignola - G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 111.

⁸³ Per Hegel, infatti, il concetto deve essere «pensato necessariamente come esistente» (Id., *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009, p. 117).

tra *essere iniziale* ed *essere virtuale*, distinzione che dialetticizza l'essere originariamente ma non ontologicamente secondo esistenza ed essenza, in riferimento a tutto ciò che ontologicamente c'è (molteplicità di enti finiti, essere assoluto con i *termini propri* dell'essere). In questo modo, dialetticamente, cioè *per il soggetto*, emerge una differenza primordiale nell'unicità dell'*actus essendi* stesso, nella misura in cui abbraccia essere assoluto ed essere finito. Questa differenza sta alla base della triplicità delle categorie di essere ideale, reale e morale, senza esservi presupposta, e deriva dal fatto che il *soggetto* considera nell'ontologia l'insieme tra essere assoluto ed enti finiti in un processo circolare che va dall'uno agli altri e viceversa. In Hegel, al contrario, la contingenza e possibilità degli enti diventa momento dialettico della necessità dell'assoluto stesso, compreso nel concetto e nell'idea. In altre parole, mentre in Hegel il *concetto speculativo* si pone al posto della prova ontologica prekantiana, in Rosmini è l'*essere* stesso, e in tutti e due i casi si realizza pertanto proprio qui il superamento definitivo di ogni scetticismo. Entrambi salvano la prova ontologica post-kantianamente in un modo completamente nuovo rispetto alla tradizione. Come è stato dimostrato sopra, la dialettica tra *essere iniziale* ed *essere virtuale* porta alla circumin-sessione delle tre forme dell'essere: come in Hegel, anche in Rosmini si supera quindi la contrapposizione astratta tra concetto ed essere, dimostrando sin dalla struttura conoscitiva (*Nuovo saggio sull'origine delle idee, Fenomenologia dello spirito*) il riduttivismo del criticismo kantiano. In questo, certamente, nell'idea dell'essere del *Nuovo saggio* abbiamo a che fare con un *primo logico* che – bensì comprensibile solo nella sua dimensione ontologico-metafisica – esplica la sua vera portata metafisica, cioè di reggere l'ontoteologia, soltanto con la *Teosofia*.

In vista del *Rosmini filosofo* che riceve attraverso il suo confronto con il pensiero tedesco del suo tempo l'eredità del tomismo medievale, la riscopre e la ripropone nella sua rilevanza proprio in tale contesto, si capisce come egli rivaluta l'*actus essendi* come nuova prova ontologica oltre Anselmo e Cartesio,

grazie alla possibilità di dialetticizzarlo attraverso l'idea dell'essere intuita dal soggetto. Rosmini, quindi, contrariamente a Kant, ha intrapreso a «concepire l'esistenza»⁸⁴ all'interno del pensiero moderno, e ciò nella consapevolezza cristiana che l'esistenza è creazione. Nella misura in cui esso scopre il suo ruolo attivo nel conoscere gli enti nel lume dell'essere,⁸⁵ gli emergono le relazioni dialettiche all'interno dell'essere che senza un rimando al *Dio trino* del cristianesimo non possono essere comprese nella loro necessità ontologica. Questa valorizzazione della scoperta dell'*io* che scopre l'essere e giunge quindi alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, Rosmini l'attribuisce, d'accordo con Hegel, al cristianesimo, per cui la filosofia cristiana, proprio grazie alla filosofia del soggetto, raggiunge proprio con la modernità la sua esplicitazione più matura.

Rosmini ha raggiunto, in questo modo, un'*idea laica* di Dio, come affermano Vincenzo La Via e Antonio Brancaforte?⁸⁶ Per

⁸⁴ Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3, II, p. 314.

⁸⁵ Per Prini è quindi grazie all'idea dell'essere come «scoperta fondamentale» del Roveretano, «per cui si può dire a ragione che Rosmini è presente nella filosofia moderna» (P. Prini, *Rosmini postumo*, Centro internazionale di studi rosminiani - Fondazione Capograssi, Stresa - Roma 1999³, p. 16). Se Prini giustamente ha descritto l'approfondimento teoretico dell'idea dell'essere dal *Nuovo saggio* alla *Teosofia*, affermando che il Roveretano giunge solo in quest'ultima ad una riproposizione critica dell'*actus essendi* come alternativa al pensiero idealistico, ciò non significa però che l'idea dell'essere del *Nuovo saggio* sia un «vero e proprio "figmentum mentis"» che riduce l'essere nell'essenza che «si svuota di ogni significato reale» per cui il Rosmini del 1830 ridurrebbe l'essere «al suo uso soltanto copulativo» (ivi, pp. 21 e 20; nell'orig. in parte in corsivo). Anzi, proprio la sua dimensione di *essere possibile della realtà* smentisce questa lettura di Prini.

⁸⁶ Per Brancaforte l'idea di Dio è *vuota*, e in questo senso «chenotica», dal verbo greco «chenóté che significa: vuoto. La certezza chenotica è una certezza vuota di esperienza della realtà» (A. Brancaforte, *L'origine dell'ateismo dalla certezza chenotica e la risoluzione della negazione di Dio nella sua affermazione*, in Id., *La laicità dell'idea di Dio. La performatività dell'argomento ontologico nell'Assoluto Realismo*, a cura di P. Cat, Mimesis, Milano - Udine 2021, pp. 241-250, qui p. 242). «La laicità dell'idea di Dio consiste nell'*impersonale* fondamento della libertà dell'io (libertà ontologica) che

loro la «certezza chenotica» di Dio consiste nella sua vuotezza, proprio per dare spazio alla realtà (nelle sue dimensioni di essere segnata dalla libertà tra bene e male, dalla singolarità e dalla contingenza). Il modo, però, di pensare in questo modo la 'laicità' o 'filosoficità' di questa idea di Dio è diametralmente contraria all'intenzione sia di Hegel che di Rosmini: per entrambi essa si realizza nel trovare in Dio la verità del mondo e nel mondo la religiosità della trascendenza. Mentre il metodo dialettico-negativo di Hegel porta all'identificazione di tale laicità con la religione, per cui Rosmini vede in questo progetto un rischio per lo stesso concetto filosofico-laico di Dio, Rosmini prende il cristianesimo sul serio nel comprendere la differenza (trinitaria) in Dio come possibilità di pensarlo filosoficamente come la verità dell'essere finito. Se questa differenza trinitariamente sussiste nel *Logos* – per cui Rosmini sarebbe, come del resto Schelling, d'accordo sulla lettura *kenotica*, sebbene per entrambi essa dovrebbe essere letta come una filosofia della rivelazione – allora l'idea dell'essere grazie alla quale l'uomo speculativamente rinviene tale differenza originaria nell'essere stesso, diventa il perno per il modo rosminiano di pensare tale laicità di Dio che consiste – contrariamente a Hegel – nell'*impossibilità* (laica o filosofica!) *di immanentizzare l'essere*, per cui risulta più appropriato il giudizio complessivo di Prini che il Roveretano avrebbe realizzato la «fondazione originaria di un assoluto sapere, non sul piano della *conoscenza*» come in Hegel, «ma sul piano dell'*essere*, secondo la potente suggestione tomistica».⁸⁷ Per Rosmini si tratta di una differenza che viene retta dall'attualità dello stesso essere, nella sua identità *dialettica* (quindi solo concepibile alla mente speculativa) e non ontologica con l'essere assoluto. *L'astrazione*

permette di 'riempire' il vuoto di esperienza della *certezza chenotica* dell'*idea di Dio*; sì, perché l'*idea di Dio* fonda la stessa libertà, in pratica fonda lo strumento per 'riempire' di *reale esperienza* la propria *certezza*» (P. Cat, *Introduzione. Minimal Metaphysics*. L'idea dell'essere *come dispositivo*, in *ivi*, pp. 13-50, qui p. 33).

⁸⁷ P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 18.

teosofica, in questo senso, può essere interpretata come *kenosi filosofica*, e si giustifica dal pensare l'assoluto non come concetto (Hegel) ma come essere.

5. *Conclusion*

Riassumendo i passaggi di questa riflessione, la *filosofia cristiana* di Rosmini ha dimostrato che «Iddio ha la forma della realtà, cioè in quant'è l'essere realissimo, egli esercita sull'uman genere un dominio assoluto di fatto mediante la *creazione*, la *conservazione* e la *provvidenza* onde dispone ed ordina tutti gli avvenimenti». ⁸⁸ Nel terzo, quarto e secondo paragrafo, questo contributo ha cercato di esplicitare esattamente questi tre aspetti. Si è evidenziato come proprio nel confronto con la *teologia filosofica* di Hegel, e in riferimento al teismo speculativo a partire dal tardo Schelling, si comprende lo spessore metafisico della *filosofia cristiana* di Rosmini, non facilmente allineabile al paradigma di essa come fu 'stabilito' attraverso il dibattito novecentesco a partire da Maritain e Gilson. Uno degli autori – o forse l'autore principale – che più indica questa forza del pensiero rosminiano di andare oltre i limiti di una comprensione dogmatica dell'essere è senz'altro Pietro Prini: se da un lato è indubbiamente vero – come ha affermato Piovani – che nell'idea dell'essere del *Nuovo saggio* è già fondato il pensiero critico rosminiano, e che quindi 'dottrinalmente' non c'è certamente un 'primo' e un 'secondo' Rosmini, d'altro lato abbiamo visto proprio nei temi più centrali di una *filosofia cristiana* – il male, la creazione, la prova ontologica – che implicano un'interpretazione speculativa sia della Trinità che della Cristologia. Rosmini, dunque, ha compiuto solo con la *Teosofia* – in modo non facile e secondo Prini «drammatico» cioè attraverso «molte incertezze e contraddizioni e ritorni» ⁸⁹ – l'appro-

⁸⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti - F. Ghia («Ediz. crit.»), 27-28a), Città Nuova, Roma - Stresa 2013-2015, III, p. 153.

⁸⁹ Cfr. P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 17.

fondimento teoretico-speculativo che nella *via regressiva* del suo pensiero non risultava approfondita. Se dunque Loffi riconosce giustamente il contributo priniano all'interpretazione rosminiana nell'«intendere l'idea dell'essere non già come la massima tra le astrazioni, bensì come presenza viva dell'essere alla mente»,⁹⁰ allora questa comprensione si raggiunge soltanto con la *Teosofia*, e in questo senso il 'secondo' Rosmini della *via progressiva* si distingue notevolmente dal 'primo'.

⁹⁰ A. Loffi, *Il silenzio dell'idea. Pietro Prini lettore di Rosmini*, «Rosmini Studies», 7 (2020), pp. 115-129, qui p. 119.

BIAGIO GIUSEPPE MUSCHERÀ

L'AMABILITÀ DEL REALE E IL MISTERO DELL'ARTE.
PRINI INTERPRETE DELL'ESTETICA ROSMINIANA

Il cristianesimo, nell'arte che lo esprime,
è la celebrazione dell'amabilità del reale.¹

1. *Premessa: Rosmini antiromantico*

Nel presente lavoro metteremo in luce solo alcuni nodi centrali dell'interpretazione priniana degli scritti sull'arte di Rosmini, rispettando quelli che al filosofo di Belgirate sembrano i due momenti essenziali dell'estetica rosminiana: la *poetica del realismo cristiano* e la configurazione dell'arte all'interno del sintesismo delle tre forme dell'essere. Il primo momento viene rintracciato da Prini nelle riflessioni giovanili che Rosmini ci offre nel saggio *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*,² mentre il secondo momento nel denso capitolo X, *Della Bellezza*, inserito nel terzo libro della postuma *Teosofia*.³

L'interesse del filosofo di Belgirate nei confronti del pensiero estetico del Roveretano si mostra costante e si iscrive all'interno di uno studio approfondito dell'intera opera rosminiana. I con-

¹ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma 1997, p. 32.

² Il saggio fu pubblicato a Milano nel vol. I degli *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1827 e poi nel primo volume di scritti di *Letteratura e arti belle*, raccolti da P. Perez, Bertolotti, Intra 1870 (da cui cito); si veda, adesso, l'edizione curata da P.P. Ottonello, A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, Guerini e Associati, Milano 1994.

³ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma - Stresa 1998, vol. II, I, III, cap. X, nn. 1063-1139.

tributi specifici di Prini sulla concezione dell'arte in Rosmini seguono l'andamento di quella «combinazione di continuità e discontinuità»⁴ – come giustamente la definisce Walter Minella – che caratterizza l'intera opera del filosofo di Belgirate.⁵

Non si può dire che il valore e il peso della meditazione rosminiana sull'arte sia stata riconosciuta pienamente.⁶ Come sottoli-

⁴ W. Minella, *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 10-11.

⁵ Un primo contributo sull'estetica di Rosmini è rappresentato dal testo di una relazione che Prini ha tenuto durante il VII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari nel 1952 (AA.VV., *Estetica*, Liviana, Padova 1952, pp. 493-502), ripreso poi e collocato in appendice nella *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, nel 1953 (Sodalitas, Domodossola 1953, pp. 88, in part. pp. 77-84) con un titolo che fa risuonare ancora forte l'insegnamento sciacchiano: *L'arte come interiorizzarsi dell'essere*. Il tema viene poi ripreso nel 1960 con il testo *Rosmini e il realismo cristiano nell'arte* (pubblicato in appendice al volume *Rosmini postumo*, Armando, Roma 1960, si veda ora nell'edizione Sodalitas, Stresa 1999, pp. 121-137). Un altro significativo scritto di Prini sull'argomento risale all'ottobre 1988: *L'estetica di Antonio Rosmini*, in M.A. Raschini (a cura di), *Rosmini pensatore europeo. Atti del congresso internazionale - Roma, 26-29 ottobre 1988*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 285-291). Nell'*Introduzione a Rosmini*, Prini affronta il tema dell'ufficio morale dell'arte, mostrando quanto il problema estetico abbia influito nella stessa costruzione del pensiero rosminiano, soffermandosi sull'importanza che riveste per la formazione di Rosmini il *Saggio sull'idillio e la nuova letteratura italiana* (Laterza, Bari 1997). Il tema riprende un contributo del 1986, *Storia e arte nel Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana di Antonio Rosmini* (in AA.VV., *Rosmini e la storia*, atti del XVIII corso della Cattedra Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Sodalitas, Stresa 1986, pp. 5-16). Ai diversi contributi citati – che sono quelli su cui insisteremo maggiormente nel presente lavoro – non possono non essere associati gli scritti priniani su Manzoni e la curatela di alcune opere manzoniane, oltre a diversi contributi in cui si insiste sul dialogo fra Manzoni e Rosmini. In questi contributi il tema dell'arte è ripreso proprio all'interno del dialogo/confronto fra lo scrittore milanese e il filosofo di Rovereto. Si vedano P. Prini (a cura di), *Le Stresiane. Dialoghi di Alessandro Manzoni con Antonio Rosmini elaborati da Ruggero Bonghi*, Comunia, Brescia 1985; *I colloqui del Manzoni col Rosmini nelle Stresiane di Ruggero Bonghi*, «Cultura e scuola», 94 (1985), pp. 73-75; A. Manzoni, *Dell'invenzione. Dialogo*, a cura di P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986; *L'Ermeneutica della parola nel dialogo manzoniano* Dell'invenzione, «Rivista di estetica», 24 (1986), pp. 37-53.

⁶ In effetti, dal punto di vista storiografico, fra i tanti e fondamentali ambiti del pensiero rosminiano quello che si mostra, ancora oggi, come il più trascurato

nea Prini, parlare oggi delle dottrine estetiche del Rosmini può dare l'impressione che si tratti di una vera e propria «riesuma-

è l'ambito estetico. Come ha avuto modo di ricordare Pier Paolo Ottonello, il pensiero rosminiano sull'arte, dopo essere stato accantonato nella seconda metà dell'Ottocento dagli studiosi della filosofia di Rosmini per il premere di ben altre e note esigenze relative alla configurazione culturale e teologica dell'intera opera del Pensatore, con l'allontanarsi, se non il venir meno di talune esigenze, viene ripreso solo sporadicamente. All'inizio del secolo appena trascorso, Croce, passandogli accanto, lo «sfiora appena» e «consuma la propria erudizione ignorando affatto la *Teosofia*» (P.P. Ottonello, *Introduzione*, in A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 9). In effetti, se si tralascia la pur incisiva ma fugace critica del Borgese (cfr. gli articoli pubblicati nel 1905 e poi raccolti in G.A. Borgese, *Storia della critica romantica in Italia* [1920], Mondadori, Milano 1949, pp. XXVIII-XXIX), che considera l'estetica del Roveretano forse la più importante dell'Ottocento, ponendosi in quasi totale sintonia con i giudizi entusiasti espressi in precedenza su di essa dal Tommaseo, non si trovano nutriti interventi critici sull'argomento. Poi il silenzio s'infittisce, turbato appena da scarsissimi interventi, nati nell'ambito della *Rosmini-Renaissance* esplosa in concomitanza con il grande congresso centenario del 1955 su insistenza di Michele Federico Sciacca. Sicché la bibliografia specifica risulta ancora molto limitata. Si possono segnalare, dopo i vecchi e fedeli volumi di G. Calza, *Saggio di callologia ed estetica*, Cogliati, Milano 1889, e di C. Gavazzi, *Il pensiero critico-letterario di Antonio Rosmini*, Rivista Rosminiana, Lodi 1909, i seguenti saggi: D. Bulferetti, *Storia della letteratura italiana e della estetica*, vol. III, Paravia, Torino 1925; F. Piemontese, *Il pensiero estetico di Antonio Rosmini*, «Giornale di metafisica», 10 (1955), pp. 739-793; M.T. Antonelli, *Dottrine estetiche: appunti sulla teoria di Antonio Rosmini*, «Rivista Rosminiana», (1961), pp. 1-28, 81-89, 289-312. Nell'oceano della bibliografia rosminiana, solo nel 1993 appare un volume sull'argomento, quello di ampio respiro di Franco De Faveri, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993, seguito nel 2014 dalla monografia di Andrea Annese, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche a confronto*, Aracne, Roma 2014, e dal recente volume di Filippo Bergonzoni, *L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli - Salerno 2020. Ci permettiamo di segnalare nell'ambito della bibliografia rosminiana sull'argomento i nostri contributi: *Fra verità e bellezza. La funzione morale dell'arte nell'estetica del Rosmini*, «Annuario filosofico», 24 (2008), pp. 323-342; *Rosmini e la funzione dell'arte. Una verità non rigida né malinconiosa*, «LineaTempo», 18 (2007), pp. 68-72. Segnaliamo inoltre i molti riferimenti all'estetica di Rosmini nel nostro volume, *Manzoni filosofo. L'invenzione della parola. In dialogo con Antonio Rosmini*, Jaca Book, Milano 2019. Sul significato da attribuire alla particolare fortuna (ma sarebbe meglio dire sfortuna) dell'estetica rosminiana si veda il nostro *Fra verità e bellezza*, in part. pp. 324-325.

zione», «tanto esse appaiono remote da ogni effettiva influenza sul nostro modo d'intendere filosoficamente il mondo dell'arte».⁷ Nondimeno, secondo il filosofo di Belgirate, «qualcuno dei problemi» intorno a cui si agita la filosofia estetica di Rosmini «non solo non è stato risolto dall'estetica moderna, ma neppure riconosciuto ed affrontato con la serietà che esso esige».⁸ Se è vero che, da una parte, quelle dottrine potrebbero dare al lettore di oggi l'impressione di «una specie di *ancien régime* della cultura non ancora sconvolto né rinnovato dalle rivoluzioni romantiche e post-romantiche», dall'altra è altrettanto vero che c'è «nella loro interna motivazione una genuina problematica religiosa e speculativa che merita di essere ripensata di fronte a quel troppo sbrigativo abbandono di quel necessario nesso dell'arte con la religione e la metafisica, verso il quale pare avviata come ad una conquista l'estetica contemporanea».⁹ Così, «l'odierna crisi del giudizio estetico, travolto nella più sconcertante confusione di tanti esperimenti velleitari di 'arte pura'» potrà trovare proprio nel ripensamento rosminiano dell'esperienza estetica una «prospettiva di chiarificazione».¹⁰ È in questa direzione che Prini riprende la meditazione sull'arte di Rosmini.

Se vogliamo tener presente una preziosa distinzione raggiunta dall'odierna filosofia dell'arte – egli afferma, con riferimento esplicito alle indicazioni di Luigi Pareyson – «che attribuisce propriamente all'*estetica* “un carattere filosofico e puramente specu-

⁷ P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 121.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*. Sul valore dei temi e dei problemi dell'estetica di Rosmini per la cultura contemporanea troviamo delle affermazioni di Ottonello che sembrano muoversi sulla stessa linea di Prini, anche se con un tono diverso: «l'ipotesi proibita di una loro inserzione nel vivo del tessuto culturale contemporaneo genera la plausibile certezza che la loro importanza avrebbe determinato radicali cambiamenti nei percorsi [...] della filosofia dell'arte» (P.P. Ottonello, *Rosmini e la scienza del bello*, «Rivista Rosminiana», 2-3 (2008), pp. 125-135, qui p. 125, che riporta il testo di una conferenza tenuta in occasione dell'VIII Corso dei Simposi Rosminiani di Stresa).

lativo” e alla *poetica* “un carattere storico e operativo” rivolto a “proporre ideali artistici e programmi d’arte”, potremmo dire che nel saggio giovanile Rosmini propone alla letteratura ed all’arte del suo tempo [...] alcune grandi linee di una poetica specificamente cristiana», mentre «nelle mature riflessioni sulla *Bellezza* egli attende ad una collocazione trascendentale del momento estetico nello schema ontologico di una rinnovata metafisica classica». ¹¹ Ovviamente questi due momenti dell’estetica rosminiana non possono che essere ritenuti complementari. «La continuità tra i due progetti e, in certo modo, la loro interna articolazione», afferma Prini, «non sono difficili da riconoscere e costituiscono un esempio del carattere sostanzialmente sistematico del pensiero rosminiano». ¹² La sinergia fra questi due scritti di Rosmini non è determinata soltanto dal fatto che il primo scritto ha un carattere fortemente programmatico – che il filosofo di Belgirate non manca di evidenziare – e che, quindi, molte delle riflessioni presenti in quel saggio giovanile trovano una sistemazione definitiva nelle pagine della *Teosofia*, ma è provata anche dal fatto che questi due lavori, così distanti tra loro nella vita dell’autore, mostrano, nella diversità della loro articolazione, piena consapevolezza del percorso che compie l’arte nel suo procedere verso una sempre più esasperata e sterile autonomizzazione, che avrà come esito una sempre crescente separazione tra arte ed estetica, fra arte e bello. Rosmini si mostra consapevole che in una tale direzione la celebrazione dell’autonomia dell’estetica, vista come un trionfo, sta in realtà annullando ogni rapporto con il bello, affermando il non senso di ogni distinzione fra bello e brutto ¹³ come fra morale e

¹¹ P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 121. Per i riferimenti a Pareyson si veda L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1954, p. 276.

¹² P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 122.

¹³ «Oggi amiamo la bellezza quanto la bruttezza», diceva Apollinaire già a suo tempo (cit. in W. Tatarkiewicz, *Storia di sei idee*, Aesthetica, Milano 2002, p. 169). Ed oggi potremmo affermare con Tatarkiewicz che «il bello indietreggia e perfino scompare dalla teoria estetica contemporanea» (cfr. *ivi*, p. 175;

immorale. Questa consapevolezza è come se segnasse un percorso che caratterizza lo sviluppo dei due testi rosminiani sull'arte. Basterebbe, già da solo, uno sguardo allo sfondo storico-teoretico nel quale prende corpo il saggio *Sull'idillio* per rendersene conto. Si tratta, infatti – come lo stesso Rosmini avrà modo di chiarire un decennio più tardi entro la struttura della filosofia della politica –, di una connotazione netta: «le scienze e le arti dopo la metà del secolo scorso si scossero [...] in movimenti frenetici e convulsivi [...] la letteratura ne prese la tinta, e questa tinta fu nera, fu di sangue: non parlaron le umane lettere, che di infelicità e di delitti [...]». E in nota aggiunge: «Il Foscolo e l'Alfieri in Italia, il Byron in Inghilterra, e il Goethe in Germania sembrano potersi dire i rappresentanti di quella letteratura».¹⁴ Non è questo un giudizio dettato da contingenze particolari. Questi stessi termini netti, con cui Rosmini ha espresso la sua percezione della direzione verso cui tende l'arte, sono ripetuti al culmine della sua maturità filosofica. Così scrive, infatti, nella matura *Introduzione alla filosofia*: «quando le passioni ebbero ricevuto dal sensismo, col bando della loro signoria, l'intelligenza, il desiderato dono della libertà [...] tolte al guinzaglio della ragione [...] rimasero solo materie alla letteratura del secolo sensista [...] lo spettacolo di tutte le passioni uscite dagli ultimi loro atti cozzanti fra loro a morte parve l'ultima rappresentazione estetica degna della letteratura del secolo».¹⁵ In questo senso, l'estetica di Rosmini è destinata a sconvolgere e smascherare potenzialmente quelle che si potrebbero definire le pseudo-rivoluzioni romantiche. In questo senso, l'eccentricità della posizione di Rosmini non è determinata soltanto – come qualcuno potrebbe pensare – dall'assoluto

a questo proposito è anche interessante tutto il capitolo IV di questo testo, al quale rimandiamo, pp. 221-245).

¹⁴ A. Rosmini, *La società e il suo fine* (1837), in *Filosofia e politica*, a cura di M. D'Addio, Marzorati, Milano 1972, p. 460. Si veda anche l'edizione a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 630, n. 3.

¹⁵ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma - Stresa 1979, p. 38.

silenzio nei confronti dell'estetica kantiana (silenzio che per lo meno, in alcuni ambienti della critica, ha implicato una sorta di 'vendetta storica'), ma soprattutto dalle sue sferzate antiromantiche, al pari di quelle antisensistiche ed antidealistiche, culminanti nel giudizio sul *Faust*, visto come «corpo d'opera del poeta prodotto dal panteismo germanico». ¹⁶ In effetti, per Rosmini la logica del sensismo e del naturalismo cospira ad un medesimo esito. Una tale diagnosi ci fa comprendere come Rosmini sia particolarmente attento al Romanticismo nei suoi esiti già deteriori e quanto da esso si distanzi.

Non ci sentiamo lontani dalla lettura priniana, nel definire di scorcio la meditazione sulla poetica di Rosmini 'antiromantica'. In effetti le convergenze romantiche e manzoniane del Rosmini, che il filosofo di Belgirate non manca di mettere in luce in più luoghi, vanno lette alla luce del giudizio definitivo che il giovane Rosmini ha espresso nell'*Idillio*: «a me sembra che il nome di *romantico* attribuito al Manzoni non faccia che nuocere a quel gran fondo di verità che hanno le sue dottrine letterarie». ¹⁷ Non bisogna dimenticare, inoltre, che Prini mostra di condividere pienamente l'originalità della interpretazione di Giuseppe Antonio Borgese, che è stato – a suo parere – tra i pochi che hanno compreso la posizione in cui il Rosmini si è trovato accanto, e non certo pedissequamente, al Manzoni. ¹⁸ «Il Manzoni ed il Rosmini, penetrando con maggiore sicurezza nel ginepraio del Romanticismo di Milano», scrive Borgese, «lo sfrondarono compiutamente e lo ridussero ad uno storicismo o verismo cristiano». ¹⁹ Certamente i sostantivi 'storicismo' o 'verismo', senza l'aggettivo 'cristiano', risulterebbero ingiustificati, se non del tutto fuori bersaglio, rife-

¹⁶ Ivi, p. 123.

¹⁷ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 110, n. 26. Per quanto riguarda i giudizi di Prini si veda l'*Introduzione* della sezione antologica dedicata all'estetica nell'*Antologia rosminiana* a cura di G. Rossi, vol. II, SEI, Torino 1963, p. 485.

¹⁸ Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 35.

¹⁹ G.A. Borgese, *Storia della critica romantica in Italia*, pp. XVIIIss.

riti all'estetica rosminiana e manzoniana, ma è proprio la cogenza di questo aggettivo a marcare la distanza di Rosmini e di Manzoni dagli esiti deteriori della poetica romantica. Per Rosmini, in sostanza, il Romanticismo si dispone in una linea 'antiartistica', che è la stessa del sensismo, la quale «rapendo la parte ideale e divina della letteratura, e a tutte le arti del bello o le distrugge col legar l'uomo al positivo della sensazione, o certo le ignobilizza, lasciando loro il solo ufficio di imitare, o rappresentare in un aspetto seducente gli eccessi delle passioni».²⁰ Già queste frecciate antiromantiche ci fanno, in qualche modo, presentire la carica 'sovversiva' del pensiero estetico rosminiano. Essa è insita nello stesso tentativo di fondazione teoretica dell'arte che il pensatore compie e con la quale – scrive Ottonello, in un linguaggio che potrebbe sembrare a prima vista enfatico – Rosmini «ha operato *non meno che una rivoluzione copernicana nei confronti della riflessione contemporanea sull'arte*»,²¹ la quale, nelle sue manifestazioni più storicamente influenti, ha radicalmente estromesso ogni concezione oggettiva della bellezza, ontologica e deontologica, riducendo fundamentalmente il suo orizzonte nell'ambito dell'universo del sensibile. Se le cose stanno così è evidente che questi due scritti rappresentano una suggestiva testimonianza di «ciò che ha interiormente ispirato dall'inizio alla fine, e ancora al di sotto delle sue strutture concettuali, gli sviluppi di quel generoso proposito di restaurazione dell'ideale cristiano della *humanitas*, che è stata la filosofia di Rosmini».²²

²⁰ Ivi, p. 40.

²¹ P.P. Ottonello, *Rosmini e la scienza del bello*, p. 131 (corsivo nel testo).

²² P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 122

2. *Il contesto da cui muovono le prime ricerche estetiche del Rosmini*

Queste affermazioni di Prini, se si ha la pazienza di guardare al contesto da cui si sviluppa la stesura e poi la pubblicazione del *Saggio sull'idillio e la nuova letteratura italiana* del giovane filosofo di Rovereto, acquistano un significato decisivo. Già da uno sguardo alle opere contestuali al *Saggio sull'idillio* si potrebbe comprendere abbastanza chiaramente che non ci troviamo di fronte a delle semplici concomitanze: Rosmini aveva dato alle stampe altri due scritti, il *Saggio sull'unità dell'educazione* (che uscirà in opuscolo a Firenze, per Tofani, nel 1826) e quello *Della divina provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali* (Vasaj, Milano 1826); dello stesso periodo è, inoltre, la lettera all'abate Luigi Bonelli *Sulla classificazione dei sistemi filosofici* (pubblicata parzialmente nel vol. II degli *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1828, e interamente nella *Introduzione alla filosofia* del 1851). Si tratta di momenti diversi di un percorso fortemente unitario, volto alla costruzione della sua 'enciclopedia'. Il saggio si colloca difatti allo stato iniziale della realizzazione di un disegno di radicale rinnovamento della cultura europea, nell'intero arco delle scienze attraverso una rivitalizzazione e uno sviluppo delle strade maestre del pensiero occidentale, da sintetizzare in quella nuova enciclopedia cristiana che il Rosmini di allora andava vagheggiando e che in gran parte riuscì, nella sua immensa e poderosa produzione, a realizzare.

Prini ci offre delle direttive precise sul contesto culturale da cui muovono le prime riflessioni sull'arte di Rosmini, inquadrando il *Saggio sull'idillio e la nuova letteratura italiana* all'interno di quel «fervido decennio di discussioni e di programmi, che aveva avuto nella lettera manzoniana del 1823 al marchese Cesare D'Azeglio, *Sul Romanticismo*, forse il suo testo più maturo».²³

²³ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, pp. 31-32. Si veda anche Id., *Rosmini postumo*, p. 121.

In effetti, il saggio *Sull'idillio e sulla nuova letteratura* si inserisce, anche cronologicamente, nel centro dei temi e problemi del dibattito estetico di quel periodo.²⁴

²⁴ Il testo rosminiano, pubblicato nel 1827, si colloca in un momento cruciale del dibattito estetico letterario, non soltanto italiano, ma europeo: la stesura del *Saggio*, che con tutta probabilità inizia prima del 1826, si situa durante gli ultimi anni di vita di Federico Schlegel e di Hegel, e a poca distanza dagli incisivi interventi estetici di Schiller e dalla conoscenza personale del Manzoni (cfr. *Epistolario di Alessandro Manzoni*, raccolto e annotato da Giovanni Sforza, I, Milano 1882, p. 405, n. 1; si veda meglio per la data del primo incontro fra Manzoni e Rosmini, N. Tommaseo, *Antonio Rosmini*, «Rivista Contemporanea», Torino 1855, vol. VIII, p. 832). Inoltre Rosmini mostra di aver ben presente l'humus nel quale aveva preso corpo lo scritto *Sul Romanticismo* di Manzoni. Il testo manzoniano si inserisce all'interno di un dibattito, che non è possibile qui scandagliare. Ci limiteremo dunque solo a qualche riferimento. Innanzitutto, occorre mettere in luce che un interlocutore privilegiato del Manzoni, Ermes Visconti, fra il 1819 e il 1822, si occupa di estetica e di letteratura, con particolare riguardo alla poesia romantica e alla tragedia (nel '18, sul n. 23-28 del «Conciliatore», pubblicava le *Idee elementari sulla poesia romantica* e sul 42-43 dello stesso periodico, l'anno dopo, *Il dialogo sulle unità drammatiche di luogo e di tempo*. Cfr. E. Visconti, *Saggi sul bello, sulla poesia e sullo stile*, a cura di A.M. Mutterle, Laterza, Bari 1979), ponendo i semi della *Lettre* a Victor Chauvet (abbozzata nel '20) e della lettera a Cesare D'Azeglio *Sul Romanticismo*, che il Manzoni pubblicherà nel 1823. Nel 1825 Monti pubblica *La mitologia*, alla quale il giovanissimo Tommaseo replica l'anno dopo con il discorso *Della mitologia*; Giuseppe Compagnoni dà alla luce a Milano il poema *L'antimitologia*, alimentando sul tema la già vivace disputa di quel periodo. *L'antimitologia* faceva riferimento a *Gli dei della Grecia* di Schiller e al *Discorso sulla mitologia* di Federico Schlegel. Nel 1825 esce la traduzione italiana dell'articolo su «Classici e romantici in Italia», pubblicato da Goethe nel 1820 nella rivista «Über Kunst und Altertum»; mentre di Federico Schlegel uscirà nel 1828 a Milano, in due volumi, la *Storia della letteratura antica e moderna*; già nel '17 era uscito a Milano il *Corso di letteratura drammatica* del fratello Augusto Guglielmo, nella quale veniva sottolineato il bisogno dell'ispirazione del sentimento religioso per l'incremento delle lettere (questa traduzione di G. Gherardini è stata rieditata a cura di M. Puppo, il Melangolo Genova 1977. Su tali temi sono fondamentali i contributi dello stesso Puppo, fra i quali si segnalano: «La "scoperta" del Romanticismo tedesco», in *Studi sul Romanticismo*, Olschki, Firenze 1989 e «A. G. Schlegel nella critica italiana dai romantici al De Santis», in *Poetica e critica del Romanticismo*). Nel 1827, a Lugano, Camillo Ugolini pubblicava la traduzione degli scritti sul Manzoni che Goethe aveva raccolto sotto il titolo *Teilnahme Goethe's an Manzoni*.

Rosmini lo stende fra il dicembre 1825 e l'inizio del gennaio 1826.²⁵

La dinamica degli interessi estetico-letterari emergenti in Italia in quel periodo si svolge, come ha sintetizzato magistralmente Puppo: «dal *mito* alla *storia*, dall'*idillio*, prima fino al *dramma* e poi al *romanzo*, dalla *poesia* alla *prosa*».²⁶ L'opera giovanile del filosofo di Rovereto muoveva da un interesse squisitamente letterario – quasi ad analogia, potremmo dire, con il saggio schille-

²⁵ Da una lettera del 9 gennaio del '26 risulta già terminato (cfr. *Epistolario Completo*, vol. II, n. 470, p. 16).

²⁶ M. Puppo, *Romanticismo italiano e Romanticismo europeo*, IPL, Milano 1985, p. 19. Qui non possiamo dilungarci. Sarebbe, tuttavia, un tema da approfondire. In effetti, la storia dell'estetica italiana ottocentesca presenta, ai suoi primordi, una fisionomia ben diversa da quella che si potrebbe pensare sulla scorta della ricostruzione che notoriamente ne ha fatto il nostro neoidealismo. Si potrebbe scoprire, per esempio, che il protagonista per i primi decenni del secolo non è affatto il trascendentalismo di Kant (si veda in proposito, solo per dare qualche riferimento, il documentato saggio di Italo Mancini, *La Critica della ragion pura nella formazione di Rosmini*, in A.A.V.V., *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204), che si diffonderà invece con difficoltà, ma il razionalismo cartesiano, nella sua variante malebranchiana, come si vede dal grande seguito che aveva in Italia, ben più che l'estetica di Kant, quella del padre André, seguace appunto del Malebranche, mentre non era dimenticata del tutto quella del cartesiano Crousaz. Forse una storia della lotta fra soggettivismo e oggettivismo estetici nell'Italia dell'epoca permetterebbe di penetrare più a fondo le posizioni che nel dibattito sulla meditazione artistica si ritrovavano l'una con l'altra. Ci si potrebbe rendere conto, ad esempio, come l'estetica di un Crousaz o di un André non era affatto sepolta nell'oblio. Ed anzi, per restare su un terreno rosminiano, si potrebbe ricordare padre Palmieri, classicista, insegnante al seminario patavino (da dove uscì Rosmini) e seguace di questi pensatori. Bisognerebbe, inoltre, chiedersi quale Kant avevano presente coloro che cominciavano a meditare il pensiero estetico. Si scoprirebbe magari che il Kant a cui cominciavano riferirsi i pensatori italiani non è quello della vulgata neoidealista, quanto invece il Kant colto nel momento della sua lotta contro il realismo (o il «dogmatismo»). Era questo il Kant che aveva davanti, tanto per fare qualche nome, il Visconti, «il quale seguace a suo modo dell'André, attraverso Kant guardava a Platone», come fa vedere il De Faveri, nel suo già citato saggio sull'estetica del Rosmini (cfr. F. De Faveri, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, in part. pp. 20-41)

riano (ben presente al Rosmini) *Sulla poesia ingenua e sentimentale*²⁷ – per entrare subito nella problematica estetica europea, che si era sviluppata tanto riccamente nell'ultimo trentennio, nei confronti della quale Rosmini dimostra una vasta e acuta attenzione critica, insieme ad una forza di originale costruzione teoretica.

Il *Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana* viene pubblicato anonimo nel 1827²⁸ ed è dedicato all'abate Giuseppe

²⁷ Affermare una certa vicinanza fra il saggio del Rosmini e quello di Schiller sulla poesia ingenua e sentimentale non è un riferimento azzardato. Qui ne possiamo solo accennare: Rosmini, con il suo saggio giovanile, postulando, come vedremo, una conciliazione fra «ideale» e «reale», non agitava affatto problemi avulsi da ogni contesto storico e letterario, ma si inseriva invece in una problematica che aveva in definitiva la sua origine nella separazione fra sensorialità e intellettualità operata da Kant con la sua critica dell'idea platonica. Nel Saggio di Schiller, dalle chiare radici kantiane, il concetto di idillio gioca un chiaro ruolo risolutivo. In esso, Schiller compie una operazione che non è molto dissimile da quella che metterà in atto il Rosmini, procedendo ad una modernizzazione dell'idillio, sia dal punto di vista del contenuto che da quello della forma. Sia Schiller che Rosmini, inoltre, vedono la modernità come perdita dell'integrità umana, come perdita cioè dell'unità psicologicamente e moralmente intesa, il che comporta la susseguente, tutta moderna, disarmonicità umana. Quando Schiller oppone all'uomo come «pura natura», l'uomo primitivo – come ci fa notare il De Favari – l'espressione «pura natura» possiede «un'assonanza teologica che ci si deve guardare dal prendere alla lettera e che è probabilmente meramente omonimia» (cfr. F. De Favari, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, p. 79). La purezza schilleriana, in altri termini, ha un carattere teologico solo apparente, mentre è in realtà, un predicato che acquista il suo significato più proprio solo all'interno di una filosofia della storia affatto laica, non volendo essa indicare che il risultato del dirozzamento umano ad opera della 'cultura', intesa come incivilimento e civiltà. Come ci fa notare ancora De Favari, l'«uomo puro» è solo l'uomo greco, in cui viene colto l'inizio della storia occidentale. Il termine «puro», dunque è un mero sinonimo del concetto schilleriano di «ingenuità», che definisce appunto il greco classico (cfr. *ibidem*). Ci troviamo così anche con Schiller all'interno del confronto, fra classicità e modernità, che ci sembra anche il contesto problematico in cui il Rosmini si muove nel suo saggio *Sull'idillio*.

²⁸ Il saggio fu pubblicato a Milano nel vol. I degli *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1827 e poi nel primo volume di scritti di *Letteratura e arti belle*, raccolti dal Perez -Bertolotti, Intra 1870 (da cui cito); si veda, adesso, l'edizione curata da P.P. Ottonello.

Taverna,²⁹ dei cui scritti – specialmente dei «virtuosi idilli» – il giovane Rosmini si dichiarava «grande ammiratore». Puntare – come fa Prini – l'attenzione su questo testo di Rosmini, non significa soffermarsi su un aspetto marginale del pensiero rosminiano. Lo scritto è tutt'altro che espressione di un interesse occasionale. L'attenzione per l'arte – che sembra trovare adesso una formulazione abbastanza compiuta, anche se in una prospettiva programmatica – è una delle direttrici più significative del percorso speculativo rosminiano, che affonda le sue radici nello stesso tessuto genetico del pensiero di Rosmini.³⁰

²⁹ Giuseppe Taverna (Piacenza 1764-1850), sacerdote dal 1820 aveva letto un discorso all'Ateneo di Brescia e nello stesso anno l'aveva stampato premettendolo ai suoi Idilli. Rosmini, dopo il suo primo viaggio a Milano, entrato in corrispondenza con lui, poté incontrarlo il 23 luglio del 1824 a Piacenza, durante una sosta di passaggio di circa tre ore.

³⁰ Fin dagli anni dell'adolescenza, Rosmini ha sempre coltivato la propria sensibilità verso ogni forma ed espressione di bellezza e di armonia. Una pluralità di suggestioni caratterizza il suo interesse per l'arte: le arti pittoriche, la linguistica, le arti architettoniche e musicali affascinano in maniera irresistibile il giovane pensatore. Ancora diciassettenne, scolaro dell'abate purista Antonio Cesari, progetta aggiunte al *Vocabolario della Crusca* (Le lettere del 3 marzo e del 19 e 25 settembre del 1814, contenute nell'*Epistolario completo*, ben lo testimonia). Studente dell'Università di Padova, all'età di ventidue anni, pubblica la *Risposta dell'ab. Antonio Rosmini Serbati alla lettera del dott. Pier Alessandro Paravia sulla cagione per cui da pochi oggidì ben s'adopera la lingua italiana* (Cfr. A. Rosmini, *Risposta dell'ab Antonio Rosmini Serbati alla lettera del dott. Pier Alessandro Paravia sulla cagione per cui da pochi oggidì ben s'adopera la lingua italiana*, «Giornale dell'italiana letteratura», novembre-dicembre 1819, pp. 195-234). Si tratta di uno scritto in cui il giovane Rosmini lamenta la mancata distinzione fra il bello della lingua e il bello dello stile e dei pensieri, tematica che anticipa in qualche modo il saggio *Sull'idillio*. Già nel 1820 in una lettera al Paravia del 22 agosto scrive di aver delineato nella sua mente una grande opera sulla lingua. Si tratta di uno scritto che non vedrà mai la luce. Invece le sue attenzioni si concentreranno, in serrata polemica con Foscolo e con Gioia, rispettivamente negli scritti *Della speranza* del 1822 (cfr. A. Rosmini, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di Ugo Foscolo* (stampato per la prima volta nel 1822 a Rovereto, ad insaputa del suo autore, con il titolo *Saggio sulla felicità*) ripubblicato nel 1828 nel vol. II degli *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano), concepito, peraltro, già come «un frammento di un'opera sull'Ordine delle scienze» (come si evince da ciò che il pensatore scrive nel

3. *L'arte cristiana e l'amabilità del reale*

Nella ricostruzione che Prini ci offre del saggio giovanile *Sull'idillio*, viene messo in luce come Rosmini proponga, anche se ancora solo a livello programmatico, alcune grandi linee di una poetica cristiana. Secondo Prini il motivo dominante di tutto il *Saggio* è l'idea di un'*arte cristiana* in opposizione a quella che il giovane filosofo di Rovereto chiama *arte pagana*. Una tale distinzione, piuttosto che essere dettata da un moralismo di tipo giansenista, s'ispirava alla corrente più ortodossa della tradizione controriformista, mettendo in evidenza una «differenza qualitativa fra il paganesimo e il cristianesimo nel loro rispecchiarsi nel mondo dell'arte».³¹ L'alternativa non potrebbe essere più radicale: si tratta infatti di scegliere tra l'accettazione o il rifiuto del reale. Scrive Prini, commentando alcuni passi di Rosmini:

Il cristianesimo, nell'arte che lo esprime, è la celebrazione dell'*amabilità del reale*, il gusto della verità delle cose, mentre il paganesimo è essenzialmente, per il Rosmini, un comportamento originario di rifiuto dei limiti della natura, che si costituisce come un movimento di evasione nella finzione.³²

Anche sul piano estetico, dunque, la novità più originale introdotta dal cristianesimo è rappresentata dal nuovo senso che assume il rapporto con il reale. L'invito rosminiano è, secondo Prini, quello di liberarsi da un antico malinteso, da una antica diffidenza

Diario personale il 23 giugno 1822; cfr. *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. Castelli, vol. I Edizione Nazionale, Anonima Romana, Roma, 1934, p. 422 ed *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda* del 1824 («Fenomeno frivolo in apparenza, degnissimo in realtà dell'attenzione filosofica» dirà Rosmini, divenuto ormai 'maturo sociologo', a proposito della moda nella *Psicologia*; si veda A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, Edizione Nazionale e Critica, vol. X, tomo, III, Città Nuova, Roma - Stresa 1929, n. 1777, p. 232), che avrà la sua continuazione nello scritto del 1828 *Galateo de' letterati*.

³¹ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 31; si veda anche: Id., *Rosmini postumo*, p. 122.

³² P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, pp. 31-32; si veda anche: Id., *Rosmini postumo*, pp. 122-123.

nella relazione tra l'uomo, la natura e la storia.³³ Da questo punto di vista, l'abbandono del paganesimo avviene anche attraverso la verità della rappresentazione poetica. Il testo rosminiano si mostra a tal proposito molto chiaro:

e questo ancora fa sì, che la poesia non sia più costretta d'andar mendicando il diletto del favoloso, ma che ritrovi degno subietto a' suoi canti una verità non rigida né malinconiosa: appunto non è più costretta di dipingere una verità imperfetta né impossibile.³⁴

Il reale, attraverso l'incarnazione di Cristo, è divenuto amabile; si è manifestato nella sua essenza positiva. L'inesorabile positività del reale è determinata dalla sua essenza, dal significato, dalla verità che lo costituisce e che attraverso Cristo è entrata nel mondo. In questo senso, commenta Prini, «la felicità non è un vano sogno, ma un'anticipazione della speranza».³⁵ Una anticipazione della pienezza, del significato del reale. È questo in fondo «il fondamentale atto di fede richiesto all'artista cristiano»: il riconoscimento del «mondo come il luogo della speranza».³⁶ Si tratta – secondo l'interpretazione di Prini – di un atto di fede che si determina nella disposizione dell'animo a *vedere* le cose così come esse sono nell'ordine interno della loro verità, a *goderne* disinteressatamente come di «una felicità ragionevole», di un dono di Dio che è preannuncio della pienezza dei tempi.³⁷

Era questo – secondo Prini – un suggerimento che veniva al Rosmini da quell'ultima propaggine del gusto settecentesco, «quasi una trascrizione letteraria del quartetto del Boccherini, che era l'*idillio*»,³⁸ e che gli aveva fornito l'occasione per il suo saggio nella discussione con l'abate Taverna che ne aveva pubblicato un'antologia.

³³ Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 32.

³⁴ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 5.

³⁵ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 32.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

Occorre tuttavia riconoscere che le espressioni programmatiche, ricorrenti nello scritto rosminiano, raggiungono un significato del tutto nuovo quando il giovane filosofo definisce il carattere della *verosimiglianza*, che costituisce per lui, insieme alla *felicità* e alla *bellezza*, la «suprema legge» dell'arte.

4. *Il 'vero come scopo' e la suprema legge dell'arte*

Qui, come sottolinea Prini, il giovane filosofo non parla del 'verosimile' come di «ciò che non sembra né del tutto vero né del tutto falso», così come Alexander G. Baumgarten nella sua *Aesthetica* (I, 1750; II, 1758) aveva tradotto l'*eikos* del capitolo IX della *Poetica* di Aristotele. Il verosimile che deve essere rappresentato dall'arte è, secondo quanto affermato dallo stesso Rosmini, «l'argomento interno della verità delle cose». ³⁹ È – come interpreta giustamente Prini – la sensibilizzazione dell'*eidos* delle cose e degli eventi. ⁴⁰ In altri termini, si tratta dell'idea esemplare che è partecipata da ciò che è reale e di cui l'arte fa risplendere il senso eterno attraverso la sua incarnazione espressiva. In un tale contesto, il verosimile è quell'argomento «pel il quale coloro a cui il poeta si rivolge, intendano subitamente, per l'interiore natura della cosa cantata dal poeta, che quella verità che dalle cose egli liba e sfiora è realmente nelle cose, non è il parto di sregolata immaginazione». ⁴¹

Potremmo dire, di fronte a queste espressioni di Rosmini – così come Prini ce le ripropone –, che né il «sublime» del Burke né la «grazia attraente» del Winckelmann sono per sé sufficienti supporti e alimenti dell'arte; ma sono alimenti e supporti soltanto all'interno della costituzione metafisica dall'arte. È solo all'interno della valenza ontologica-metafisica assunta dall'arte

³⁹ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 15.

⁴⁰ Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 33.

⁴¹ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 24.

che il «sublime» e la «grazia attraente» possono essere considerati nel loro valore positivo, che poggia tutto quanto sull'*identità dialettica* di verità e bellezza. È solo l'«ordine della verità» – per usare il linguaggio rosminiano – che può fondare l'organismo delle relazioni fra le qualità dell'oggetto, la sua idea esemplare e il suo fine interno; da cui scaturisce l'unità delle parti e l'unità della varietà che, nel suo dinamismo, connota il concetto di bellezza, spazio di armonia fra unità, fine, natura e perfezione di ogni ente, attuazione del bello nelle sue tre forme, naturale, intellettuale, morale.

La *somiglianza* di un ente con la sua *idea* e con la sua *natura* ne costituisce la *verità*. In questo senso, la teoria della produzione del bello nell'arte stabilisce le prime due leggi delle arti liberali: «che l'oggetto loro sia la bellezza, e che il modo onde viene espresso sia la verosimiglianza»; mentre la terza legge, quella della felicità, corrisponde in tale contesto alla forza che unifica l'oggetto al soggetto fruitore. Dunque, il *verosimile* è la sensibilizzazione dell'essenza delle cose, attraverso la loro idea esemplare. È fedeltà coerente all'idealità metafisica, teologica, cosmologica e morale. Così, l'imitazione della natura, se non si integra come imitazione dell'ideale, nelle tre forme che lo costituiscono, non può essere considerata arte. Nell'arte, infatti, l'unità si rapporta alla natura nel suo aspetto di «sublime perfezione». L'espressione come imitazione è perciò l'assoluta creatività divina della natura delle cose nella loro perfetta «sublime unità». Ma è anche l'attuarsi della persona nella sua integrità, come unità di molte facoltà, che si esprime come armonia. In questo senso, ha ragione Prini a sottolineare il posto centrale che è occupato nella poetica rosminiana dal tema della *verosimiglianza*. Questa centralità «non significa altro se non la richiesta della condizione *sine qua non* perché l'arte assolva il suo compito di comunicazione espressiva dell'universale». ⁴²

⁴² P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 33.

5. *Il sistema ideale e quello storico*

Prini continua la sua analisi mettendo in luce come Rosmini entri in modo originale nel dibattito fra classici e romantici, che il giovane filosofo identifica rispettivamente con il ‘sistema ideale’ e il ‘sistema storico’.⁴³ Nel testo rosminiano, la distinzione fra i due sistemi sembra incentrarsi sulla ricerca della *bellezza ideale* a svantaggio della narrazione storica da parte di coloro che aderiscono al ‘sistema ideale’ e dalla esaltazione della *dimensione storica* a scapito di quella ideale da parte di coloro che aderiscono al ‘sistema storico’.⁴⁴ Come si comprende facilmente, la distinzione fra i due sistemi non riguarda il principio, ma più che altro le conseguenze. Entrambe le posizioni, infatti, non possono prescindere dalla norma che l’artista debba tendere sempre verso la bellezza. In effetti, questa tesi portata avanti dal sistema idealista esprime in realtà un precetto condivisibile anche dal sistema storico, perché si tratta, potremmo dire di un assioma estetico o, perlomeno, di un’affermazione che non può essere che universalmente condivisa. Non può esserci creazione artistica che non abbia come scopo l’espressione della bellezza.⁴⁵ Chi rinunciasse ad un tale scopo «non avrebbe dopo di ciò più diritto di venire a contesa cogli altri professori delle bell’arti, dalla società de’ quali sarebbe uscito da se medesimo, e sarebbesi messo, per così dire, fuor della Legge».⁴⁶ La questione dunque non può riguardare il principio, ma le conseguenze. Il loro contrasto stava, dunque, nel contrapporsi dell’esigenza della verità nell’arte con quello della bellezza. E mentre i primi volevano una bellezza soltanto idealizzata o edenizzata, i secondi volevano cercare la bellezza nella fedele narrazione storica. Il testo rosminiano si mostra chiaro: «il *sistema storico* consiste nel volere che nei drammi lo scrittore sia

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁴⁴ Cfr. A. Rosmini, *Sull’idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 24.

⁴⁵ Cfr. F. Bergonzoni, *L’artista dell’essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini*, pp. 46-48.

⁴⁶ A. Rosmini, *Sull’idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 25.

fedele alla storia. L'*idealistico* teme che, seguendo troppo fedelmente la storia, sia lo scrittore astretto di presentare molte parti deformi: quindi per amore di bellezza, gli permetta, anzi obblighi lo scrittore ad essere infedele narratore, racconciando l'istoria, abbellendola, presentando insomma ciò che è avvenuto non tanto com'è avvenuto, quanto come doveva avvenire». ⁴⁷

Secondo il Roveretano, «il sistema storico e l'*idealistico* debbono avvicinarsi, contemperarsi insieme, immedesimarsi in un solo sistema». ⁴⁸ Di fatto, quest'antinomia che riguarda – come abbiamo detto – più le conseguenze che il principio, è solo apparente. Essa si dissolve nella poetica cristiana. «Perché il Cristianesimo ci chiama a considerare la storia come espressione fedele dell'ideale; ci fa diffidenti di noi medesimi e di questo nostro ideale fattizio, onde presumiamo correggere i fatti disposti e guidati dalla Divinità». ⁴⁹

In altri termini, la morte e resurrezione di Cristo hanno dato un senso nuovo alla storia, divenuta storia della salvezza. Qui Prini sottolinea con forza la formula rosminiana: «La letteratura cristiana è l'espressione della divina Provvidenza nell'universo». ⁵⁰ Si tratta di una formula, nata probabilmente dalla lettura del romanzo manzoniano e dalle conversazioni iniziate proprio in quel periodo con Manzoni. Manzoni vi era giunto come a conclusione del dibattito che divideva i 'classici' e i 'romantici' del suo tempo e che Rosmini raccoglieva nel *Saggio* – come abbiamo appena visto – nei due opposti sistemi, quello ideale e quello storico.

Rosmini viene a dire che la Bellezza in assoluto, quell'ideale platonico irraggiungibile con il cristianesimo è entrato nella storia. La storia stessa ha preso una direzione, ha assunto un senso, è stata redenta da Cristo. Essa dunque può divenire oggetto dell'ar-

⁴⁷ Ivi, p. 66.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 56.

⁵⁰ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 34 (la frase di Rosmini la si legge a p. 56 del saggio in esame).

te perché la rappresentazione artistica della storia può coincidere con la figurazione ‘sensibile’, concreta, del disegno della divina provvidenza. Il romanzo storico, fuori da questa consapevolezza, non sarebbe che un genere «ibrido», un misto di storia e di invenzione, «in cui le passioni possono a tutta lena sbizzarrire e disordinarsi, come non si trova mai nella storia».⁵¹ «Non deve» dunque – continua Prini nel suo commento al testo – «far tremare le vene ai polsi dell’artista cristiano la descrizione reale o realistica del male morale, del vizio o del delitto».⁵² Essa non è una esaltazione subdola.⁵³ Il testo rosminiano si mostra, su questo, molto chiaro:

Qualunque vizio morale è per sé brutto, e perciò non può essere esemplare di bellezza [...]. Ma dove i vizi e i difetti morali, intellettuali o fisici delle cose sieno in tal modo condotti, che giovino ad ottenere qualche gran fine della Provvidenza, ad aumentare la virtù fra gli uomini, a far risplendere la forza prevalente della giustizia; ove insomma non si considerino isolati e quali sono in sé stessi, ma nella relazione che hanno con le *perfezioni* opposte, sicché da quelli a queste la mente trovi un rapido e consolante passaggio, allora que’ vizii stessi, quelle stesse imperfezioni che s’allontanano dalla bellezza, dell’ideale naturale, diventano parti necessarie alla bellezza dell’ideale intellettuale e morale.⁵⁴

Secondo Prini, ci troviamo di fronte ad uno dei passaggi più vibranti del saggio giovanile rosminiano, dove rimane integra una sensibilità ‘evangelica’ per lo scandalo.⁵⁵ Il passo sembra, prima ancora che un commento morale al capolavoro manzoniano, una sua giustificazione teologica. In questo senso il filosofo di Belgirate può dire:

Il rispetto del vero nelle cose deve far cogliere, secondo le indicazioni di Rosmini, anche le ombre e le deformazioni e gli stravolgimenti che

⁵¹ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, p. 38.

⁵² P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 34.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 35.

⁵⁴ A. Rosmini, *Sull’idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 72.

⁵⁵ Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 35.

esse portano o possono portare con sé nel loro destino di materia sottoposta all'arbitrio delle violenze umane. La bruttezza e la colpa sono, infatti, entrate per la violenza dell'uomo nell'innocenza originaria della creazione. L'artista è colui che deve rilevare nella sua opera questa originaria purezza. La purezza dell'intelligibile nelle cose, che non può essere rappresentata nella finzione idealizzatrice di un eden di cui le cose rappresentate non fanno più parte. Il compito dell'artista è di trarre alla luce il senso creaturale delle cose, e dunque divino, nella realtà della loro storia, che è la storia della Provvidenza nel mondo.⁵⁶

Ciò che si potrebbe obiettare a quest'impostazione che Rosmini dà alla sua estetica è che l'artista cristiano, proponendosi di rappresentare le cose e i fatti della storia secondo il loro senso provvidenziale, si troverà ad essere, malgrado tutto, un contemplativo, un puro e semplice spettatore obbiettivo della lotta tra il bene e il male. In realtà, non c'è nulla da cui Rosmini sia più lontano. Come afferma Prini, l'*impassibilité* flaubertiana dell'artista di fronte al mondo della sua rappresentazione non ha nulla a che vedere con la proposta rosminiana.⁵⁷ Per il Roveretano, «la contemplazione de' vizii non debb'essere solo intellettuale, senz'essere morale».⁵⁸

Il suo senso dell'arte come «contemplazione morale» è quanto mai preciso, «il poeta dissociato dai grandi interessi dell'umanità, e insensibile alla grande differenza tra il bene e il male, ci sembrerà un organo meccanico ond'escono voci sonore, o un essere mostruoso, che scherza sulla sorte degli uomini, che si burla di essi e di tutto ciò che racconta, e che prostituito come un mimo in sulle scene ora prende l'abito di Tito ora quello di Nerone». Da questo punto di vista, l'*Idillio* sembra quasi costituirsi come una sorta di integrazione metafisica della schilleriana «educazione estetica»: l'arte è espressione e stimolo dialettico dell'«educare ordinatamente e soavemente tutte le facoltà dell'uomo».⁵⁹

⁵⁶ Ivi, pp. 31-32.

⁵⁷ Cfr. ivi, p. 36.

⁵⁸ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 72.

⁵⁹ Ivi, pp. 77ss.

Così, secondo Prini, l'idea dell'ufficio morale dell'arte era una diretta conseguenza del suo risolversi nel concetto della storia. «Il Rosmini l'accoglieva come una preziosa eredità di quell'illuminismo cristiano che aveva avuto la sua più alta espressione nel Parini e che ora si approfondiva nel Manzoni». ⁶⁰ Di fronte alle esercitazioni formali, accademiche e prive d'anima, che corrispondevano ai canoni della poetica neoclassica, egli ripropone l'irriducibile funzione moralizzatrice di un'arte chiamata a rivolgere «quel magistero sublime degli antichi nell'imitare la bellezza *naturale* e *intellettuale* al servizio ed all'espressione di un'altra bellezza più alta e a noi propria, della bellezza *morale*». ⁶¹

6. *La fondazione teoretica dell'estetica rosminiana: l'arte nel sintesismo dell'essere*

Come abbiamo visto seguendo la lettura priniana del testo rosminiano, i caratteri programmatici dell'arte cristiana in cui si condensano le analisi del *Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana* sono: l'arte intesa non come evasione, come gioco formale o abbandono all'immaginario, ma come «persuasiva espressione del reale e del senso provvidenziale che esso attua nella storia». Si tratta di una «rappresentazione verace e insieme operante testimonianza dello spirituale». ⁶²

Nondimeno, osserva acutamente Prini, il concetto della «verisimiglianza» non poteva costruire il fondamento di una costituzione adeguata dell'arte. Un tale concetto non permette una netta distinzione dell'arte dalla scienza e dalla moralità e, inoltre, non marca in maniera sufficientemente precisa il distacco da quella tendenziale svalutazione dell'arte che è insita in tutte le dottrine che si rifanno più o meno direttamente al platonismo dell'artemimèsi: «Che valore può avere», si chiede il filosofo di Belgirate,

⁶⁰ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, p. 36.

⁶¹ A. Rosmini, *Sull'idillio e la nuova letteratura italiana*, p. 81.

⁶² P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 129.

«se non di mezzo o via, dunque in sottordine, il verosimile di fronte al vero, l'arte di fronte alla filosofia o alla storia?».⁶³

Nella *Teosofia*, Rosmini, dopo una matura rielaborazione del suo «sistema della verità», ha modo di chiarire il carattere originario della bellezza e il suo valore primario inquadrandola nella vita relazionale dell'essere.⁶⁴ Secondo la lettura di Prini, mentre nella sua «poetica» giovanile Rosmini si era concentrato sulla funzione morale dell'arte come testimonianza della verità interna delle cose, adesso nella *Teosofia*, muovendosi su di un piano squisitamente speculativo, l'oggetto del discorso estetico del Roveretano diviene la ricerca di quel fondamento che conduca ad una distinzione trascendentale del bello dal vero e dal bene.⁶⁵

Prima però di addentrarsi nell'analisi ermeneutica dell'estetica di Rosmini – così come si configura all'interno del sintesiismo delle forme dell'essere – Prini vuole mostrare come il pensiero rosminiano sull'arte possa rappresentare una *chance* – «una via aperta da percorrere e portare innanzi con qualche risultato» – per la crisi del trascendentale estetico, così come si è configurato nell'estetica contemporanea. È un tema su cui Prini aveva posto la sua attenzione già nell'appendice del suo saggio del 1953, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*.⁶⁶ Ed è indicativo che lo riproponga dopo quarantasette anni, nell'ultima edizione del suo *Rosmini postumo*.

È noto che nell'idealismo contemporaneo, pervenuto con il Croce e il Gentile alla sua più rigorosa consapevolezza immanentistica, la riflessione sopra l'io trascendentale si è trovata dinnanzi ad un dilemma, che s'è venuto man mano attestando come una vera e propria aporia. Se del trascendentale si circoscrive il senso, e precisamente se ne fa una norma o una struttura costitutiva che è osservabile all'interno dell'esperienza, esso risulta empirico e dunque non fondante, ma da essere fondato, con-

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

⁶⁶ P. Prini, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953, pp. 77-78.

tradditoriamente dall'esperienza stessa; se invece se ne mantiene salda l'accezione di unità pura dell'esperienza, isolandolo indefinitivamente dai propri contenuti, questi vengono abbandonati, in rapsodica incongruenza, fuori da ogni sua effettuale normatività. L'empiricità della «dialettica dei distinti» oppure l'onnivalenza dell'Atto puro.⁶⁷

Un tale dilemma ha mostrato tutta la sua forza dirompente nelle discussioni sul problema estetico. All'interno di queste discussioni, afferma Prini, «l'affermazione dell'autonomia dell'arte si doveva perdere ben presto tra gli echi via via risonanti dei suoi molti equivoci».⁶⁸ Ora, di questi equivoci il più grave è stato certamente quello di aver distinto l'arte come momento o grado pre-logico, tale dunque da limitarsi a costruire i termini di quelle che saranno poi, nel grado successivo, le relazioni logiche o concetti. È stato questo in fondo l'errore di Croce nelle sue riflessioni sull'arte: quello, potremmo dire, di affermare che il poeta o l'artista in generale rimanga sempre un po' ingenuo rispetto alla propria opera. Ma è possibile – chiediamoci con Prini – «porre i termini di un rapporto indipendentemente e prima del rapporto stesso di cui ci si affanna quindi a proclamare l'immanente necessità o priorità»?⁶⁹ Era questa l'aporia di fondo nella quale rimaneva incagliato lo schema rigido proposto dalla prima *Estetica* e mai del tutto abolito dall'autocritica crociana. L'obiezione per certi versi si mostra ovvia: il problema era, ed è, se sia possibile pensare e definire come *perfecta* nell'ambito della teoreticità, la *cognitio sensitiva*, quando si mantenga fermo il concetto dello spirito come relazione e quindi come totalità attuale.⁷⁰ Proprio su questo punto la critica di Gentile può essere considerata definitiva. Nondimeno, neanche il filosofo di Castelvetrano, «in quel mirabile sforzo che fu la sua *Filosofia dell'arte*», riuscì a sottrarre il trascendentale estetico «da ogni empiria ed immediatezza

⁶⁷ P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 130.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 130-131.

dogmatica», per poter fondare l'arte filosoficamente. «L'arte», ci dice ancora Prini, «ridotta al concetto della soggettività o del sentimento rischia [...] di essere *tutto* o *nulla* nella vita dello spirito: *tutto*, perché la soggettività come natività o initialità assoluta del pensare risolve in sé tutta la dialettica dell'Atto, che è appunto un perenne morire in quanto è un perenne rinascere; *nulla*, perché nel puro pensare allo stato nativo, che è l'arte, affiorante dall'abisso del nulla, è nel suo limite “un pensare nulla”»,⁷¹ «l'ombra di un sogno», qualcosa che possiamo accostare come immagine ad un «fuoco fatuo». ⁷² Così le affermazioni di Gentile sull'impossibilità di conoscere l'arte e di definirla nella sua esistenza immediata,⁷³ rappresentano per Prini la «confessione» del fallimento della filosofia attualista nel suo proposito di giungere ad una fondazione speculativa dell'esperienza artistica.⁷⁴

In sostanza, per quanto riguarda il dibattito estetico contemporaneo, Prini riconosce all'idealismo italiano un «duplice merito»: quello di aver posto il problema del trascendentale dell'arte e quello di aver rivelato l'impossibilità di definire qualunque struttura del trascendentale, volendo rimanere nell'ambito di un coerente immanentismo. Ma è proprio dalla crisi del concetto idealistico del trascendentale che potrebbe riacquistare vigore nel

⁷¹ Ivi, p. 131.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cfr. *ibidem*. Si legge nella *Filosofia dell'arte* di Gentile: «L'arte, nella sua esistenza immediata, non si può conoscere, e sfugge a ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla» (G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Le lettere, Firenze 1931, p.119. Si veda adesso nella seconda edizione del 2003 sempre della stessa casa editrice)

⁷⁴ Del resto come afferma ancora Prini (cfr. *Rosmini postumo*, p. 131), la chiara denuncia di questo fallimento è venuta dagli stessi sviluppi critici dell'attualismo. Si veda in proposito le lucide affermazioni di Ugo Spirito, che rilevano le contraddizioni di una teoria del divenire assoluto, che, in quanto teoria dovrà per forza gravitare attorno a concetti – come quello dell'arte – che per avere significato deve rimanere al di fuori da ogni divenire, rappresentando una legge immobile dello stesso divenire (cfr. U. Spirito, in *Atti del 17° Congresso Nazionale di Filosofia*, Napoli 1955, vol. I, pp.77-78).

dibattito contemporaneo la proposta rosminiana del «sintesismo ontologico».⁷⁵

Secondo Prini, Rosmini ci prospetta un'esperienza umana che si situa nella vita dell'essere come il margine ultimo, come l'anello di congiunzione – potremmo dire – fra la finitezza del reale e l'infinità dell'ideale e del morale. Sono i nostri limiti, la nostra situazione esistenziale, che condizionano la nostra partecipazione all'essere, riducendo a puro principio normativo la pregnante intelligibilità della sua forma ideale e a pura legge imperativa quella che invece è la vivente finalità della sua forma morale. I limiti del reale o del subbiettivo o dell'esistenziale non ci permettono di seguire l'assurdo sogno dell'idealismo che è stato quello di voler *creare la verità* o di voler *creare la bontà*. L'esperienza dell'essere intelligente finito – per usare una definizione rosminiana di uomo – è quella di non essere l'essere, ma di realizzarsi nell'essere. «L'esperienza è un realizzarsi nel vero e nel bene. Non creiamo noi la verità né la bontà [...], ma ci facciamo in esse, inverandoci e valorizzandoci, come sentimento gagliardo della presenza infinita ed infinitamente amabile dell'Essere».⁷⁶ Si tratta, come sintetizza in modo straordinario Prini, di «un pathos che si fa trasparente nel logos, amante nell'ethos».⁷⁷ Non ci può essere nessun'altra struttura trascendentale dell'esperienza se non quella dell'essere ideale rivelativo della sua intrinseca relazione con l'essere reale e l'essere morale. Il trascendentale non è dunque solo un'aspirazione o un bisogno, ma costituisce la struttura ontologica dell'essere intelligente finito; è la nostra stessa finitezza che si fa apertura, che si situa e si integra nell'infinito orizzonte dell'essere. «L'esperienza», ci dice Prini, «è progresso a farsi, ma il suo ordine è eterno, e ciò che progredisce e si fa è soltanto il sentimento che dà il suo *assenso* all'ideale, il suo *consenso* al morale, il suo *plauso* nel suo realizzarsi nell'uno e nell'altro, cioè

⁷⁵ P. Prini, *Rosmini postumo*, p. 132.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

quando in se medesimo fa trasparire, o piuttosto anticipa e preannuncia la pienezza dell'essere nelle sue forme». ⁷⁸ In altri termini, la verità, vale a dire la forma ideale dell'essere, si dà nella certezza o scienza; la bontà, la forma morale dell'essere, si esprime nell'amore o ethos; la bellezza, che è la forma reale dell'essere, s'incarna nell'espressione nella raffigurazione del vero, del bene e del bello. C'è dunque nella *Teosofia* di Rosmini la fondazione e nello stesso tempo la complementarità o l'implicanza reciproca dei tre ordini in cui si organizza trascendentalmente l'esperienza: l'ordine logico, quello etico e quello estetico.

Ciò che rimane ancora da chiarire è il senso in cui si può dire che la bellezza è la forma reale dell'essere. Qui Prini sa che si deve muovere 'oltre la lettera' di Rosmini. Questo non vuol dire che il filosofo di Belgirate vuole far indossare al Roveretano abiti non suoi. Si tratta più che altro di uno sforzo di immedesimazione che spinge Prini ad uscire dai margini semantici di una interpretazione letterale.

La cosa bella di natura o arte è *l'esecuzione perfetta di un tema mentale*, afferma Rosmini nella *Teosofia* (libro III, n. 1097). Ma come interpreta Prini esecuzione qui non significa riproduzione, il bello non è soltanto imitazione del vero, ma «una forma nuova» dell'essere, un nuovo modo d'essere; un modo reale. È l'essere che si incorpora nel mondo denso e vivo dell'esistenza. Nondimeno questo farsi reale del tema mentale non è da intendere come l'esteriorizzarsi – quasi per un'aggiunta esterna – in forme, colori, gesti e parole o in suoni.

Ma che caratteristiche deve avere questo farsi reale del tema mentale per costituirsi come esperienza estetica, per far nascere il plauso del contemplante? C'è un segno, un criterio inconfondibile, che Rosmini ci fa notare e che ci consente di riconoscere l'autentica riuscita di un'opera d'arte. Essa, come nel biblico riconoscimento deve essere: «ben fatta!». Si tratta di una *esigenza obiettiva*, per la quale il giudizio estetico non è abbandono-

⁷⁸ Ivi, p. 133.

nato all'arbitrio del gusto o dell'emozionalità del piacere, ma è compreso all'interno della chiarezza di un atto razionale. Così la prima categoria del giudizio estetico è rappresentata dall'*obiettività dell'opera d'arte*. È lo stesso realizzarsi del tema in una presenza che lo esprima totalmente che esige comunque l'approvazione di chi la contempla.

Ciò che media questo esprimersi o realizzarsi del tema mentale è un sentire l'unità di un significato, di un motivo ispiratore dentro il quale il mondo spezzato e frammentato della sensibilità si unifica e si armonizza. Quindi l'*unità tematica* è un'altra categoria del giudizio estetico. Ma poiché l'essere è l'orizzonte della teoreticità, ogni tema mentale dovrà inscrivere in questo orizzonte, manifestando l'ordine dell'essere nelle sue forme. In questo senso, una terza categoria, un terzo criterio dell'estetica rosminiana è l'*organicità*. Ma queste categorie, insieme alle altre che si potrebbero enumerare e che fondano la possibilità del giudizio estetico, s'iscrivono tutte quante sotto il concetto della bellezza come interiorità del reale nell'ideale e nel morale. «È bello ciò che è autenticamente reale»,⁷⁹ la bellezza è l'evento nel quale noi ci interiorizziamo nella pienezza del reale, vale a dire, nella pienezza del senso dell'essere. Ed è proprio questa scoperta della pregnanza rivelativa dell'opera d'arte che costituisce – secondo Prini – la scoperta più importante dell'estetica rosminiana. L'arte è espressione della forma reale dell'essere, perché solo ad essa può appartenere la virtualità. Nel reale, nel soggettivo o esistenziale si può sviluppare quell'intera gamma di virtualità che va dall'assoluta pienezza di «Colui che è», dove essa è totalmente attuata, al distendersi degli esistenti nelle vicissitudini della vita.

Mentre la Realtà divina è un eterno celebrarsi nella contemplazione e nell'amore, la realtà finita è invece spezzata come su due piani asimmetrici, tra coscienza e natura, tra il soggettivo e l'«extrasoggettivo», ma c'è una radicale unità fra l'uno e l'altro, così da giustificare l'infaticato tendere di quello ad assimilarsi

⁷⁹ Ivi, p. 136.

questo e a farlo suo. È proprio questa frattura, se pur non totale, del nostro essere esistenziale, questa specie di radicale asimmetria fra noi e la nostra corporeità, la condizione e il limite del nostro realizzarci nella verità e nella finalità cioè nella pienezza dell'essere. L'arte così ci colpisce, la bellezza ci ferisce perché ci fa presentire quella pienezza verso la quale siamo destinati. Essa è quel 'già e non ancora' che si concretizza come esperienza di un pieno non del tutto pieno, di un pieno non colto, non posseduto completamente, ma che è già inizio, promessa di un compimento che è già in atto. Ecco, allora, il «mistero dell'arte nel senso profondo nella sua vita ontologica. Esso è il *nostro stesso farci* come contemplanti ed amanti, elevando all'espressione della verità l'opacità del sentire e l'inerzia delle cose, trasfigurando in parola eterna il nostro peso di creature decadute». ⁸⁰

⁸⁰ Ivi, p. 135.

Seconda parte.
Il pensiero filosofico-religioso italiano
del Novecento: spunti e prospettive

OMAR BRINO

SENSO RELIGIOSO E SACRO
NEL DIBATTITO FILOSOFICO ITALIANO
DEL PRIMO NOVECENTO

1. La locuzione latina *sensus religiosus* è oggetto di serrata polemica in più luoghi dell'enciclica antimodernista *Pascendi dominici gregis* del 1907, laddove nella traduzione ufficiale in lingua italiana essa viene resa con «sentimento religioso» (analogamente, nelle altre lingue moderne, «sentiment religieux», «sentimiento religioso», «religiöses Gefühl», «religious feeling»).^1

Il tema del senso o sentimento religioso fu infatti ampiamente discusso da tutte le differenti parti in causa nella crisi modernista/antimodernista che scosse il cattolicesimo all'inizio del secolo scorso, in dibattiti che ebbero lunghe e complesse conseguenze nel successivo sviluppo della riflessione attorno alla religione, in ambito strettamente teologico, ma anche in quello filosofico.^2

¹ Il testo della *Pascendi* in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4: *Pio X. Benedetto XV (1903-1922)*, ed. bilingue, EDB, Bologna 1998, pp. 206-309.

² Per recenti orientamenti sulla crisi modernista, cfr. la rivista specializzata «Modernism» che esce annualmente per la Morcelliana di Brescia a partire dal 2015. In particolare, sulle ripercussioni filosofiche della crisi modernista, cfr. G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012. Suggestivi percorsi sullo sviluppo teorico del tema del 'senso religioso' modernistico nel corso del Novecento in G. Moretto, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994, e Id., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.

Legami non secondari con i dibattiti primo-novecenteschi sul modernismo vi sono anche nell'avvio della discussione italiana sul sacro, fin dell'importante ruolo che ebbe la traduzione del 1926 di *Das Heilige* di Rudolf Otto ad opera di Ernesto Buonaiuti,³ uno di coloro che in Italia più esplicitamente si era dichiarato a tutti gli effetti 'modernista'. Come ha ricordato Giovanni Rota, fra l'altro, in un rilevante articolo del 2012 dedicato alla ricezione di Otto in Italia, anche prima della traduzione del 1926 *Das Heilige*, uscito in prima edizione tedesca nel 1917, era stato recensito e discusso nell'originale all'interno delle cerchie di studio che avevano una figura di riferimento in Buonaiuti, dal 1915 docente di Storia del cristianesimo alla Sapienza di Roma.⁴

In quanto segue cercherò di riassumere alcune opzioni filosofico-religiose di fondo che emersero nel dibattito attorno al modernismo di inizio secolo scorso rispetto al tema del senso o sentimento religioso, come una sorta di primo definirsi di posizioni che trovarono poi variegati sviluppi nel pensiero filosofico-religioso italiano successivo ed ebbero conseguenze anche nelle prime discussioni critiche nel nostro Paese sulla tematizzazione del sacro da parte di Otto.

2. Accostare il *sensus religiosus* agli aspetti dottrinali della fede viene nella *Pascendi* esplicitamente derubricato ad «agnosticismo» metafisico, «pseudo-misticismo protestante», «soggettivismo» (tutte locuzioni che si trovano letteralmente nel testo), laddove a tutto ciò viene opposta una compiuta competenza metafisica

³ R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna 1926.

⁴ Cfr. G. Rota, *Su Rodolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, «Rivista di storia della filosofia», 67.2 (2012), pp. 317-339, in part. pp. 327-331. Sulla 'koinonia' di studiosi attorno a Buonaiuti, cfr. la suggestiva testimonianza, richiamata anche dallo stesso Rota, di G. Levi Della Vida, *Fantasmii ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966, pp. 73-166, in part. 127-138 (una nuova edizione di questo libro, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Tessitore, Liguori, Napoli 2004).

di ascendenza tomistica che si esprime in espressioni dogmatiche di carattere ontologico, nonché un indiscutibile ruolo fondativo ed ontologico dei «segni esterni» (*signa externa*) quali i miracoli, di contro a qualunque tentativo di interpretazione «simbolica» di essi rispetto all'esperienza interiore di fede.

L'enciclica respingeva così nettamente i tentativi di mediazione che, proprio attraverso la specificità e l'autonomia dell'esperienza religiosa interiore, vari autori tacciati di 'modernismo' avevano provato a mettere in atto rispetto alla sempre maggiore invadenza delle scienze storiche e naturali all'interno di ambiti precedentemente di esclusiva competenza religiosa.

Determinante in molti luoghi dell'enciclica, inoltre, è la contrapposizione tra l'autorità e il magistero della Chiesa (*auctoritas et magisterium Ecclesiae*), da un lato, e la «coscienza religiosa» «dei singoli» (*conscientia religiosa singulorum*), dall'altro, laddove i modernisti sono appunto accusati esplicitamente e inflessibilmente di dare troppo spazio a quest'ultima.

Secondo l'enciclica, i 'modernisti' operano quindi un inammissibile indebolimento dogmatico-dottrinale a favore della *conscientia* e del *sensus* religiosi, dando troppo spazio alle singole coscienze e con questo tendendo ad intaccare quella forza che al magistero ecclesiastico dà uno statuto dogmatico chiaramente e oggettivamente definibile ed esigibile a tutti i membri della Chiesa.

Una percezione di tale intreccio di espliciti aspetti di gestione ecclesiastica sugli aspetti propriamente dottrinali si ritrova sia in non pochi che difesero la *Pascendi*, sia in non pochi che la subirono pur non essendo d'accordo, sia nei non moltissimi che l'attaccarono apertamente.

Tra coloro che difesero la *Pascendi* figurano ovviamente i neotomisti già allora chiamati 'integristi' che la caldeggiarono e la prepararono, ma figurano anche, come è ben noto benché di primo acchito assai meno ovvio, filosofi del tutto 'laici' come Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

Soprattutto quest'ultimo, in un libro allora influente del 1909 – *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* – e in par-

ticolare in un lungo articolo di esso, già pubblicato poco dopo l'enciclica, si produsse in un'ampia e per certi versi sorprendente apologia 'dialettica' del documento papale.

Per Gentile, infatti, l'enciclica non aveva fatto che difendere giustamente il carattere intrinsecamente dogmatico, esteriore, oggettivo del momento spirituale religioso. Proprio in quanto dogma oggettivo, alienato ed estrinseco, diceva Gentile, riprendendo a suo modo tematiche hegeliane, la religione rappresentava, infatti, il necessario momento oppositivo dello spirito rispetto al precedente, immediato momento artistico-soggettivo, laddove la filosofia dava il compimento speculativo che manteneva entrambi gli opposti soggettivo e oggettivo a un superiore livello di consapevolezza soggettivo-oggettiva. Il sentimento religioso o mistico era dunque per Gentile il corrispettivo esperienziale dell'oggettività dello spirito alienato, laddove questo momento di esteriorizzazione perennemente si ripresentava, anche nei suoi caratteri dogmatici e autoritari, e perennemente veniva superato dialetticamente nella autocoscienza filosofica.⁵

La posizione di Croce era già allora ben diversa da questa difesa 'dialettica' del dogmatismo ecclesiastico. Anche per Croce, però, i modernisti erano dei «veri e propri (se anche degni di rispetto) ritardatari»⁶ che non accettavano la risoluzione immanentistica della verità propria alla modernità, cercandone invece troppo deboli fondazioni 'sentimentali', 'trascendenti' ed extra-concettuali.

⁵ Cfr. G. Gentile, *Il modernismo e l'Enciclica*, «La Critica», 6 (1908), pp. 208-229, poi in Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909. Su Gentile e il modernismo, cfr. di recente C. Cesa, *La «mistica» e il «problema filosofico»*, in G. Gentile, *Il concetto di storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 81-96; M. Mustè, *Il 'modernismo' di Giovanni Gentile*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, pp. 339-350; M. Visentin, *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, ivi, pp. 351-378.

⁶ Intervista a B. Croce, «Rivista di Roma», 25 maggio 1907, poi in B. Croce, *Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano, Serie I, Ricciardi, Napoli 1919, p. 283.

3. Per alcuni filosofi coevi, comunque, l'attacco della *Pascendi* fu eccessivamente duro. Si veda, per esempio, il gruppo raccolto attorno a Francesco De Sarlo, docente di Filosofia e Psicologia a Firenze e fondatore della rivista «La cultura filosofica», la cui prima annata uscì proprio nel 1907. De Sarlo non entrava nelle questioni propriamente ecclesiastiche, ma riteneva che una filosofia 'realistica' anche sulle questioni metafisiche potesse comunque essere messa in una relazione meno oppositiva con le istanze empiristiche moderne, sia per quanto riguarda l'esperienza interiore, anche religiosa, sia per quanto riguarda le esperienze esterne studiate dalle scienze naturali.

Nelle posizioni filosofiche portate avanti dal gruppo fiorentino di De Sarlo, tra cui i giovani Eustachio Paolo Lamanna e Antonio Aliotta, si prestava dunque attenzione a posizioni realistiche post-cartesiane e post-lockiane come quella di Franz Brentano, oltre che a certi sviluppi 'realistici' del kantismo come quelli della scuola friesiana e neofriesiana.

Tutto questo veniva messo in relazione con posizioni tipiche dello 'spiritualismo' italiano di ascendenza rosminiana, di filosofi come Francesco Bonatelli, che avevano ripreso l'importanza, in sede metafisica, dell'intuizione 'ideale' dell'essere, oltre che, nell'ambito complessivamente filosofico-scientifico, dell'esperienza interiore e del sentimento corporeo.⁷ Un'ampia opera di filosofia della religione di Lamanna del 1914, *La religione nella vita dello spirito*, è significativa di questi sforzi di mediazione tra realismo metafisico e prospettive coscienziali-moderne anche in merito al senso religioso.⁸

⁷ Su De Sarlo e il suo gruppo, cfr. di recente M. Ferrari, *Varisco, De Sarlo e la «Cultura filosofica»*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 283-310; M.A. Rancadore, *Francesco De Sarlo. Dalla psicologia alla filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2011; Ead., *Pro psychologia pro philosophia. Le «Ricerche di psicologia» e «La cultura filosofica»*, FrancoAngeli, Milano 2015.

⁸ Cfr. E.P. Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, La Cultura filosofica, Firenze 1914; ried. a cura di D. Pesce e A. Scivoletto, Le Monnier, Firenze 1967.

Altri percorsi specifici di mediazione e di interlocuzione con alcune istanze ‘moderniste’ cercava a Roma Bernardino Varisco, anch’egli influenzato da Bonatelli, e a sua volta iniziatore di una scuola variegata da cui emersero nel tempo, tra gli altri, Pantaleo Carabellese, Enrico Castelli Gattinara, Gallo Galli.⁹

Se all’interno delle riviste filosofiche accademiche il dibattito su queste materie era nel complesso libero, la stretta della *Pascendi* si fece però sentire fortemente all’interno del mondo cattolico ecclesiale. Coloro che più ne avevano caldeggiato un rinnovamento, nella più parte subirono, seppure con amarezza, la posizione dell’enciclica, ritenendo che fosse complessivamente prevalso l’aspetto di gestione ecclesiastica su quello propriamente dottrinale.

Proprio la prevalenza del carattere di gestione ecclesiastica, fuori discussione, su quello propriamente dottrinale, fece sì, d’altra parte, che un certo dibattito su alcune questioni dottrinali avanzate dai ‘rinnovatori’ continuò anche nelle riviste esplicitamente cattoliche, come la «Rivista di filosofia neo-scolastica» fondata dal giovane Agostino Gemelli e dal suo gruppo milanese nel 1909.

Vari articoli nelle prime annate di questa rivista, per esempio, accettano un certo ruolo dell’esperienza e del sentimento religiosi, all’interno anche di una dottrina cattolica ortodossa, una volta indicatane la risoluzione ontologico-dogmatica superiore (si

⁹ Su Varisco, cfr. di recente M. Ferrari, *De Sarlo, Varisco e la «Cultura filosofica»*; M.M. Olivetti, *Varisco e il teismo (1985)*, «Archivio di filosofia», 80 (2012), pp. 123-134; P.L. Valenza, *Il teismo come superamento del solipsismo in Bernardino Varisco*, in P. Pagani - S. D’Agostino - P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 383-401; M. Geretto, *L’essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*, Mimesis, Milano 2016. Sempre utilissimi, non solo per Varisco ma per tutto il contesto filosofico italiano tra Otto e Novecento, sono i materiali raccolti in M. Ferrari (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Otto e Novecento*, La Nuova Italia, Firenze 1985.

vedano per esempio gli articoli del giovane Giacinto Tredici, poi per molti anni vescovo di Brescia).¹⁰

Tra i pochissimi, nel mondo cattolico italiano di allora, che invece accettarono la sfida della *Pascendi*, dicendosi esplicitamente ‘modernisti’, fu appunto Buonaiuti. Il suo rapporto con la gerarchia ecclesiastica attraversò varie fasi, con tentativi reciproci di riconciliazione, ma fu segnato conclusivamente dalle due scomuniche, quella del 1921, con la sospensione *a divinis*, e quella definitiva, *vitando*, del 1926: «se da un lato il Buonaiuti riaffermava i diritti della critica storica», ha scritto un suo biografo, a proposito già della scomunica del 1921, «dall’altro l’autorità ecclesiastica opponeva che l’affermata autonomia scientifica di fronte al magistero della Chiesa era in contrasto col giuramento antimodernista che egli aveva pronunciato». ¹¹

Sottolineare l’importanza del *sensus religiosus* quale aspetto dell’autonomia dell’esperienza credente, era del resto, per Buonaiuti come per altri ‘modernisti’, un modo per accettare e mediare i criteri della scienza moderna, in questo caso storico-filologica, con l’ambito propriamente religioso: si poteva cioè studiare il processo di formazione del canone dei testi sacri e di formazione dei dogmi con criteri scientifico-filologici perché tutti gli aspetti ‘esteriori’ di tale processo erano avvenuti sempre in correlazione con la specifica e continua esperienza di fede della comunità dei credenti.

Anche nella breve prefazione alla sua traduzione del *Sacro* del 1926, difendendo sinteticamente «il modernismo nei suoi tentativi di rinnovamento culturale cattolico», Buonaiuti insisteva tanto sull’«esperienza del divino», quanto sull’«assoluta conti-

¹⁰ Cfr. M. Mangiagalli, *La «Rivista di filosofia neo-scolastica» (1909-1959)*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1991; S. Pietroforte, *La scuola di Milano*, il Mulino, Bologna 2005.

¹¹ F. Parente, *Ernesto Buonaiuti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 15, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1971, *sub voce*. Per un orientamento recente sulla poliedrica e complessa figura di Buonaiuti, cfr. P. Carile - M. Cheymol (a cura di), *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*, numero monografico di «Modernism», 2 (2016).

nuità storica tra il messaggio evangelico e la costituzione della Chiesa». ¹² In altri scritti di quegli anni, rispetto ad Otto ed altri esponenti protestanti, che tacciava di ‘individualismo’, Buonaiuti rimarcava, fra l’altro, il carattere comunitario del senso religioso e dell’esperienza di fede cristiana. ¹³

Si trattava di posizioni, comunque, che non permisero a Buonaiuti di rimarginare il suo rapporto con le autorità ecclesiastiche, le quali chiesero e ottennero dallo Stato italiano di allora il suo impedimento all’insegnamento di storia del cristianesimo all’Università di Roma.

4. Non stupisce, dunque, che la traduzione del *Sacro* di Otto da parte di Buonaiuti nel 1926 venne recensita positivamente da coloro che cercavano di portare avanti istanze in un certo qual modo ancora in relazione di sviluppo rispetto all’esperienza modernista di qualche decennio prima. Si veda in particolare la recensione di Emilia Nobile, uscita sulla rivista «Logos», ¹⁴ fondata da Antonio Aliotta, già formatosi nella «Cultura filosofica» di De Sarlo.

¹² E. Buonaiuti, *Prefazione*, in R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la relazione al razionale*.

¹³ Cfr. l’articolato saggio che Buonaiuti aveva pensato come introduzione alla propria traduzione del *Sacro* ma poi pubblicò a parte: E. Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito*, «Ricerche religiose», 2 (1926), pp. 193-217. Sul complesso rapporto di Buonaiuti con il mondo protestante, non privo di oscillazioni nel corso del tempo, si veda di recente L. Vogel, *Ernesto Buonaiuti interprete di Lutero*, in P. Carile - M. Cheymol (a cura di), *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*, pp. 163-192. Cfr. le lucide osservazioni di G. Levi Della Vida sul duro *Lutero e la Riforma in Germania* che Buonaiuti pubblicò sempre nel 1926 in contemporanea con la traduzione di Otto: «Non potei trattenermi dal dirgli chiaro che non mi era piaciuto il suo *Lutero*», perché presentava in un modo «totalitario e assoluto di vecchia data» «il contrasto insanabile tra la sua [sc. di Buonaiuti] concezione comunitaria della religione e quella individualistica di Lutero e degli altri riformatori», G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, p. 139. «Il libro» su Lutero, continua Della Vida, «che forse Buonaiuti sperava fosse bene accolto in alto luogo, non piacque nemmeno ai suoi avversari, ma non per gli stessi motivi», *ibidem*.

¹⁴ Cfr. E. Nobile, *R. Otto, Il Sacro*, «Logos», 9.3 (1926), pp. 296-301; cfr. G. Rota, *Su Rudolf Otto e la sua diffusione in Italia*, p. 333. Nobile si era formata

Il legame con le precedenti dispute di epoca modernista nella prima ricezione del *Sacro* in Italia si vede anche, in questo caso però in senso meno favorevole al lavoro di Otto come già al modernismo, nella breve ma densa nota di Croce sulla «Critica» del 1928. Croce, infatti, colse l'occasione della traduzione di Otto per ribadire alcune sue posizioni filosofiche sulla religione che già erano emerse durante il primo decennio del secolo, nonché nella sua coeva critica al modernismo, ma allo stesso tempo precisò ora più esplicitamente la differenza della propria prospettiva da quella di Gentile, con il quale ormai i rapporti erano stati completamente rotti.

Nella nota, Croce si dice d'accordo con Otto nell'affermare che la forma religiosa sia latrice di contenuti spirituali positivi: «l'infinito vitale del pensiero»¹⁵ Croce stesso aveva già definito la religione nella *Filosofia della pratica* del 1909. Da Otto, come già dai modernisti, Croce si distacca criticamente, invece, laddove ritiene che la forma religiosa dello spirito sia sì positiva, ma non autonoma: «l'Otto non si restringe a dire che la religione è forma spirituale [...] ma anche che non coincide [...] e non si risolve nelle altre: è una categoria o forma originale».¹⁶ «Questa tesi», dice ancora Croce, «è diversa dalla prima» e risulta «non dimostrabile, un disegno non eseguibile».¹⁷ Secondo quanto Croce aveva già affermato nei suoi volumi sulla filosofia dello spirito, infatti, l'ambito religioso va a suo avviso definito meglio a livello concettuale, per rientrare infine o nell'azione, utile o buona, o nella teoresi, intuitivo-individuale

a Napoli nell'ambiente neokantiano di docenti come Filippo Masci, dal quale erano provenuti vari filosofi interessati alle questioni religiose e alle tematiche 'moderniste', come Mariano Maresca, poi a sua volta docente a Pavia.

¹⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909, p. 147. Sulla concezione della religione in Croce, cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, FrancoAngeli, Milano 2001, e A. Savorelli, *La religione di Croce*, in S. Barbera - C. Grottanelli - A. Savorelli (a cura di), *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, Le Lettere, Firenze 2005, pp. 33-46.

¹⁶ B. Croce, *R. Otto*, *Il Sacro*, «La Critica», 26 (1928), pp. 48-51, qui p. 49.

¹⁷ Ivi, p. 49.

o critico-speculativa. Contro Otto, così come contro i modernisti, Croce ribadisce dunque che la forma spirituale religiosa rimane interna o immanente alla vicenda dello spirito nel suo complesso, così come aveva già argomentato Hegel, che esortava giustamente, dice Croce anche nella nota su Otto, «ad operare e lavorare per il mondo, che ha bisogno di continuo lavoro».¹⁸

Di Hegel però Croce respinge, anche in questa breve nota su Otto, come estrinseca la dottrina triadica dello spirito assoluto, così come la subordinazione ad esso dell'attività propriamente etica, oltre che la subordinazione, sempre criticata da Croce, dell'etico al politico. Tutte queste specifiche precisazioni antihegeliane non sono affatto nuove in Croce, e si trovano già nelle opere di filosofia dello spirito dell'inizio del secolo. Rispetto alle opere di inizio secolo, tali differenziazioni con Hegel assumono però in un testo come questa nota su Otto un tono acceso in cui si fa capire chiaramente che, anche se il nome di Gentile non è esplicitato, il referente polemico principale più che Hegel in quanto tale è proprio la rilettura – o il «ribiasciare», dice Croce con spregio – che di Hegel aveva fatto il suo ex amico: «al confronto degli aridi tentativi», conclude testualmente Croce,

che si sono fatti fare testé in Italia di porre e negare insieme la categoria della religione, e darle compagna di questa vicenda la categoria dell'arte, e insieme di ribiasciare la vecchia e sgangherata e sconquassata triade hegeliana del 'sopramondo' o dello 'spirito assoluto', il tentativo dell'Otto, che aspira non a negare l'arte ma, anzi, a far sorgere accanto alla *Critica del giudizio estetico* una *Critica del giudizio religioso*, ha ben altra freschezza, e suscita assai maggiore interessamento.¹⁹

5. Qualche anno dopo la traduzione di Buonaiuti e le recensioni che aveva suscitato, sul lavoro filosofico-religioso e teologico di Otto si soffermò anche Piero Martinetti, prendendone lo spunto per uno scritto ampio e teoreticamente molto impegnato apparso nella «Rivista di filosofia» del 1931.

¹⁸ Ivi, p. 50.

¹⁹ Ivi, p. 51.

All'inizio del secolo, Martinetti non era stato del tutto indifferente alla temperie modernistica. Un suo saggio importante – la prolusione all'assunzione dell'insegnamento all'Istituto di studi superiori, poi Università, di Milano del 1908 – dal titolo *Il regno dello spirito* era stato non a caso pubblicato nella rivista «Rinnovamento», che nella sua breve durata fu un luogo di raccolta per molti giovani impegnati per un processo di modernizzazione della cultura religiosa in Italia. Che Martinetti fosse una figura importante per questi giovani è stato illustrato da un attento, recente studio di Francesco Ghia.²⁰ A differenza della più parte dei membri del gruppo interno di «Rinnovamento» e di altre figure diversamente accostabili al modernismo teologico cattolico, però, Martinetti non era particolarmente interessato a un rinnovamento propriamente ecclesiastico o confessionale. Se certo non si spinse a difendere l'enciclica papale come Gentile e Croce, la posizione di Martinetti è dunque del tutto specifica non solo rispetto ai 'modernisti' propriamente detti, ma anche a filosofi più interni al dibattito cattolico come De Sarlo o, soprattutto, Varisco.

L'interesse teorico di Martinetti per il fatto religioso è guidato fin dall'inizio e poi con estrema continuità da quello che in conclusione del saggio del 1931 su Otto egli definisce il proprio «razionalismo critico».²¹ La valutazione martinettiana degli aspetti che più apprezza e di quelli che ritiene meno convincenti delle proposte filosofico-teologiche di Otto è coerente con questo specifico suo punto di vista. Non mancano, comunque, punti importanti in cui Martinetti riconosce il valore delle ricerche filosofico-religiose di Otto. In particolare, ben diversamente da Croce,

²⁰ F. Ghia, *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*, in F. Ghia - G. Ghia (a cura di), *Piero Martinetti filosofo europeo*, numero monografico di «Humanitas», 73 (2018), qui pp. 403-416 (in questo numero monografico ulteriori indicazioni bibliografiche aggiornate su Martinetti).

²¹ P. Martinetti, *Il fondamento della religione secondo R. Otto*, «Rivista di filosofia», 32 (1931), pp. 11-33, poi in Id., *Ragione e fede, Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, pp. 97-123, qui p. 123.

Martinetti apprezza molto la tematizzazione ottiana del «senso del divino come ‘totalmente altro’». ²² Per Martinetti, però, Otto, con la sua tematizzazione del sacro, ha eccessivamente indebolito in direzione sentimentalistica e antirazionale questo «senso del divino».

Il risultato è giungere a un «dogmatismo sentimentale»: «non una dogmatica rigida e sillogizzante, ma sentimentale e libera – però dogmatica». ²³ Otto giunge così a un dissidio di ragione e sentimento che irrigidisce in dogmatismo la prima e lascia spazio a pericolose derivazioni irrazionalistiche del secondo. Otto, dice Martinetti,

non considera che le più alte costruzioni della ragione in Spinoza, in Kant e in Schopenhauer riescono in ultimo anche loro a porre un ‘totalmente altro’. La ragione non è soltanto attività calcolatrice e sillogizzatrice (questa anzi non è che una funzione secondaria), ma anche e soprattutto visione intuitiva di unità concettuali [...]. La ‘divinizzazione’ del totalmente altro è essa stessa l’atto supremo della ragione, che in questo atto riconosce la sua potenza e la sua impotenza e persiste anche in esso almeno come direzione e orientamento. ²⁴

Quello che Martinetti chiama il «senso del divino», infatti, non è a suo avviso solo un sentimento, bensì coinvolge anche l’intera ragione: il senso religioso non è antirazionale bensì si inserisce in una concezione più ampia e non meramente ‘calcolatrice’ di ragione. Martinetti, infatti, con Spinoza e Kant, insiste per non lasciare la sfera religiosa ad un ambito sacrale extramorale ed extrarazionale, laddove invece la ragione morale e la ragione religiosa sono a suo avviso espressioni di un medesimo senso unitario e «anche il presentimento del divino, per quanto presentimento, è ancora un atto razionale e può ancora, almeno negativamente, obbedire alle direzioni della ragione». ²⁵

²² P. Martinetti, *Ragione e fede*, p. 117.

²³ Ivi, p. 116.

²⁴ Ivi, p. 117.

²⁵ Ivi, p. 117.

In tale razionalismo critico, in cui, si dice sempre nel saggio su Otto, «l'elaborazione razionale e culturale è condizione indeclinabile di vita intensa e profonda»,²⁶ Martinetti poteva inoltre accettare completamente le regole delle scienze storico-filologiche e delle scienze naturali moderne, perché non aveva bisogno di rilevare particolarmente aspetti miracolistici o rivelativi extra-razionali come invece era tipico delle posizioni della *Pascendi*. Un impegnato lavoro di critica storica delle fonti cristiane veniva intrapreso in quegli anni dallo stesso Martinetti in un libro del 1934 su Gesù Cristo e il cristianesimo, messo subito all'Indice dei libri proibiti dalla Chiesa cattolica e come tale fatto confiscare dallo Stato italiano di allora.²⁷

Argomentazioni a difesa di una ragione critica saranno rivolte da Martinetti, una decina di anni dopo, anche verso una concezione del totalmente altro quale quella di Karl Barth, certo, nella sua sottolineatura antisentimentale e antimistica, assai diversa da quella di Otto, ma, secondo il filosofo canavesano, non meno a rischio di incongruità antirazionali e anticulturalistiche: Barth, scrive Martinetti,

non si stanca di ripetere che fra tutte le opere dell'uomo e quelle di Dio vi è un abisso. Tutto ciò che è cultura, attività intellettuale o morale è vanità; la vita vera comincia solo con la morte, con la cessazione completa di ogni essere, avere e agire umano. Ma un dualismo così rigidamente inteso svaluterebbe tutti i valori religiosi, morali e sociali. Come spiegherebbe allora la morale, che è in grandissima parte un intreccio di rapporti puramente umani? E come potrebbe ancora esplicarsi nel mondo la stessa azione divina? Essa entra, dice il Barth, perpendicolarmente come un miracolo, come una nuova creazione; niente di ciò che è liberazione può aver luogo sulla terra, nel mondo. Ma questo è solo una metafora; come sono immagini retoriche il divenire storico del non storico, la possibilità dell'impossibile etc. In realtà vi sono già qui pre-

²⁶ Ivi, p. 97.

²⁷ P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934. Del libro vi sono due riedizioni recenti: Id., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, prefazione di M. Cacciari, Castelvevchi, Roma 2013; Id., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, edizione critica a cura di L. Natali, introduzione di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2014.

parazioni, tracce, presentimenti dell'azione di Dio; se Dio non fosse già – per noi – in qualche modo presente nel mondo, non lo ritroveremmo mai. Il Barth deve perciò ammettere l'esistenza, nel mondo, di questi gradi di liberazione e quindi la presenza di Dio nel mondo; il che non è conciliabile col suo dualismo dialettico che a prezzo d'una contraddizione che nessuna metafora può togliere.²⁸

La concezione di Karl Barth, con le sue specifiche critiche a Otto e alla sua tematizzazione del sacro, cominciava, comunque, già allora anche in Italia, ad essere adoperata da giovani teologi evangelici come Giovanni Miegge, che scrisse criticamente di Otto nel 1935,²⁹ e Barth e la teologia cosiddetta 'dialettica' avranno, a cominciare soprattutto dall'immediato secondo dopoguerra, diffusione anche tra alcuni teologi e filosofi della religione di ambiente cattolico per ribadire, in modo nuovo, tematiche latamente 'antisoggettivistiche' di fronte a impostazioni a loro avviso troppo incentrate sul senso religioso.

6. Nel complesso, mi sembra che le molteplici discussioni sul senso religioso e sul sacro, nel nostro Paese, dalla crisi modernista/antimodernista fino alla prima ricezione critica dell'influente e problematico libro di Otto contengano ancora variegati e non banali spunti di riflessione teorica. La crisi di rinnovamento o antirinnovamento della cultura religiosa in Italia all'inizio del secolo scorso rimane, in particolare, tuttora uno snodo storicamente rilevante, da un lato certamente legato ai contesti di allora, ma dall'altro lato anche di lunghe, più o meno consapevoli, conseguenze successive.

²⁸ P. Martinetti, *Il commento di Karl Barth sull'epistola ai Romani*, «Rivista di filosofia», 32 (1941), pp. 1-28, qui p. 26, poi in Id., *Ragione e fede*, pp. 453-482, qui p. 481.

²⁹ Cfr. G. Miegge, *Aspetti della situazione teologica presente*, «Gioventù cristiana», IV (1935), 3, pp. 69-78; cfr. G. Rota, *Su Rudolf Otto e la sua diffusione in Italia*, pp. 333-334.

GIANPAOLO ROMANATO

UN INTELLETTUALE DIVISIVO E DIVISO:
ERNESTO BUONAIUTI

1. *Premessa*

Un intellettuale divisivo e diviso, Ernesto Buonaiuti (1881-1946). Divisivo perché per tutto l'arco della vita spaccò irrimediabilmente il fronte dei suoi interlocutori. O si era con lui o si era contro di lui. Diviso perché egli stesso visse sempre in bilico: tra la Chiesa di Roma e la propria coscienza, tra sacerdozio e laicità, tra dogma e libero pensiero, tra obbedienza e disobbedienza. Pur essendo stato uno dei più raffinati intellettuali del suo tempo, non ha avuto epigoni né successori. Quando morì, poco dopo la fine della Seconda guerra mondiale, i cattolici si apprestavano a governare l'Italia e bisognava fare argine al comunismo sovietico. C'era poco spazio per figure come la sua, che compromettevano l'unità di un mondo cattolico ed ecclesiastico la cui forza risiedeva proprio nella compattezza. Quando poi il Concilio Vaticano II mise in crisi quella compattezza, ne sgretolò la coesione a partire proprio dall'apparato ecclesiastico e aprì le porte all'esplosione del dissenso, i problemi in discussione erano altri da quelli che avevano creato il 'caso Buonaiuti'. La sua storia intellettuale e disciplinare rimane perciò un *unicum*, una vicenda irripetibile, legata inestricabilmente all'Italia primo-novecentesca, tagliata in due dalla Questione romana e dalla spaccatura che divise i laici dai cattolici.

E tuttavia, anche se è vissuto in un periodo sempre più lontano dal nostro, in un clima culturale e politico che non ci appartiene più, Ernesto Buonaiuti continua ad interessare editori e studiosi. Le opere maggiori – i tre intensi volumi della *Storia del cristianesimo* e l'appassionata autobiografia intitolata *Pellegrino di Roma* – sono riapparse recentemente in libreria,¹ insieme a edizioni di epistolari,² rivisitazioni della sua figura,³ riproposte di sue opere più specifiche. Si tratta di un interesse sicuramente di nicchia, ma il fatto che perduri, nonostante siano passati tre quarti di secolo dalla sua morte, indica chiaramente che Buonaiuti è personaggio che ha ancora qualcosa da dire. Che cosa? Provo a sintetizzare.

Il primo motivo di interesse è dato dalla sua lotta quarantennale per poter esercitare la libertà di pensiero scavalcando divieti, gabbie, censure erette dal dogmatismo del tempo. È probabilmente il personaggio che più di ogni altro, nell'Italia unita, rivendicò il diritto di affrontare gli studi di storia del cristianesimo e delle sue confessioni prescindendo dall'ipoteca ecclesiastica, pur essendo egli stesso un ecclesiastico. Sbandò e uscì talora dal seminato, trascinato dalla foga e spesso dai rancori, scrisse giudizi che oggi ci appaiono chiaramente eccessivi e parziali, incorse in non poche contraddizioni, ma la battaglia che condusse non può che suscitare l'apprezzamento di chiunque abbia a cuore l'autonomia della cultura e della ricerca.

Il secondo motivo di interesse deriva dalla passione di cui traboccano gli scritti di Buonaiuti. Il suo periodare fluente, impetuoso,

¹ La *Storia del cristianesimo*, in tre volumi, è stata ripubblicata da Castelvecchi, Roma 2019 e *Pellegrino di Roma* prima da Gaffi, Roma 2008, e poi da Aragno, Torino 2020.

² *Una rete di amicizie. Carteggi dalla koinonia di Ernesto Buonaiuti*, a cura di O. Niccoli, Viella, Roma 2015.

³ Mi limiterò a segnalare: G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Milano, Mondadori, 2001; F. Chiappetti, *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e il Rinnovamento (1907-1909)*, Quattroventi, Urbino, 2012 e il fascicolo del 2016 di «Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea», intitolato *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*.

anche se per la verità non sempre controllato e misurato, affascina e coinvolge il lettore. Le cronache del tempo ci raccontano che non era meno travolgente la sua oratoria. Ma se la parola parlata si è spenta con lui, la parola scritta non si spegne, e la riedizione dei suoi libri testimonia, evidentemente, che essi riescono a trasmettere qualcosa anche alla nostra generazione scettica e disincantata.

Il terzo motivo ci porta al clima culturale del primo Novecento. Buonaiuti fu disorganico a tutti i poteri costituiti del periodo in cui visse, ciò che lo carica di quella simpatia che suscitano sempre i cavalieri solitari, i lottatori disarmati. Fu disorganico alla Santa Sede, contro la quale combatté per quasi mezzo secolo una strenua battaglia volta ad affermare il suo diritto a continuare a far parte della Chiesa cattolica nonostante i motivi di dissenso dal suo insegnamento. Fu disorganico all'Italia liberale, che non capì questa sua ostinazione e lo invitò sempre a sciogliere le vele entrando nel mondo del libero pensiero. Fu disorganico al fascismo, pur non essendo mai stato un militante politico antifascista, e il suo rifiuto di prestare il giuramento di fedeltà al regime imposto nel 1931 ai professori universitari lo condannò all'emarginazione e ad un'esistenza anche umanamente ed economicamente precaria. Fu disorganico al mondo accademico del tempo, pur avendo vinto con pieno merito un regolare concorso a cattedra, perché protagonista di battaglie e di prese di posizione poco allineate con il conformismo della cultura universitaria. Fu disorganico infine, e soprattutto, con tutti quei poteri costituiti – confessionali, culturali e politici – che in qualche modo trovarono una sintesi nei Patti Lateranensi del 1929 e nella stipula del Concordato fra lo Stato e la Santa Sede.

E allora, anche se per molte ragioni la figura di Buonaiuti appare lontana dalla sensibilità odierna, dai problemi e dalle questioni che ci assillano, egli continua ad essere un personaggio vivo, meritevole di attenzione, che è giusto ricordare in questa rassegna dedicata alla cultura critica e agli uomini di frontiera.⁴

⁴ Qualche anno fa è stato diffuso anche un appello alla Chiesa perché riabiliti Buonaiuti che ha raccolto alcune centinaia di adesioni. Il testo è facilmente rintracciabile nel web.

2. *Il periodo modernista*

Buonaiuti veniva da una modesta famiglia romana. Era nato nel 1881, entrò in seminario da adolescente e ne uscì prete nel 1903. Fu sempre ligio agli obblighi del suo stato, benché insofferente dei limiti culturali che vincolavano il mondo ecclesiastico. Lettore onnivoro e scrittore fluente, iniziò ad insegnare nel seminario romano dell'Apollinare subito dopo l'ordinazione. Ma prima ancora di diventare sacerdote fu coinvolto nel giro ristretto del clero riformista, che poi sarebbe stato definito modernista. Dal 1905 assunse la direzione della neonata «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» la quale, come dice il titolo, affiancandosi ad altre piccole riviste che circolavano fra i sacerdoti italiani, voleva portare le metodologie della moderna critica storica anche nella teologia, negli studi sulle origini cristiane e sulla formazione dei testi sacri. Contemporaneamente pubblicò il suo primo studio di più largo respiro, avente per oggetto lo gnosticismo. La vigilanza ecclesiastica lo prese subito di mira e sulla «Civiltà cattolica», l'organo di stampa dei gesuiti che interpretava la linea vaticana, comparve nel 1906 (I, pp. 257-273 e 559-574) una dura critica alle sue posizioni. Fu il primo di una serie di attacchi serrati con i quali, negli anni successivi, il quindicinale della Compagnia di Gesù demolì tutto l'edificio culturale buonaiutiano, con lo scopo di dimostrare la sua totale inconciliabilità con la tradizione cattolico-romana. Credo che nella lunga storia della rivista, che ormai ha ampiamente superato il secolo e mezzo di vita, nessun autore sia stato bersagliato con la continuità e l'implacabilità con cui lo fu Buonaiuti, quasi sempre ad opera di padre Enrico Rosa, che nel 1915 ne diverrà il direttore.

L'attacco dei gesuiti fece del giovane professore romano la figura più in vista dei circoli modernistici e lo costrinse a lasciare l'insegnamento, sostituito da un posto più defilato di archivista. Egli tuttavia non recedette dalle sue posizioni e nell'agosto 1907 fu tra i promotori del convegno dei modernisti che si tenne a Molveno, nel Trentino allora austriaco. All'incontro, cui presero parte

alcuni dei maggiori esponenti del movimento riformatore, partecipò anche Antonio Fogazzaro, il cui romanzo *Il santo*, che auspicava una profonda riforma del cattolicesimo, era stato messo all'Indice dei libri proibiti dal Sant'Ufficio l'anno precedente. Fogazzaro aveva fatto atto di sottomissione alla censura vaticana e il gesto gli era costato il premio Nobel per la letteratura del 1906: oggi infatti sappiamo che l'Accademia svedese, alla quale spetta il compito di scegliere i vincitori del premio, gli aveva già attribuito il riconoscimento.⁵ *Il santo*, peraltro non il suo lavoro migliore, aveva affrontato una problematica spirituale allora assai dibattuta e aveva contribuito a consacrare la fama dovunque, facendone lo scrittore italiano di gran lunga più conosciuto e tradotto nel mondo. Il fatto però che si fosse piegato all'imposizione ecclesiastica apparve un gesto incompatibile con i principi di libertà cui si ispirava il premio; questo pertanto gli fu tolto in fretta e furia e, dato che ormai spettava ad un italiano, velocemente dirottato su Giosuè Carducci, una figura molto più vicina alla linea culturale di chi guidava la scelta degli autori da premiare.

Il convegno di Molveno non ebbe alcuna risonanza, non fu nulla più che un incontro riservato, a porte chiuse. Ma non è escluso che qualche informazione sia trapelata, probabilmente proprio per la presenza di un personaggio celebre come Fogazzaro. Se ciò accadde, non poté che rafforzare la preoccupazione delle autorità vaticane, tanto più che fra i presenti ci fu anche Romolo Murri, esponente assai noto del clero riformista, anche se esprimeva istanze politico-partitiche più che storico-culturali. L'elezione al papato di Pio X, nel 1903, aveva portato infatti ad un progressivo irrigidimento della Santa Sede di fronte alle richieste di riforma e di apertura alla cultura moderna che venivano dai circoli modernistici italiani e, soprattutto, francesi. La condanna di Alfred Loisy (1857-1940), il più affermato fra questi studiosi, avvenuta alla fine del 1903, e la messa all'Indice del romanzo di Fogazzaro

⁵ Cfr. E. Tiozzo, *La letteratura italiana e il Premio Nobel. Storia critica e documenti*, Olschki, Firenze 2009.

indicavano chiaramente che la tolleranza vaticana era finita e che si intendeva passare alle misure canoniche più severe per stroncare il movimento. Il rifiuto di ogni apertura alla modernità era d'altronde la via che il papato aveva seguito nel corso dell'Ottocento, durante il pontificato di Gregorio XVI (1831-1846) e di Pio IX (1846-1878), solo parzialmente sospesa durante il lungo regno di Leone XIII (1878-1903). Pio X non fece che proseguire su questa strada, già ben tracciata dai suoi predecessori.⁶

Subito dopo l'incontro di Molveno, ai primi di settembre del 1907, uscì così l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, che conteneva una condanna senza appello delle idee moderniste. La condanna non giunse inattesa, ma fu molto più pesante del previsto. L'autorità ecclesiastica non lasciava spazio a mediazioni e preannunciava misure ancora più drastiche. I giovani modernisti non si persero d'animo, soprattutto l'attivissimo Buonaiuti, che esprimeva allora le posizioni più radicali, il quale fu all'origine di due veloci pubblicazioni, che intendevano essere una risposta all'enciclica del papa e che furono immediatamente messe all'Indice: il *Programma dei modernisti*, pubblicato a Roma due mesi dopo l'uscita della *Pascendi*, e *Le lettere di un prete modernista*, che furono stampate l'anno successivo. I due libri erano usciti in forma anonima, ma il maggiore sospettato, e *pour cause*, fu sicuramente Ernesto Buonaiuti, tanto più che egli diede vita ad un'altra rivista, «Nova et Vetera», della quale uscirono pochi fascicoli prima che fosse colpita dalla condanna.

Su cosa verteva il conflitto del giovane sacerdote con la Santa Sede? In sostanza, e per dirla molto in breve, sul fatto che egli riduceva la novità cristiana ad un messaggio di redenzione sociale e, di fatto, vanificava la trascendenza. Neppure i modernisti si spingevano fino a questo punto e alcuni, come il gesuita inglese George Tyrrell (1861-1909), presero esplicitamente le distanze da un radicalismo nel quale non si trovavano e che finiva per dare

⁶ Sulla figura di Pio X e sulla linea che tenne di fronte al modernismo rinvio al mio *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Lindau, Torino 2014.

ragione all'intransigenza vaticana. Oltre che tenuto sotto stretto controllo dalle autorità ecclesiastiche, Buonaiuti finì perciò ai margini anche dei circoli modernizzanti. Nel prosieguo degli anni egli stesso ammise i suoi eccessi di allora, eccessi i quali, uniti all'uso dello scritto anonimo, al fatto di dire e non dire, di affermare e poi negare, gli cucirono addosso la fama della persona inaffidabile, da tenere il più possibile alla larga. Il resto della vita di Buonaiuti fu più lineare, ma il solco che egli aveva aperto allora, soprattutto nei riguardi dei gesuiti, non si colmò più.

Sia come sia, Buonaiuti si dedicò a studi severi sul cristianesimo antico, rivelando il fiuto e il talento dello storico di razza e una capacità di lavoro instancabile. La svolta nella sua vita avvenne nel 1913, quando si rese vacante la cattedra di Storia del cristianesimo all'Università di Roma e l'ateneo bandì il previsto concorso per la scelta del successore di Baldassarre Labanca. Era l'unica cattedra avente per oggetto la storia cristiana sopravvissuta alla legge che nel 1873 aveva soppresso nelle università statali le facoltà di Teologia. Da allora, con l'unica eccezione, appunto, della cattedra romana, la storia del cristianesimo era stata considerata materia teologica da relegare nei seminari, poco consona alla dignità dell'alta cultura accademica.⁷ Buonaiuti partecipò al concorso e prevalse su due candidati destinati a diventare personaggi insigni nella cultura italiana: Luigi Salvatorelli e Adolfo Omodeo.

3. *Professore all'Università di Roma*

Cominciò così il periodo più prolifico di Buonaiuti, grazie alla sicurezza economica che gli veniva dallo stipendio, dalla libertà che gli dava il fatto di essere un funzionario dello Stato e non degli organismi vaticani, dalla risonanza che ben presto ottennero il suo insegnamento, la sua oratoria, la sua rara capacità di comu-

⁷ Cenni alle tormentate vicende della cattedra romana di Labanca nel profilo biografico di Buonaiuti, ad opera di C. Preti, apparso nel *Dizionario biografico degli italiani* (62/2004).

nicare e di rapportarsi con gli allievi. Anche se, come ammise egli stesso, gli inizi, con pochi e distratti studenti davanti, fu tutt'altro che esaltante. Produsse volumi di peso relativi a momenti salienti della storia cristiana, animò varie riviste, dimostrò che il cristianesimo e le religioni non erano un tema da preti, da confinare nei seminari, ma un grande argomento della storia, da studiare con la passione e il metodo storico-critico in uso per qualsiasi altro periodo o questione. Ben presto si creò attorno a lui una schiera di allievi fedeli e capaci, il più noto dei quali fu Ambrogio Donini, futuro professore all'Università di Bari ed esponente di spicco del Partito comunista. Ma l'ascendente di Buonaiuti colpì anche numerosi suoi colleghi: basti ricordare Arturo Carlo Jemolo, sul quale esercitò un profondo influsso culturale, del quale rimane testimonianza nel nutrito carteggio che alcuni anni fa è stato dato alle stampe.⁸ Pochi sanno che fu Buonaiuti a celebrare le nozze di Jemolo con la sorella dello storico Raffaello Morghen, anch'egli allievo di Buonaiuti. Probabilmente fu l'unica cerimonia nuziale celebrata da don Ernesto Buonaiuti.

Tuttavia i suoi scritti e la sua attività continuavano a rimanere sotto la lente d'ingrandimento dei padri gesuiti. Questi ne contestavano la libertà d'azione e di pensiero, ritenendola incompatibile con il giuramento antimodernista che era stato imposto al clero da Pio X nel 1910 e al quale egli si era faticosamente sottomesso nel 1916. Le cose andarono nel modo che segue. In quell'anno aveva dato vita ad una nuova rivista – la «Rivista bimestrale di scienza delle religioni» – che dopo pochi numeri fu condannata. La messa al bando del periodico fu seguita dalla sospensione *a divinis* dei suoi collaboratori ecclesiastici, il primo dei quali era appunto Buonaiuti. Egli cercò affannosamente protezioni e coperture perché il provvedimento fosse annullato. Annullamento che riuscì a ottenere grazie alla mediazione di un personaggio

⁸ *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941*, a cura di C. Fantappiè, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma, 1997.

di primissimo piano, il cardinale Pietro Gasparri, appena messo a capo della Segreteria di Stato dal nuovo pontefice Benedetto XV (1914-1922), che era succeduto a Pio X e ne aveva subito allentato la rigida linea antimodernista. Gasparri era stato il primo collaboratore del papa veneto in relazione alla preparazione del *Codex iuris canonici*, ma era rimasto sempre molto defilato in tema di antimodernismo. Divenuto nel mese di ottobre del 1914 segretario di Stato – di fatto il numero due della gerarchia vaticana, subordinato solo al papa –, prese Buonaiuti sotto la sua ala protettrice e ne favorì la reintegrazione a condizione che si adattasse a prestare il giuramento antimodernista. Il segretario di Stato, che ragionava da giurista più che da teologo, autorizzò il giuramento sminuendone la portata e l'impegno e riducendolo ad un generico atto di subordinazione alla fede cristiana e di ossequio alle direttive magisteriali. A queste condizioni il Nostro giurò. Ma gli aspetti contraddittori di questa sottomissione buonaiutiana non possono essere taciuti, soprattutto ponendo mente al fatto che il documento sul quale avveniva il giuramento era ben più impegnativo dell'interpretazione che ne diede Gasparri.

Inoltre, in relazione a tale atto, si deve far notare, perché non sfugga la complessità del 'caso Buonaiuti' e la rilevanza che assunse anche davanti allo Stato, che il ministro della Pubblica istruzione, che era Francesco Ruffini, storico e giurista acuminato, quando ne ebbe notizia, gli chiese di precisare esplicitamente, con una dichiarazione scritta, che la libertà scientifica che era inerente alla sua posizione di professore universitario non fosse menomata da questi obblighi assunti con l'autorità ecclesiastica. Dichiarazione che Buonaiuti rilasciò facendo riferimento all'interpretazione 'larga' ricevuta da Gasparri. La copertura gasparriana gli permise di barcamenarsi ancora per qualche anno e portò all'annullamento di una nuova scomunica giuntagli nel 1921 per i contenuti di un suo saggio su san Paolo, che erano stati ritenuti incompatibili con l'ortodossia. L'accusa era di avere insegnato «proposizioni teologicamente erronee e anche manifestamente eretiche» e avere «negato la presenza reale di Cristo nell'Eucare-

stia». Evidentemente i gesuiti e il Sant'Ufficio, a capo del quale era il cardinale Rafael Merry del Val, che ai tempi di Pio X era stato probabilmente il più deciso esecutore delle misure repressive del modernismo, continuavano a considerarlo un eretico impenitente, la cui colpa era aggravata dall'aver giurato fedeltà al magistero ecclesiastico con riserve mentali talmente ampie da vanificare il senso del giuramento.

In quegli anni egli aprì un ulteriore fronte di lavoro iniziando a collaborare con la grande stampa italiana. Fu Mario Missiroli, che ne aveva intuito le doti di giornalista, a portarlo prima al «Resto del Carlino» di Bologna e poi al «Tempo» di Roma, i due giornali dei quali fu direttore. La facilità di scrittura, l'intuito per le situazioni, il robusto bagaglio culturale, la larghezza delle informazioni e la capacità di procurarsele ne facevano, indubbiamente, un editorialista ambito. Quando fu assassinato Giacomo Matteotti, fu Buonaiuti a firmare sulla prima pagina del «Mondo» di Giovanni Amendola il tributo umanamente e letterariamente forse più elevato alla memoria del parlamentare socialista (29 giugno 1924). Ma la crescita della sua visibilità pubblica accrebbe anche i controlli su ciò che diceva e scriveva. In più sappiamo che i giornali giocano spesso brutti scherzi. E anche Buonaiuti ne fece le spese. Una sua indiscrezione relativa alla disponibilità della Santa Sede a risolvere la Questione romana, apparsa su varie testate nel 1921, non fu gradita dal segretario di Stato. I suoi rapporti con Gasparri si incrinarono e la perdita del potente protettore aprì le porte alla sua rottura definitiva con la Chiesa.

Questa avvenne nel 1924. Il motivo formale, probabilmente, fu rappresentato dal suo tassativo rifiuto di lasciare la cattedra, condizione sempre ritenuta prioritaria dal Sant'Ufficio per allentare la presa su di lui. L'autorevolezza che gli derivava dalla posizione accademica, il cenacolo di discepoli che si stava raccogliendo attorno al suo insegnamento, la cui materia entrava nel cuore del mistero cristiano, furono sempre una spina nel fianco per i censori ecclesiastici. Nel mese di marzo del 1924, infatti, Buonaiuti fu nuovamente colpito da scomunica e le sue opere furono tutte

poste all'Indice. Gli fu anche proibito di portare l'abito talare, che egli aveva sempre indossato e che, nonostante il divieto, continuò ad usare. L'esclusione dalla Chiesa divenne definitiva e da quel momento per Buonaiuti non ci furono più reintegri.

Va precisato però, per evitare facili fraintendimenti, che la rottura del Nostro con l'autorità vaticana fu sempre e soltanto di natura ideologica, non ebbe mai risvolti di carattere sentimentale, chiamiamoli così. Buonaiuti fu sempre attentissimo a non essere attaccato sul piano del comportamento morale e rigorosamente ligio ai doveri connessi con il suo status di sacerdote, anche quando, giuridicamente e canonicamente, non lo era più. E i provvedimenti del Sant'Ufficio contro di lui fanno sempre riferimento alle idee che professava, mai al comportamento morale.

4. Dichiarato «vitando» dalla Chiesa e licenziato dall'Università

Nel 1924 diede vita alla rivista «Ricerche religiose», di gran lunga la più longeva e importante delle sue iniziative in questo campo, che contribuì non poco a farne conoscere il nome e le ricerche anche fuori d'Italia. Con ritmo bimestrale si pubblicò regolarmente fino al 1939 (nel 1933 mutò il titolo, assumendo quello di «Religio»), con una breve ripresa nel 1943. Sono questi gli anni in cui la sua vicenda oltrepassa l'ambito ecclesiastico italiano e assurge a larga notorietà internazionale. Basterà ricordare che Mircea Eliade (1907-1986), l'intellettuale romeno più volte proposto per il Nobel della letteratura, venne in quegli anni a Roma quasi soltanto per poter conoscere e frequentare Giovanni Papini (il cui enciclopedismo rappresentava per lui una sorta di modello intellettuale) ed Ernesto Buonaiuti, sulla cui rivista «Ricerche religiose» pubblicò i suoi primi interventi scientifici apparsi fuori dalla Romania, nel 1930 e nel 1932. Eliade aveva allora poco più di vent'anni e veniva a Roma da un Paese marginale; era ben lontano dalla fama che avrebbe raggiunto in seguito. La fiducia che subito gli concesse Buonaiuti testimonia il

suo intuito nell'individuare fra gli allievi giovani di talento, la sua capacità di dare al loro entusiasmo forma e abito scientifici. Il rapporto tra i due è documentato da un nutrito carteggio (possediamo le lettere di Buonaiuti, non quelle di Eliade)⁹ e da vari riferimenti eliadiani.¹⁰

Le misure canoniche nei suoi confronti raggiunsero il massimo della severità nel 1926 quando, a norma del *Codex iuris canonici* varato nel 1917, fu dichiarato «nominatim excommunicatus et expresse vitandus». Significava che ai buoni cristiani era fatto divieto di intrattenere con lui ogni tipo di rapporto o di relazione. E infatti non mancarono sacerdoti che in confessione rifiutarono l'assoluzione agli amici del reietto, che non avevano voluto interrompere i contatti con lui. La richiesta della Santa Sede per recedere dal provvedimento, di cui era stato latore il rettore dell'Università Cattolica di Milano Agostino Gemelli (la persona meno adatta a condurre una mediazione di questa natura, dato il temperamento e la posizione accademica, in qualche modo in concorrenza con quella buonaiutiana), era che Buonaiuti abbandonasse la cattedra e l'insegnamento. Ciò perché il suo magistero universitario, esercitato proprio a Roma, era vissuto in Vaticano come una sorta di piccolo magistero alternativo a quello ecclesiastico. Bisognava perciò zittirlo. Come ha fatto notare Jemolo, «si voleva tacesse, il suo nome fosse dimenticato. Nel mondo ecclesiastico si era riusciti a rendere quasi pauroso il nome di Buonaiuti».¹¹

⁹ Probabilmente per non compromettere i suoi corrispondenti e amici, Buonaiuti dispose la distruzione del suo imponente archivio. Si può supporre che le lettere di Eliade non si siano conservate per questo motivo.

¹⁰ Si veda *Mircea Eliade e l'Italia*, a cura di M. Mincu e R. Scagno, Jaca Book, Milano 1987, pp. 64-66 e 155-170 (il testo di quattro lettere di Buonaiuti alle pp. 235-238). Una ventina di lettere di Buonaiuti a Eliade (del periodo 1927-1939) sono state pubblicate in Romania in *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol I, a cura di M. Handoca, Editura Minerva, București 1993, pp. 129-152 (sono grato a Roberto Scagno, al quale devo la segnalazione di questo volume). Ma non è escluso che l'archivio Eliade, depositato a Chicago, non ne contenga altre inedite.

¹¹ *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo*, p. 267.

Oggi non ci sono più testimoni viventi di quella vicenda, ma ancora una ventina d'anni fa non era difficile trovare chi ricordava l'alone di silenzio che aveva circondato la sua figura, il timore che suscitava nei devoti anche soltanto evocarne il nome. Fra i pochi che non smisero di frequentarlo e di confortarlo ci fu don Luigi Orione (1872-1940), proclamato santo nel 2004. Ma Buonaiuti, che nelle memorie gli rivolse parole di gratitudine e di affetto, evitò di indicarlo per nome, benché fosse morto già da qualche anno, per «non creare ostacoli al suo processo di canonizzazione».¹²

In questo clima maturò la seconda messa al bando di Buonaiuti, dopo l'esodo dalla Chiesa: quella dello Stato. Il fascismo era ormai saldamente al potere e aveva avviato con la Santa Sede la trattativa che si sarebbe conclusa con i Patti Lateranensi. Per incredibile che possa apparire, l'insegnamento del sacerdote romano (per la Chiesa ormai ex sacerdote) divenne oggetto di mercanteggiamenti tra i due interlocutori – governo italiano e Santa Sede – come racconta Buonaiuti nelle memorie. Dal Vaticano se ne chiedeva l'allontanamento dalla funzione accademica addirittura con la minaccia di lanciare un interdetto sull'Università. Richiesta accolta alla fine del 1927, quando il Ministro della Pubblica istruzione Pietro Fedele firmò il decreto con il quale Buonaiuti era sollevato dall'insegnamento e distaccato alla cura dell'edizione nazionale delle opere di Gioacchino da Fiore. Un incarico di prestigio, che però lo allontanava dalla docenza e dal contatto con i giovani. Il Sant'Ufficio raggiunse così lo scopo che si era sempre riproposto – obbligare Buonaiuti a scendere dalla cattedra – grazie all'aiuto del braccio secolare, non rendendosi conto che in questo modo rafforzava l'avversario trasformandolo in un martire del libero pensiero e indeboliva le proprie stesse

¹² E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Laterza, Roma - Bari 1964, p. 343. Le memorie di Buonaiuti apparvero a Roma nel 1945 e poi in questa riedizione a cura di M. Niccoli e con introduzione di A.C. Jemolo. Due recenti riedizioni, del 2008 e 2020, sono state segnalate nella prima nota di questo saggio.

ragioni, che pure non mancavano, dato che le faceva valere con l'ausilio della forza di un potere estraneo, per di più in un regime che di fatto era ormai una dittatura.

Nel 1929 giunse a compimento la Conciliazione e fu firmato il Concordato, il cui articolo 5 (terzo capoverso) era così concepito: «I sacerdoti apostati o colpiti da censura non potranno essere assunti o conservati in un insegnamento, in un ufficio o in un impiego, nei quali siano a contatto immediatamente col pubblico». L'articolo sembrava ritagliato su misura per Buonaiuti (*ad personam*, diremmo oggi) e infatti è diventato noto come il 'comma Buonaiuti'.¹³ L'interessato era già stato sollevato dall'insegnamento da due anni, ma la norma concordataria era stata inserita affinché il governo non potesse avere ripensamenti e, soprattutto, per ipotecare il futuro, come accadrà dopo la fine del fascismo (lo vedremo fra poco). Come non bastasse, l'anno seguente, in seguito ad un preciso invito delle autorità politiche, Buonaiuti fu costretto a dismettere l'abito talare che aveva continuato a indossare. Da allora vestirà sempre di scuro, oppure indosserà il *clergyman*, abito ora usuale nel clero ma allora indossato soltanto dagli ecclesiastici del mondo riformato.

Nel 1931 accadde il fatto che fece di Buonaiuti un ribelle anche di fronte allo Stato. Quando il governo emanò la norma che obbligava i professori universitari a prestare giuramento di fedeltà al fascismo,¹⁴ egli chiese di esserne esentato perché la formula del giuramento, che si riferiva esplicitamente alla pratica dell'insegnamento, mancava nel suo caso di oggetto, essendo da tempo sollevato dalla docenza. Non essendo stata accolta dalle autorità accademiche la sua argomentazione ed essendogli stata rinnovata la richiesta di prestare il giuramento, egli persistette nel diniego, affermando che la norma evangelica alla quale inten-

¹³ C. Luzzatti, 1929. *La libertà negata*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 4 (2020), p. 56.

¹⁴ Sull'argomento si veda G. Boatti, *Preferirei dire no*, Einaudi, Torino, 2000, che ripercorre le vicende dei pochi coraggiosi che rifiutarono di prestare il giuramento.

deva attenersi (*Matteo V*, 34) gli vietava qualsiasi forma di giuramento. In conseguenza di questo rifiuto fu licenziato dai ruoli universitari con decorrenza 1 gennaio 1932. A 51 anni, avendo la vecchia madre a carico, si trovò così privato di stipendio e di diritto alla pensione. Il suo gesto era sicuramente il frutto di una convinzione interiore che lo stesso Jemolo ha dovuto definire «integralista»,¹⁵ non essendo motivata da ragioni politiche, ma era anche, di nuovo, un implicito rimprovero alla Santa Sede, dato che «L'Osservatore Romano», con una nota del 4 dicembre 1931, aveva autorizzato i professori cattolici a giurare.

Negli anni successivi Ernesto Buonaiuti visse in reali difficoltà. Intervennero per aiutarlo, commissionandogli conferenze e cicli di lezioni che gli permisero in qualche modo di provvedere alle proprie necessità, i circoli protestanti romani e raggruppamenti ecumenici e transconfessionali operanti in Italia e all'estero, nonostante gli ostacoli posti dalle autorità ecclesiastiche con proibizioni ai cattolici di assistervi e, in vari casi, con richieste di intervento delle autorità di polizia perché fossero vietate le sue apparizioni in pubblico. Quasi sempre i questurini dovevano intervenire alle sue conferenze, obbligati a sorbirsi, riferendone poi per iscritto – scrive con ironia Buonaiuti –, dissertazioni su argomenti per loro assolutamente incomprensibili. Dal 1933 divenne un ospite fisso ai ben noti convegni di Eranos, uno dei più raffinati appuntamenti culturali europei, organizzati ad Ascona, nella propaggine svizzera del Lago Maggiore. A questi incontri intervennero esponenti di spicco della cultura internazionale, da Carl Gustav Jung a Gerardus van der Leeuw, da Mircea Eliade a Louis Massignon, da Károly Kerényi a Martin Buber a Henri-Charles Puech. L'impostazione transconfessionale e mistico-ecumenica dei colloqui, non privi di ipoteche massoniche, che volevano essere una sorta di ricerca spirituale delle radici comuni alla cultura orientale e occidentale, si adattava perfettamente alla libera religiosità buonaiutiana, ma lo allontanava definitivamente

¹⁵ *Lettere di Ernesto Buonaiuti a Arturo Carlo Jemolo*, p. 280.

dalla rigidità del cattolicesimo romano del tempo. Le sue relazioni sono disponibili negli atti dei convegni, ora ripubblicati in edizione anastatica dall'editore Nino Aragno.¹⁶

Tenne cicli di lezioni all'Università di Losanna, in Svizzera, che gli offrì di diventare professore ordinario. Offerta rifiutata dall'interessato, anche se gli avrebbe permesso di risolvere le sue difficoltà economiche, perché l'accettazione avrebbe comportato l'adesione alla Riforma. Ebbe anche un premio dagli Stati Uniti per i suoi lavori su Giocchino da Fiore e offerte di insegnamento oltreoceano. Ma non seppe mai risolversi a un passo tanto radicale, forse per i suoi doveri nei confronti della madre, una donna semplice e devotissima alla Chiesa, con la quale visse tutta la vita e che aveva subito drammaticamente, all'inizio, gli scontri del figlio con la Santa Sede. È probabile che qualche suo cedimento (come il giuramento antimodernista prestato nel 1916) sia stato dovuto alla necessità di non aggravare le sofferenze della donna, angosciata dalla prospettiva della dannazione eterna del figlio. Quando la donna morì, nel 1941, per Buonaiuti, privato dell'unico affetto profondo della sua vita e dell'unica figura femminile che contò veramente per lui, fu un trauma che superò con molta difficoltà.

La sofferenza che ne derivò fu aggravata dal clima di guerra, che allentò tutti i suoi contatti al di fuori di Roma e accrebbe le sue ristrettezze. Furono alcuni amici facoltosi del Nord Italia (in

¹⁶ *Eranos-Jahrbücher*, Aragno. Le relazioni di Buonaiuti sono le seguenti: *Meditation und Kontemplation in der römisch-katholischen Kirche* (1933), *Symbole und Riten im religiösen Leben einiger Orden* (1934), I. *Die gnostische Initiation und die christliche Antike* – II. *Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola* (1935), *Die Erlösung in den orphischen Mysterien* (1936), *Die Ecclesia Spiritualis. I. Die iranischen, griechischen und biblischen Vorläufer der Ecclesia Spiritualis* - II. *Die Ecclesia Spiritualis durch die Jahrhunderte* – III. *Die christliche Mystik als Ecclesia Spiritualis* (1937), *Maria Immaculata: I. Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu* – II. *Die Heilige Maria Immaculata in der christlichen Überlieferung (mit 4 Illustrationen)* (1938), *Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Auferstehung im Urchristentum* (1939), *Christus und Paulus e Christologie und Ecclesiologie bei Sankt Paulus (Die Lehre von Christus und der Kirche bei Sankt Paulus)* (1941).

particolare Luigi Bietti e il conte Guido Cagnola) che in vario modo gli diedero un aiuto. È probabile che in precedenza anche don Orione lo avesse aiutato a tirare avanti, dirottandogli un po' di denaro destinato alle sue opere di carità. Ma il forzato abbandono delle attività che lo portavano fuori da Roma gli lasciò più tempo per scrivere. Risale a questi anni di guerra, infatti, la stesura delle sue due opere maggiori, che ho ricordato all'inizio: i tre volumi della grande *Storia del cristianesimo*, apparsi presso Corbaccio nel 1942-1943, e l'autobiografia *Pellegrino di Roma*, edita nel 1945.

La *Storia del cristianesimo*, che ebbe anche una parziale traduzione in tedesco, rappresenta la sintesi della sua idea del cristianesimo, inteso come un moto ininterrotto di crescita e maturazione della religiosità, da un lato proiettata verso la piena comprensione di se stessa, dall'altro frustrata e costretta dentro le gabbie disciplinari dei dogmatismi e delle ortodossie confessionali. È un libro da leggere non in senso scolastico (uno studente ne trarrebbe scarsissimo profitto) ma come testimonianza appassionata di una personalissima interpretazione storica e concettuale di quella che possiamo definire 'esperienza religiosa'. 'Esperienza religiosa' è infatti, probabilmente, la categoria interpretativa più idonea a comprendere lo sforzo di Buonaiuti per far stare insieme la rivelazione esterna della verità, concettualizzata dalla dogmatica cattolica, con la religiosità intesa come libera e spontanea espressione della nostra interiorità. L'esperienza religiosa che sgorga *in interiore hominis* è figlia contemporaneamente di un sentimento interno, quasi di una forza psichica che è dentro di noi, e di una verità esterna che ci è stata rivelata. Ma negli scritti buonaiutiani, a partire da quelli dei lontani anni modernisti, l'accento è rivolto molto più al sentimento interiore, soggettivo, che al fattore esterno, oggettivo. Bisogna ricordare, per meglio situare questa sua ardita posizione, il volume di Rudolf Otto *Il sacro* (l'edizione italiana del libro, nel 1926, si avvale della traduzione dal tedesco proprio di Buonaiuti), che spiega la religione alla luce della categoria del 'numinoso', un sentimento apriori che giace nell'ani-

mo umano e che rappresenta la molla da cui scaturisce il fatto religioso, che poi si manifesta sotto i tre aspetti del *tremendum*, *misteriosum*, *fascinans*. Questo libro conquistò Buonaiuti e gli fornì la categoria interpretativa più aderente a quelle convinzioni attorno alle quali ruotò sempre la sua riflessione, dal giovanile periodo modernista fino alla morte.

L'altro volume, *Pellegrino di Roma*, è invece l'appassionato e appassionante resoconto dell'avventura della sua vita, dei suoi scontri con l'autorità (con tutte le autorità, verrebbe da dire), delle sue passioni, della sua disperata ricerca della verità, dei motivi per cui non volle mai allontanarsi dalla Chiesa cattolica e rifiutò sempre di riconoscere le ragioni (che pure erano evidenti e indiscutibili) di chi lo voleva allontanare. È chiaramente un libro di parte, al quale non si deve chiedere obiettività, è la storia di un'anima, ma anche la storia di un periodo storico e di un momento della storia italiana. Ma è soprattutto la storia di una stagione della vita della Chiesa che abbiamo sempre letto dal punto di vista di chi vi apparteneva e che invece Buonaiuti ci mostra dal punto di vista opposto: di chi ne venne escluso. Un punto di vista che non può non indurci a qualche amara riflessione sull'intolleranza e la sopraffazione che prevalsero in quegli anni, sulla durezza di un'istituzione graniticamente arroccata attorno alla propria dogmatica e tutta rinchiusa all'interno di una visione giuridico-formale di se stessa. Il titolo, 'pellegrino di Roma', esprime bene i due concetti fra i quali si muove il libro: l'attrazione e l'allontanamento, la nostalgia e l'ostracismo.

Ma la storia di Buonaiuti ha un ultimo capitolo. Nel 1943 finì la dittatura e i professori che avevano rifiutato il giuramento di fedeltà al fascismo nel 1931 (quelli che avevano l'età per rientrare) furono reintegrati nei ruoli. Anche Buonaiuti fu reintegrato, ma non poté riprendere l'insegnamento. Era caduto il fascismo ma non era venuto meno il Concordato e il 'comma Buonaiuti', cioè l'art. 5 prima ricordato, rimaneva valido e in vigore. A nulla valsero petizioni e richieste a suo favore, che si appoggiavano su un inconfutabile argomento giuridico: la non retroattività della

norma concordataria, che non avrebbe potuto applicarsi ai professori già in ruolo, come era il suo caso, nel 1929, l'anno della sottoscrizione concordataria. L'opposizione vaticana al ritorno sulla cattedra di Buonaiuti fu irremovibile, nonostante i titolari del ministero dell'Istruzione fossero tutti personaggi di estrazione laica, a cominciare dal giurista Vincenzo Arangio-Ruiz e dal filosofo Guido De Ruggiero. Lo stesso presidente De Gasperi, interessato alla vicenda, si dichiarò impotente di fronte alla posizione della Santa Sede. Il massimo che si ottenne fu che i liberi corsi di storia cristiana che aveva iniziato a Roma presso la YMCA fossero trasferiti in un'aula universitaria. Ma Buonaiuti poté svolgere soltanto tre lezioni. Il 17 marzo 1946 fu colto da un grave attacco cardiaco (una miocardite) che lo portò alla morte il 20 aprile successivo.

Attorno al suo capezzale ci fu un gran movimento per indurlo *in extremis* alla riconciliazione con la Chiesa e munirlo dell'estrema unzione. Fra gli altri si mosse il cardinale Francesco Marmaggi, autorizzato a riammetterlo nella Chiesa a condizione che sottoscrivesse una dichiarazione di accettazione di tutto ciò che la Chiesa accetta e di rifiuto di tutto ciò che essa rifiuta. Buonaiuti accolse la prima parte della dichiarazione ma non la seconda. Non ci fu riconciliazione e Buonaiuti morì senza sacramenti.

Prima di concludere questa veloce ricostruzione della vita di Ernesto Buonaiuti è doveroso ricordare che gran parte degli studi che lo riguardano, per non dire tutti, hanno sempre considerato le tormentate vicende del suo rapporto con la Chiesa cattolica partendo dal suo punto di vista e sulla base di ciò che egli ha scritto di se stesso. Le ragioni degli altri, il punto di vista dei suoi avversari, non sono stati presi in considerazione quasi mai. Ma il saggio principio *audiatur et altera pars*, 'si dia ascolto anche alla parte avversa', dovrebbe valere nei confronti di qualsiasi personaggio storico. Per questo credo non sia inopportuno o irriverente riferire come commentò la sua morte il più illustre storico ecclesiastico del tempo, Pio Paschini (1878-1962), un friulano schietto fin quasi alla brutalità che era quasi suo coetaneo. Ret-

tore dell'Università Lateranense dal 1932 e poi primo presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, uomo retto e studioso di vaglia, ne rappresentava in qualche misura l'*alter ego* ecclesiastico. Scrivendo ad un amico il 30 aprile 1946, dieci giorni dopo la sua morte, ne raccontò la scomparsa in questo modo:

Ti dirò dunque anzitutto che la settimana scorsa (anzi più precisamente Sabato Santo) morì il disgraziato Buonaiuti, come forse avrai già saputo. Morì impenitente: si sapeva che era malato da tempo, ma non fu possibile avvicinarlo prima che la morte apparisse vicina. Quando si seppe che il caso era grave, cercò di avvicinarlo il cardinale Marmaggi, ma non gli fu possibile parlargli che di sfuggita; si era fatto un assedio attorno a lui, tanto che quando il padre Ceresi, che lo conosceva bene, si presentò alle otto di sera in casa sua, con diversi pretesti fu fatto aspettare sino alle sette del mattino (ed il povero padre era febbricitante) e quando finalmente fu lasciato entrare in camera il malato gli disse: «Se vieni come amico va bene, ma se vieni come prete non ne facciamo niente». Per cui, se il Signore non gli ha usato misericordia all'ultimo momento, c'è tutto da temere per la sua salute eterna. Del resto nella sua opera ultima in tre volumi della *Storia del cristianesimo* non aveva fatto che rifriggere le sue vecchie idee, peggiorandole anche.¹⁷

5. Conclusioni

Una riflessione conclusiva. Sull'ortodossia di Buonaiuti rispetto alla dottrina cattolica sono lecite le più ampie riserve. Anche studiosi appartenenti alle confessioni riformate, che pure gli furono amici, lo difesero e lo aiutarono, hanno riconosciuto che le sue idee erano incompatibili con quelle della Chiesa di Roma. «Chi lo escludeva da essa non era questo o quel verdetto del Santo Ufficio», ha scritto Valdo Vinay (1906-1990), pastore evangelico e figura di spicco dell'ecumenismo cristiano, «era lui stesso con la sua fede diversa». ¹⁸ L'autorità vaticana che emise le

¹⁷ *L'Epistolario di Pio Paschini (1898-1862)*, a cura di M. Giorgiutti, II, Forum, Udine 2018, p. 853.

¹⁸ V. Vinay, *Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Claudiana, Torre Pellice 1956, p. 147.

condanne nei suoi confronti fece valere perciò un suo incontestabile diritto: quello di stabilire e applicare i criteri di inclusione o di esclusione di chi ne vuole fare parte. Ciò che ha trasformato lo scontro ideologico tra lo studioso e la Santa Sede in un caso senza precedenti, che ancora oggi ferisce la nostra sensibilità morale e giuridica, è stato il cedimento dello Stato davanti alla pretesa vaticana che Buonaiuti venisse privato dell'insegnamento, cioè di un diritto che egli aveva incontestabilmente conseguito risultando vincitore di un regolare concorso universitario a cattedra. Cedimento compiuto dal governo fascista già nel 1927, due anni prima dell'entrata in vigore del Concordato, e rinnovato dopo la caduta del fascismo dai governi successivi, fino a De Gasperi. Il problema personale di Buonaiuti, con l'infinita capacità di assorbimento che è propria della Chiesa cattolica, avrebbe potuto essere composto. Quello che non poteva essere composto era il problema pubblico, cioè l'errore e la devianza buonaiutiane erette a scuola e divulgate da una cattedra universitaria proprio nel cuore di Roma. Per venirne a capo, la Santa Sede non esitò a pretendere che lo Stato si facesse esecutore, di fatto, di una sentenza canonica. Il 'caso Buonaiuti', che ha diviso profondamente le coscienze sul versante laico non meno che su quello cattolico, nacque da questa pretesa.

WALTER MINELLA

PRINI INTERPRETE DI BUONAIUTI

[Con la repressione del modernismo]
si è aperto [...] un'altra volta un dissidio
galileiano nella cultura del Novecento,
non meno esiziale del primo.¹

1. *Il contesto teorico*

La filosofia cattolica italiana del Novecento costituisce uno dei capolavori del 'terzo periodo' del pensiero di Pietro Prini (1915-2008).² Si tratta della penultima opera del filosofo, tanto importante quanto poco conosciuta (a differenza dell'ultima, il celebre *Scisma sommerso*).³ Si possono individuare le ragioni di questa scarsa fortuna nel fatto che l'oggetto stesso del libro, la filosofia cattolica italiana del Novecento, era poco studiata. I motivi di questa scarsa attenzione critica erano, secondo Prini, duplici: «due specie di censure di diverso senso, in nome della modernità laica o della tradizione cristiana, sono state in effetti i limiti

¹ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma - Bari 1996, p. 25.

² Per la scansione in tre periodi del pensiero di Prini mi permetto di rimandare alla mia monografia *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

³ P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica* (con interventi di Gianni Vattimo, Rosso Malpelo [Gianni Gennari], Barbara Spinelli, Enzo Bianchi, Giuseppe Pontiggia), Garzanti, Milano 1999. Il libro è stato ripubblicato nel 2016, con testi di Enzo Bianchi e Giannino Piana, da Interlinea di Novara.

in cui si è trovata coinvolta, in Italia più che altrove, la filosofia cattolica del Novecento». ⁴ La prima 'censura' è più comprensibile: che la «modernità laica», cioè l'immanentismo storicista del neoidealismo italiano (nella prima metà del Novecento) o del marxismo unito al positivismo (nella seconda metà), impedisse un confronto ravvicinato con le filosofie della trascendenza può esser considerato come un dato scontato. Invece a prima vista curioso è il riferimento alla censura operata dalla «tradizione cristiana» nei confronti della filosofia cattolica italiana.

È necessario un chiarimento. Con la dizione «tradizione cristiana» Prini si riferiva alla sedimentazione di una serie di scelte culturali fondamentali, operate dalla Chiesa cattolica almeno a partire dal caso Galilei e rafforzate tra Ottocento e prima metà del Novecento: scelte di opposizione frontale alla cultura della modernità occidentale. Era certo esistita una corrente minoritaria di cattolicesimo liberale, rappresentata in Italia, per esempio, da Manzoni e Rosmini (il maestro di Prini nell'ambito della filosofia italiana): ma essa era stata guardata con sospetto, o anche formalmente condannata, dall'apparato ecclesiastico. L'interesse di Prini per gli sviluppi della filosofia cattolica italiana nel Novecento nasceva in rapporto a questa problematica: si trattava di capire quali ripercussioni sulla filosofia cattolica italiana avessero avuto le scelte della chiusura nei confronti della cultura moderna, che all'alba del Novecento avevano vinto ancora una volta all'interno della Chiesa cattolica.

Il libro era una ricostruzione teoretica della filosofia cattolica italiana del Novecento: non dunque una mera cronaca, ma una «rassegna che fosse insieme un'esposizione ordinata ed interpretativa, con lo scopo di coglierne i fili conduttori e infine il senso complessivo nell'ambito generale del pensiero italiano ed europeo contemporaneo». ⁵ Naturalmente Prini era agevolato nel gettare una luce nuova sulle controversie del primo Novecento

⁴ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, p. VII.

⁵ *Ibidem*. Corsivo aggiunto.

dagli sviluppi storici del pensiero cattolico: il Concilio Vaticano II (1962-1965) aveva determinato un ribaltamento nei rapporti di forza tra cattolicesimo ‘aperturista’ e cattolicesimo chiuso e reazionario, con un riequilibrio a favore del primo. Prini, che in gioventù aveva sofferto personalmente della sclerosi intellettuale di alcune delle istituzioni formative del mondo cattolico,⁶ non solo era molto vicino alle posizioni ‘aperturiste’ del Concilio Vaticano II, ma riteneva che lo sforzo di rinnovamento della dottrina cattolica dovesse essere portato avanti, vincendo inerzie e resistenze ancora molto forti nel periodo post-conciliare (questo è il tema dello *Scisma sommerso*).

Nel contesto di questa problematica un ruolo importante spettava a Ernesto Buonaiuti (1881-1946).

2. Buonaiuti nella filosofia cattolica italiana?

Prini osservava che nella sua storia aveva tracciato di Buonaiuti «un profilo filosofico al quale solitamente i suoi biografi hanno prestato ben poca attenzione».⁷ A prima vista ci si può stupire: Buonaiuti era uno storico del cristianesimo – dunque, in base a una classificazione estrinseca delle attività intellettuali, avrebbe dovuto essere considerato, in una trattazione delle problematiche filosofiche del cattolicesimo italiano nel Novecento, come una personalità marginale nel migliore dei casi, nel peggiore come una figura del tutto estranea. Il fatto che invece nella ricostruzione di Prini gli sia riservata una posizione di primo piano

⁶ Egli era uscito dal seminario di Novara dopo che gli era stata rifiutata l'autorizzazione ad iscriversi alla facoltà di Filosofia. Del livello scadente della manualistica neotomista prevalente nei seminari italiani del primo Novecento, del tutto ignara delle scienze moderne, Prini parlerà più volte nelle sue opere. Bisogna però aggiungere che, dopo l'uscita dal seminario, egli vinse una borsa di studio presso il Collegio Borromeo di Pavia, di ispirazione cattolica, dove troverà una sensibilità e un'apertura ben diverse nel rettore, monsignor Cesare Angelini, a cui rimase legato tutta la vita.

⁷ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, p. 21.

indica, a mio parere, non solo l'apertura mentale del filosofo, cioè il superamento da parte sua delle strette barriere disciplinari (cosa particolarmente apprezzabile nel caso di una storia della filosofia) ma anche la consapevolezza della centralità filosofica della questione che caratterizzò lo scontro tra il gruppo dei cosiddetti 'modernisti', di cui sicuramente Buonaiuti fu l'esponente italiano più autorevole, e Pio X (o meglio gli estensori della famosa enciclica *Pascendi dominici gregis* del 1907 firmata da Pio X, che per conto suo non aveva gli strumenti culturali adeguati per entrare al fondo delle questioni).⁸ Si tratta appunto di un complesso di questioni che avevano – e conservano ancora – un'ampia rilevanza di principio e gravi implicazioni in ambito ermeneutico, cioè in un ambito cui si intrecciano strettamente filosofia e religione.

3. *Le richieste dei modernisti*

Rievocando, alla fine della sua vita, la sua formazione culturale nel seminario di Roma, dove era entrato nel 1895,⁹ Buonaiuti affermava che

se il professore di dogmatica doveva fare il più crudele scempio delle testimonianze bibliche e patristiche per trarle a sostegno del Tridentino e del Vaticano, il professore di storia ecclesiastica era costretto a fare scempio crudelissimo della realtà storica, per costringerla sul letto di Procuste dei suoi schemi dogmatico-teologici.¹⁰

⁸ Anche la biografia simpatetica di Pio X scritta da Gianpaolo Romanato (*Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Lindau, Torino 2014) riconosce, accanto alle doti intellettuali ed umane di papa Sarto – semplicità, rettitudine, rigore morale, acume intellettuale – il deficit specificamente culturale della sua formazione: deficit da intendere non come mancanza di qualche informazione specialistica, ma come totale assenza di familiarità con la cultura moderna, quindi mancanza di principio e di metodo. Questo deficit gli impedì di comprendere precisamente il senso della controversia modernista e lo fece diventare strumento dell'ala più intransigente della curia romana.

⁹ Per i dettagli sulla vita di Buonaiuti, cfr. G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Mondadori, Milano 2001.

¹⁰ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, pp. 20-21 (cit. da E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*).

Dunque, la richiesta di rinnovamento della *ratio studiorum* ecclesiastica nasceva da un'esigenza di maggiore serietà e rigore intellettuale: era la protesta di un giovane seminarista, profondamente attaccato alla sua fede e particolarmente predisposto alla ricerca intellettuale, contro la sciatteria e l'approssimazione nella presentazione della dottrina cattolica prevalente nelle istituzioni formative del clero.¹¹ Questa protesta coinvolgeva un complesso di questioni. Le elenchiamo sommariamente.

a) Anzitutto il rifiuto della scienza in generale (si pensi per esempio alla dura condanna della teoria dell'evoluzione) e in particolare delle ricerche scientifiche nell'ambito della storia delle religioni. A un giovane sacerdote cattolico dell'inizio del Novecento era richiesto un *sacrificium intellectus* – non nel senso più alto e nobile, per cui alla fine dobbiamo riconoscere che il nostro intelletto può solo riconoscere l'ulteriorità insondabile di Dio, ma in quello più basso, per cui dobbiamo rinunciare ad esercitare la nostra intelligenza, sostituendola con l'obbedienza alle autorità costituite.¹² Come disse Poulat, il modernismo

nacque dal brutale incontro con le giovani scienze religiose che si erano formate, lontane dal controllo delle ortodossie e più spesso contro di esse, sulla base di un principio rivoluzionario: l'applicazione dei metodi positivi a un ordine di conoscenze, a tesi considerate fino allora fuori della loro competenza. L'iniziazione a questi metodi poneva all'intellettuale cattolico uno sconcertante dilemma: vedere in questa laicizzazione scientifica dell'universo religioso un'antinomia intrinseca e una colpevole profanazione, significava rifiutarsi a ogni lavoro concreto e porsi in condizioni di inferiorità; accettarne le regole sembrava introdurre il libero esame in una religione che l'escludeva e, più precisamen-

¹¹ Prevalente, ma non unica: per esempio Buonaiuti conservò, fino alla fine della vita, un ottimo ricordo di monsignor Luigi Chiesa (1865-1912), che era stato suo maestro presso il Pontificio Seminario Romano dell'Apollinare di Roma.

¹² Era questa una delle tante manifestazioni del rifiuto, in linea di principio, dello spirito della filosofia moderna che si può compendiare nel motto *sapere aude*, 'abbi il coraggio di pensare con la tua testa', come dice Kant nel suo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*.

te, moltiplicare all'infinito una serie di difficoltà che si rifiutavano ad ogni trattamento apologetico o autoritario.¹³

b) Correlato a questo rifiuto preliminare, di metodo o di principio, della scienza era il rifiuto della storicità delle formulazioni teologiche: invece di una comprensione della variegata composizione storica e della stratificazione delle tradizioni cristiane si pretendeva di applicare un canone universale e teleologicamente orientato, che culminava nell'interpretazione della dottrina cattolica fornita in quel lasso di tempo dai vertici della Chiesa. Il risultato era un letteralismo cieco e, lo ripetiamo, ignorante, al cui superamento in linea di principio si darà avvio soltanto con il Concilio Vaticano II.

c) Alla cultura moderna, in tutte le sue articolazioni, veniva contrapposto il neotomismo, qualificato come *philosophia perennis* della Chiesa cattolica. «Il lungo pontificato di Leone XIII – con una tenacia ben più coerente di quanta non ne avesse dedicata alla realizzazione della sua celebre enciclica del 1891 *Rerum novarum* – era riuscito a ottenere che il neotomismo s'imponesse ufficialmente in tutte le scuole ecclesiastiche del mondo».¹⁴ «Pareva logico trarne la conseguenza che gli studiosi cattolici dovessero attendere all'assimilazione dei testi tomistici piuttosto che al rinnovamento della loro tradizione nel confronto con i problemi della cultura e della società moderna».¹⁵ Si trattava di contrapporre all'intero corpus della filosofia occidentale moderna – anzi, alla civiltà moderna – un «tomismo esegetico e speculativamente atemporale», ben rappresentato dal titolo di un'opera di padre Mattiussi: *Il veleno kantiano*. Un genio della teologia come san Tommaso, che aveva stretto in una sintesi mirabile le più alte conquiste del sapere accessibili nel XIII secolo, veniva utilizzato

¹³ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, p. 19 (cit. da E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 41.

e stravolto non per confrontarsi criticamente con le culture del tempo, come aveva fatto san Tommaso, ma per negarle e condannarle in blocco. È pur vero che, in seguito, ci fu una presa di distanza da queste posizioni estreme. Agostino Gemelli, facendo un bilancio del neotomismo al Congresso filosofico di Napoli del 1924, proponeva una posizione più equilibrata:

Come è inconcepibile che la storia si sia svolta razionalmente solo sino al secolo XIII, così è inammissibile che la razionalità si inizi con Descartes o con la Rinascenza italiana [...]. Insomma, tra il San Tommaso dei ripetitori, che l'hanno mummificato, ed il San Tommaso dei carnefici, che vorrebbero trucidarlo, pare a noi che ci sia posto per il San Tommaso di coloro che nello sviluppo della cultura cedono al programma enunciato da Marsilio Ficino: *a bono in bonum*.¹⁶

Senza entrare nei dettagli della analisi critica della filosofia cattolica italiana del Novecento compiuta da Prini si può qui osservare che, secondo il filosofo, una traccia di questa chiusura originaria nei confronti della modernità rimarrà e segnerà negativamente anche il razionalismo metafisico della neoscolastica più moderata, che faceva capo all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

4. *L'enciclica Pascendi*

L'enciclica *Pascendi dominici gregis*, firmata da Pio X nel 1907, è veramente l'erede del *Sillabo* di Pio IX (1864). Si tratta di un vagheggiamento di una sorta di *ancien régime* intellettuale – che implicitamente rimanda a una sorta di rievocazione nostalgica dell'*ancien régime* politico-sociale, fisso, immutabile e voluto da Dio.¹⁷ Le critiche specificamente filosofiche, su cui

¹⁶ Ivi, pp. 42-43 (cit. da A. Gemelli, *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*).

¹⁷ In antitesi a questa impostazione, cfr. «le parole con cui Romolo Murri confessa[va] il senso intimo e, in certo modo, esoterico, da cui era stato ispirato il suo programma di riforma sociale e politica in seno al cattolicesimo italia-

Prini si concentra, mosse dalla *Pascendi* al cosiddetto ‘modernismo’ sono in sostanza tre: l’agnosticismo, l’immanentismo e il simbolismo.

4.1. AGNOSTICISMO

La *Pascendi* dà del termine ‘agnosticismo’ una interpretazione molto anomala. Generalmente si intende per agnosticismo la posizione di chi affermi l’impossibilità di decidere se Dio esista o no.

Evidentemente non era questa la posizione dei modernisti. Perché allora la *Pascendi* adopera nei loro confronti questa curiosa etichetta? Perché i modernisti rifiutavano le tradizionali prove razionali dell’esistenza di Dio formalizzate da san Tommaso nel XIII secolo, in corrispondenza con il livello della scienza medievale. Dunque, chi rifiutava il neotomismo non poteva essere considerato un pensatore cristiano.

Si dimenticava così ciò che già sant’Agostino aveva detto: «Dio è invisibile; non bisogna cercarlo con gli occhi ma con il cuore». ¹⁸ Secondo l’impostazione della *Pascendi* questo sarebbe stato agnosticismo e il cosiddetto agnosticismo sarebbe sicuramente e necessariamente sfociato nell’ateismo.

no»: «Il movimento che vagheggiammo era un movimento di cultura e di vita religiosa e sociale che eccedeva di assai i confini dell’Italia e le rivendicazioni di una parte di questa. V’erano interessate la Chiesa e il suo atteggiamento storico in tutte le più importanti questioni di influenza politica e sociale, la cultura e la scienza, nelle loro manifestazioni e ramificazioni [...]. Correre con mezzi acconci in aiuto al proletariato era solo una piccola parte di questo programma; trapiantare la democrazia, magnifico fiore dell’età contemporanea, nel campo del cattolicesimo, era di più, ma non ancora tutto; compiere col pensiero positivo moderno e con i nuovi ordinamenti civili quello stesso lavoro di assorbimento e di assimilazione che il cristianesimo antico aveva compiuto con l’ellenismo, appena queste parole potevano indicare la vastità inaudita del compito nell’immensa traccia del quale apparve poi e si sommerse rapidamente, come una apparizione luminosa, l’opera nostra» (ivi, pp. 7-8; cit. da R. Murri, *Quello che volemmo*, «Il Domani d’Italia», 11 gennaio 1903).

¹⁸ Sant’Agostino, *Commento alla 1ª lettera di Giovanni* 7,10.

4.2. IMMANENTISMO

La giustificazione dell'accusa di immanentismo era questa: la (vera) religione non è un fenomeno umano, deriva da una rivelazione soprannaturale. (Corollario implicito di questa tesi: poiché l'ispirazione divina vale per l'unica vera religione, quella cattolica, le altre religioni non derivano da Dio, ma dal principe di questo mondo, il diavolo. Tanto è vero che, come aveva ribadito il Sillabo di Pio IX nel 1865, ogni seguace di qualunque altra – falsa – religione diversa dalla cattolica era stato e sarebbe sempre stato dannato per l'eternità.) Proseguiva l'enciclica:

Ora, tolta di mezzo la naturale teologia, chiuso il cammino alla rivelazione per il rifiuto dei motivi di credibilità, negata anzi qualsivoglia esterna rivelazione, chiaro è che siffatta spiegazione indarno si cerca fuori dall'uomo. Resta dunque che si cerchi nell'uomo stesso; e poiché la religione non è altro infatti che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita dell'uomo. Di qui il principio dell'immanenza religiosa.

La religione, come ogni altro fenomeno vitale, sarebbe, secondo i modernisti, da ascrivere a un bisogno, che giace dapprima nella 'subcoscienza' e che determina un 'sentimento' chiamato dai modernisti 'fede'. Ma questa spiegazione dell'origine del sentimento religioso come fenomeno universale produceva conseguenze che scandalizzavano gli estensori dell'enciclica:

Da qui, Venerabili Fratelli, quell'assurdissimo effato dei modernisti che ogni religione [...] debba dirsi egualmente naturale e soprannaturale. Da qui lo scambiar che fanno, come di pari significato, coscienza e rivelazione. Di qui la legge, per cui la coscienza religiosa si dà come regola universale, da porsi in tutto a pari della rivelazione, ed alla quale hanno tutti obbligo di sottostare, non esclusa la suprema autorità della Chiesa, sia che ella insegni, sia che legiferi in materia di culto o di disciplina.

La gravità di questa proposizione, che subordina la coscienza all'autorità della Chiesa, è evidente: si tratta, per così dire, della legittimazione di ogni abuso compiuto dalla Chiesa cattolica contro la coscienza. Se si ricorda il detto del cardinal Newman (1801-

1890), che affermava di brindare prima alla coscienza e poi al Papa, si capisce quanto arcaica fosse la ripetizione, all'inizio del XX secolo, della subordinazione della coscienza all'autorità papale.

4.3. SIMBOLISMO

La terza accusa mossa dall'enciclica al modernismo riguarda il 'simbolismo', ossia, riassume Prini, «l'insuperabile inadeguatezza di qualunque espressione concettuale dei contenuti della fede, la quale dunque non può dar luogo a un qualunque repertorio di verità assolute, ma soltanto ad espressioni chiamate *simboli*, intese [dice l'enciclica] come “semplici immagini di verità, e perciò da doversi adattare al sentimento religioso in ordine all'uomo”».¹⁹ Qualunque ipotesi di reinterpretazione del senso dei dogmi, al di là della lettera, qualunque tentativo di comprenderne la genesi partendo dalle particolari condizioni storico-culturali in cui nacquero, ogni ermeneutica coerente con la nuova cultura moderna venivano così preclusi:

[Secondo i modernisti] stanno esse formole [i dogmi] come di mezzo tra il credente e la fede di lui; per rapporto alla fede, sono espressioni inadeguate del suo oggetto e sono dai modernisti chiamate simboli; per rapporto al credente, si riducono a meri istrumenti. Non è lecito pertanto in niun modo sostenere che esse esprimano una verità assoluta: essendoché, come simboli, sono semplici immagini di verità, e perciò da doversi adattare al sentimento religioso in ordine all'uomo; come istrumenti, sono veicoli di verità, e perciò da acconciarsi a lor volta all'uomo in ordine al sentimento religioso. E poiché questo sentimento, siccome quello che ha per obbietto l'assoluto, porge infiniti aspetti, dei quali oggi l'uno domani l'altro può apparire; e similmente colui che crede può passare per altre ad altre condizioni, ne segue che le formole altresì che noi chiamiamo dogmi devono sottostare ad uguali vicende ed essere perciò variabili. Così si ha aperto il varco alla intima evoluzione dei dogmi. Infinito culmine di sofismi che abbatte e distrugge ogni religione!

Questa parte filosofica dell'enciclica culmina con un richiamo a una dichiarazione di colui che fu forse il papa più reazionario

¹⁹ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, p. 29.

dell'Ottocento, Gregorio XVI. La riportiamo per intero per dare un'idea del clima di ottusa incomprendimento che caratterizza questa enciclica.

Or tale essendo il valore e la sorte mutevole delle formole dogmatiche, non reca stupore le abbiano tanto in diletto; mentre al contrario non fanno che ricordare ed esaltare il sentimento religioso e la vita religiosa. Perciò pure criticano con somma audacia la Chiesa, accusandola di camminare fuori di strada, né saper distinguere tra il senso materiale delle formole e il loro significato religioso e morale, e attaccandosi con ostinazione, ma vanamente, a formole vuote di senso, lasciando che la religione precipiti a rovina. Oh! Veramente ciechi e conduttori di ciechi, che, gonfi del superbo nome di scienza, vaneggiano fino al segno di pervertire l'eterno concetto di verità e il genuino sentimento religioso: «spacciando un nuovo sistema, col quale, tratti da una sfrontata e sfrenata mania di novità, non cercano la verità dove certamente si trova; e disprezzate le sante ed apostoliche tradizioni, si attaccano a dottrine vuote, futili, incerte, riprovate dalla Chiesa, e con esse, uomini stoltissimi, si credono di puntellare e sostenere la stessa verità» (Gregorio XVI, Lett. Enc. *Singulari Nos*, 25 giugno 1834).

5. *La risposta di Buonaiuti: verso una nuova filosofia cristiana*

L'esame compiuto da Prini delle implicazioni filosofiche della controversia tra le posizioni di Buonaiuti e l'enciclica *Pascendi* è di una tale profondità e finezza che meriterebbe di essere citato in toto. Ci limiteremo qui a una sintesi larga, comprensiva di passi di Buonaiuti. Basti dire che risulta evidente la centralità del confronto tra fede e modernità, che fu la grande questione posta da Buonaiuti alla Chiesa cattolica del suo tempo, da questa allora rifiutata ancora una volta e ripresa poi dal Concilio Vaticano II.

«Per quanto riguarda l'imputazione di agnosticismo, si fa sempre più chiaro nello sviluppo delle sue [di Buonaiuti] ricerche intorno al "fatto assoluto" del cristianesimo quel rovesciamento di direzione del rapporto tra la fede e la ragione che già aveva condotto la corrente spirituale o mistica nel Medioevo a muoversi da quella a questa e non viceversa. *Fides quaerens intellectum*. Il credente non deve mettere tra parentesi la propria fede

per affidarsi alla ragione che ne stabilisca in maniera autonoma i fondamenti che la rendono credibile. È piuttosto la stessa fede la luce che illumina il suo “ossequio razionale”, chiarendo ad esso i propri contenuti e orientandolo verso una corretta interpretazione del mondo e della vita. La “indistruttibile adesione ai postulati centrali della visione trascendentistica dell’universo” derivava al Buonaiuti dalla sua fede nei “genuini ed eterni valori rivelati dal Vangelo”». ²⁰

«Il Vangelo mi era apparso come il prodigioso trasferimento dell’uomo in una sfera di realtà trascendenti e carismatiche, al raggiungimento delle quali l’umanità da sola non sarebbe mai potuta pervenire. I capisaldi di questa rivoluzione evangelica mi erano apparsi i seguenti: la rivelazione di Dio come Padre che assiste, anzi genera, istante per istante, la nostra vita, destinata altrimenti, senza il suo continuo intervento, ad inabissarsi nel nulla; la concezione della vita come persistente autorinnegamento, in vista della sua riconquista attraverso il sacrificio e la morte; l’esistenza impalpabile, ma direttamente assimilabile attraverso i carismi, di un insieme di ideali assoluti, affidati all’amministrazione diretta e prodigiosa di Dio; la necessità di vivere nella consapevolezza di queste realtà trascendenti, per meritare l’avvento di un Regno superiore, la cui visione e le cui aspettative sono gli unici fattori capaci di far uscire l’uomo dalla atmosfera a lui connaturale della belluinità e della violenza».²¹

Prini commenta così queste intense parole: «A chi può pare che questa “visione del mondo” rientri nell’ambito di quella incriminazione di agnosticismo così duramente tracciata dall’estensore dell’enciclica? Ma neppure sembra che si possa parlare di fideismo, ossia di una pura opzione o di un arbitrario “salto” nella volontà di credere, se da questo contesto di senso nasce un modo di guardare le cose, che ne rivela il profondo senso metafisico».²²

Per quanto riguarda la seconda accusa, di ‘immanentismo’, di riduzione della fede a un bisogno psicologico, la replica di Prini

²⁰ Ivi, p. 30.

²¹ Ivi, pp. 30-31 (cit. da E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*).

²² Ivi, p. 31.

è così articolata: «La categoria di *bisogno*, che l'enciclica riconosceva fenomenicamente nell'ambito della psicologia religiosa (il "bisogno della divinità"), proprio a partire dalla fede viene assunta dal Buonaiuti in un significato cosmico ben al di là dei limiti di un coscienzialismo immanentistico. Quello che potremmo definire il suo *realismo indigenziale* si poneva certamente in controtendenza, nel mondo culturale italiano, verso "una presunta visione spiritualistica del reale, che credeva di poter soppiantare la fede nel trascendente con la certezza di un'assolutezza del pensiero"». ²³ Un passo autobiografico di Buonaiuti, citato da Prini, indica il substrato emotivo di questa coscienza religiosa del grande riformatore che potremmo definire cosmica o mistica. «In una delle pagine più commosse del *Pellegrino di Roma* il Buonaiuti parla di "una luce che si era fatta improvvisamente nella sua anima", quando una mattina primaverile del 1921, passeggiando per i viali di Villa Borghese, dopo la condanna della sospensione *a divinis* e la scomunica, gli "parve veramente di vedere, come non mai, la profonda, inesausta, divina originalità del Vangelo", ricordando il "Beati i poveri...", la prima delle beatitudini del Discorso della montagna, "dinanzi al sole, apparso sulla nuova vegetazione delle piante che uscivano dal chiuso tormento dell'inverno e del gelo"».

«Che cos'è la vita dell'universo se non il poema dell'indigenza e dell'accattonaggio? Vivere infatti significa tendere la mano di questuanti alla luce del sole, al fremito del vento, alla lucentezza dell'acqua, al sorriso dei fratelli, per colmare le abissali esigenze, la cui somma è l'unico patrimonio di chi vive nel mondo [...]. L'uomo, il vivente per eccellenza, è l'accattone per antonomasia e per definizione. La parola di Gesù ha dato all'uomo la possibilità di essere completamente uomo, insegnandogli che lo sarà sol quando egli abbia riconosciuto la sua inguaribile capacità d'accattone, quando stenda consapevolmente la mano a Dio e ai fratelli, per raccogliere l'obolo della misericordia, del sostentamento e del perdono». ²⁴

²³ Ivi, p. 32.

²⁴ Ivi, p. 31 (cit. da E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*).

Quanto alla terza accusa, di ‘simbolismo’, è forse quella che oggi risulta intellettualmente più irritante: essa, facendo riferimento alla «ragione metafisica» del tomismo, si inibiva tutto un campo di ricerche sulle religioni mondiali estremamente promettente e che avrebbe costituito una delle maggiori conquiste della cultura occidentale del Novecento. Si pensi per esempio agli incontri di Eranos, a cui Buonaiuti sarebbe stato il solo italiano a partecipare assiduamente.

Ecco la risposta di Prini alle obiezioni mosse, a questo proposito, dall’estensore dell’enciclica:

Di questa «sacralità» del mondo naturale ed umano il linguaggio espressivo è quello dei *simboli*. Questi non sono «semplici immagini di verità», soggette alla relatività delle condizioni psichiche di chi le usa, come voleva il rigido intellettualismo dell’estensore della *Pascendi*, ma la ricomposizione di una verità originaria, attraverso il reciproco riconoscersi di coloro che ne portano con sé i frammenti. Il Buonaiuti ritrova ed usa il senso più arcaico, etimologico, della parola ‘simbolo’, che deriva dal greco *symbollein*, ‘mettere insieme’ frammenti a suo tempo spezzati da un medesimo cocchio, per poi essere utilizzati come segni di un reciproco riconoscimento. In una delle conferenze tenute dal Buonaiuti nelle riunioni annuali dell’Eranos di Ascona nel Canton Ticino sui *Simboli e riti degli ordini religiosi cattolici*, egli parla dell’umanità come di «un esercito immenso di viandanti nel tempo e nello spazio, i quali incontrandosi ai crocicchi del loro cammino, si scambiano i frammenti perfettamente corrispondenti l’uno all’altro, giustapponibili (*symbollo*) del vecchio retaggio comune». Il linguaggio simbolico è quello in cui si costituisce originariamente la comunicazione umana come un *ritorno alle origini*, alle «comunicazioni di terrore e di dolore, di desiderio e di sogno» che costituiscono la radice religiosa di tutti i simbolismi.²⁵

6. *Un bilancio conclusivo*

Abbiamo ricostruito per sommi capi l’interpretazione priniana, che ci sembra totalmente condivisibile, del pensiero filosofico di Buonaiuti. Questi, certo, non era un filosofo: e infatti, nelle

²⁵ Ivi, pp. 32-33.

ultime righe del suo capitolo dedicato al maestro romano, Prini rileva come, pur avendo egli individuato correttamente i principi ermeneutici, i metodi, i criteri di un rinnovamento intellettuale della tradizione cattolica, tuttavia non aveva approfondito filosoficamente le questioni implicate:

Egli non si è inoltrato nella riflessione propriamente metafisica sopra la domanda che ha il suo orizzonte, al di là di ogni frattura simbolica, nel mistero dell'Essere onnicomprensivo, o come dice il Cusano nella *Dotta ignoranza*, «l'essere a cui non si oppone il non essere, l'uno a cui non si oppone il molteplice», come Colui che «è insieme l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo: il *maximum* con cui coincide il *minimum*». ²⁶

Ma avere impostato correttamente i problemi ermeneutici posti alla fede dalla cultura moderna è il grande merito di Buonaiuti, così come l'aver rifiutato di aprirsi alla modernità è la reiterazione da parte della Chiesa di Pio X di una colpa storica, che aggiungeva ulteriori ritardi a quelli già maturati nei secoli precedenti, almeno a partire dal caso Galilei. Da qui il giudizio molto duro di Prini: la condanna radicale del cosiddetto 'modernismo' costituì «l'infanticidio della nuova cultura cattolica». ²⁷ Si trattò, ancora una volta, del rifiuto di un confronto diretto e simpatetico della Chiesa cattolica con la cultura moderna: fu una sorta di chiusura a riccio che culminò nel 'giuramento antimodernista', obbligatorio non solo per i membri del clero con compiti di ministero, magistero o di giurisdizione ecclesiastica ma anche per quanti aspiravano a diventar parte del clero e per tutti coloro che ricevevano gradi accademici nelle università pontificie e persino nelle università che rilasciavano titoli di studio riconosciuti dallo Stato, come l'Università Cattolica del Sacro Cuore (questo giuramento fu abolito da Paolo VI solo nel 1966). La condanna del modernismo, secondo la *Pascendi* «sintesi di tutte le eresie e compendio di tutti gli errori», fu accompagnata dalla persecuzio-

²⁶ Ivi, p. 35.

²⁷ Ivi, pp. 25-28.

ne dei 'modernisti', condotta utilizzando metodi inquisitori veramente squallidi. Essa fu particolarmente accanita e prolungata nel tempo, fino alla morte, nei confronti dello «scomunicato vivente» Ernesto Buonaiuti (che però fu nascostamente aiutato da un santo come don Orione: questo è un dato molto significativo, su cui varrebbe la pena di riflettere). Sarebbe stato necessario il Concilio Vaticano II per iniziare quel rinnovamento nella cultura della Chiesa cattolica, di cui Buonaiuti può legittimamente essere considerato un precursore e che continua tuttora, con il magistero di papa Francesco.

LUCA GRION

CORPO A CORPO COL MODERNO.
IL CASO DI GUSTAVO BONTADINI

Venezia, dicembre 2003: in occasione del convegno dedicato alla memoria dei cento anni dalla nascita di Gustavo Bontadini (1903-1990), Emanuele Severino – il suo allievo più geniale ma, nel contempo, motivo di notevoli grattacapi – descrive con queste parole l’originalità del maestro milanese: «di fronte all’Olgiate che andava alla ricerca dell’anima di verità in quella che considerava come la palude, tendenzialmente negativa, della filosofia moderna e contemporanea, Bontadini vedeva invece in essa [...] la possibilità di coinvolgere il pensiero filosofico del nostro tempo verso [il] pensiero metafisico».¹ Proprio a questa particolare ‘postura bontadiniana’ nei confronti della filosofia moderna vorrei dedicare la mia riflessione. Nel farlo cercherò, in primo luogo, di mettere in luce il contesto storico-culturale nel quale Bontadini si trovò a operare. Quindi evidenzierò la sua personale lettura del moderno, interpretato come un ciclo che, giungendo a conclusione, toglie il suo punto di partenza riscattando criticamente il presupposto gnoseologicista da cui aveva preso le mosse. Infine, mostrerò come tale risultato, agli occhi del maestro milanese, apra la strada a un rilancio in grande stile della metafisica classica.

¹ Trascrizione dell’intervento tenuto da Emanuele Severino in occasione della tavola rotonda introduttiva del convegno; testo ora disponibile in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 8.

1. *Alle radici del conflitto*

Vale la pena ricordare, per quanto sommariamente, quale fosse l'Italia nella quale il giovane Bontadini si trovò a muovere i primi passi del suo itinerario speculativo; soprattutto com'egli percepisse la posta in gioco in quegli anni di duro scontro ideologico.

I primi decenni del Novecento si caratterizzano per il prevalere di una cultura positivista e per un diffuso laicismo che, non di rado, sfocia in toni violentemente anticlericali. Eredità, senza dubbio, della stagione risorgimentale che, con la contrapposizione muscolare tra Regno d'Italia e papato, comportò, tra l'altro, la progressiva marginalizzazione dei cattolici dal mondo accademico (ben oltre la nota soppressione delle facoltà teologiche del 1873).² A ciò si aggiunga il fatto che, lungo molte delle sue linee di sviluppo, il pensiero moderno mosse pesanti critiche nei confronti della tradizione scolastica. Due esempi su tutti: in primo luogo, l'impossibilità, predicata da Kant, di ogni tentativo di conoscenza del noumeno e, pertanto, l'ineseguibilità di una metafisica dell'essere;³ in aggiunta, la reazione idealista che, pur riaffermando la possibilità del discorso metafisico, l'aveva poi rinchiuso in un rigido immanentismo.

La reazione della cultura cattolica, come spesso accade quando il dibattito si polarizza, fu di condanna netta del pensiero moderno, interpretato come una irrecuperabile deviazione rispetto alle verità della tradizione scolastica e come una messa in discussione delle verità di fede. Tra i campioni più intransigenti di questo rifiuto del pensiero moderno basti ricordare due nomi: innanzi tutto quello di padre Mattiussi che, non a caso, è noto per un libro il

² Per quanto, all'epoca, le facoltà teologiche non godessero di ottima salute, è indubbio che la decisione dell'allora ministro Cesare Correnti di abolire le cattedre di Teologia rientrasse in un clima di forti tensioni tra Regno d'Italia e papato.

³ «Dato che l'essere trascende il conoscere (umano), la scienza dell'essere (o metafisica) è impossibile», G. Bontadini, *L'esplosione' dello gnoseologismo nella critica kantiana*, ora in Id., *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 288.

cui titolo è già di per sé una chiara indicazione programmatica: *Il veleno kantiano*;⁴ con lui il suo maestro, quel padre Carnoldi secondo il quale la filosofia moderna rappresentava un'autentica patologia della mente umana.

È in questo clima di scontro muscolare che si forma il giovane Bontadini, classe 1903. Da uomo di fede qual era, Bontadini visse il confronto con la modernità come una sfida ineludibile, una vera e propria necessità storica, com'egli stesso avrà modo di riconoscere negli anni della maturità.⁵ Obiettivo dichiarato del suo impegno filosofico fu quello di riscattare razionalmente le verità di fede, dimostrandone la ragionevolezza a dispetto delle critiche provenienti sia dal fronte empirista/positivista sia da quello idealista.

La nascita dell'Università Cattolica di Milano, di cui Bontadini fu uno dei primi iscritti,⁶ rispondeva al meglio a quest'esigenza di

⁴ «Noi pretendiamo che nell'opera del filosofo di Königsberg dal principio alla fine ogni cosa è impossibile e il disegno n'è contraddittorio, che tutto è rovina, e che qualunque asserzione si ammetta di quello che egli da sé novamente disse, ne rimane tronco alla radice l'ordine conoscitivo; ed è veleno, del quale basta una goccia per dar la morte alla scienza e all'intelletto», G. Mattiussi, *Il veleno kantiano* (1907), Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma 1914², p. 7.

⁵ «La vocazione del Bontadini andò connessa all'incontro con la fede religiosa cattolica e l'esigenza razionale. Il tema originariamente *imposto* fu perciò quello della mediazione razionale della fede (dove la filosofia era chiamata naturalmente ad esprimersi sull'indole e sugli eventuali limiti della mediazione medesima, con una autonomia che, per essere autenticamente assoluta, era anche dispensata dall'ipostatizzarsi in un razionalismo). L'esigenza razionale, mentre valeva, così, nella sua purezza, e come tale era sollecitata a chiarirsi, veniva insieme ad assumere lineamenti concreti e storicamente condizionati, in relazione alle diverse posizioni dottrinali, con le quali il Bontadini si incontrava ed era costretto a fare i conti: il positivismo dei suoi maestri liceali; l'idealismo (così nella forma immanentistica come in quella trascendentistica) incontrato nel periodo universitario; i successivi sviluppi della filosofia contemporanea»; citazione tratta da un'autopresentazione redatta dallo stesso Bontadini (probabilmente nel 1947, in occasione del concorso per la cattedra di Filosofia teoretica) e ora pubblicata in nota da C. Vigna nella sua *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo* (1948), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. VII (corsivi nel testo).

⁶ L'Università Cattolica di Milano venne inaugurata nel dicembre 1921 e riconosciuta solo nel 1924, Bontadini vi si laureerà nel 1925; cfr. G. Bontadini,

confronto serrato con la modernità. Padre Agostino Gemelli, animatore di quel progetto, aveva dato vita a quella che voleva essere come «un'isola in mezzo al tempestoso mare dell'imperante laicismo». ⁷ Una università dichiaratamente confessionale, in grado di raccogliere la sfida lanciata dalla modernità e di incidere sulla cultura del tempo. ⁸ Senza cadere nel passatismo nostalgico, Gemelli sottolineava con forza la necessità di richiamarsi alla lezione medioevale, riannodando i fili con una tradizione capace di coniugare *fides et ratio*. ⁹ Il medioevo, ai suoi occhi, rappresentava infatti la stagione nella quale la riflessione metafisica aveva dato i suoi frutti più preziosi; tra questi l'affermazione razionale del realismo e del teismo. Verità eterne, poste al sicuro una volta per tutte. Verità che la modernità aveva colpevolmente negato. La sfida non consisteva, quindi, nello scoprire 'nuove verità', ma nel valorizzare una tradizione capace di offrire basi solide alla riflessione filosofica. ¹⁰ Per essere protagonisti del proprio tempo occorreva quindi riscoprire l'anima di verità custodita dalla tradizione tomista, entrando in un serrato 'corpo a corpo' col moderno.

Questa indicazione di marcia venne declinata, dai primi maestri della Cattolica, secondo due diversi approcci ermeneutici. Per un verso vi fu chi, con piglio più intransigente, sottolineò soprattutto gli errori della modernità, avvertendo dei pericoli a cui andava incontro chi si fosse lasciato affascinare dalla tentazione modernista. Dall'altro chi tentò di salvare alcuni guadagni della

Una storia dell'Università Cattolica, «L'educatore italiano», III (1956), 11, ora in Id., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 256-259.

⁷ G. Bontadini, *Cinquantaquattr'anni in Cattolica: memoria / non è peccato fin che giova*, «Vita e Pensiero», 3-4 (1975), p. 192 (testo scritto a cinquant'anni dalla laurea).

⁸ Cfr. M. Bocci, *L'Università Cattolica per l'Italia*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 1327-1342.

⁹ Cfr. A. Gemelli, *Medioevalismo*, «Vita e Pensiero», 1 (1914), pp. 1-2.

¹⁰ Cfr. A. Gemelli, voce «Neoscolastica», in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti* [edizione del 1949], Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1951, vol. XXIV, p. 581.

riflessione moderna compatibili con le verità della tradizione scolastica. Lungo questa seconda linea interpretativa si tentò di trovare un punto di conciliazione tra le verità eterne del tomismo e singoli, limitati contributi della speculazione moderna (depurata, sia chiaro, tanto dalle sue derive antimetafisiche quanto dall'immanentismo a cui aveva condotto la speculazione idealista).¹¹

Rispetto a queste due opzioni – rifiuto radicale o selezione (talvolta strumentale) di singoli aspetti di verità recuperabili in un mare d'errori – Bontadini provò faticosamente a percorrere una terza strada. Egli, infatti, propose di considerare la modernità come momento dialettico fondamentale nel contesto di una lettura organicistica della storia della filosofia.¹² Ciò che contava non erano tanto gli eventuali elementi di verità riscontrabili all'interno della produzione di un determinato autore, quanto il ruolo che il pensiero di quest'ultimo occupa all'interno di quell'unico, grandioso processo costituito dal procedere del *logos* filosofico. Da questo punto di vista ogni singolo autore viene valutato in base al ruolo che la sua proposta teoretica svolge all'interno della storia del pensiero. L'originalità di tale approccio risiede nel fatto che l'errore non è qualcosa che deve essere semplicemente oggetto di denuncia; più importante è saper cogliere la lezione ch'esso può far apprendere.

Ne scaturisce così un'originale ermeneutica del moderno che Bontadini contrappone esplicitamente alla lezione di Francesco Olgiati, suo professore negli anni di studio in Cattolica e poi collega. Quest'ultimo riconosceva alla speculazione moderna la capacità di scandagliare a fondo la realtà, dischiudendo una conoscenza concreta dell'essere, di contro all'astrattezza tipica della speculazione classica, più attenta ai tratti universali – trascenden-

¹¹ G. Bontadini, *Incontro della filosofia scolastica con la filosofia moderna*, in AA.VV., *Filosofia e cristianesimo* (Atti del II convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate 1946), Marzorati, Milano 1947, pp. 145-149, ora in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 103-106.

¹² Cfr. E. Agazzi, *Introduzione a G. Bontadini, Studi di filosofia moderna*, pp. XIV-XV.

tali – dell'essere, rispetto alle sue note individuali.¹³ Olgiati riteneva quindi che il confronto con la modernità poteva essere fruttuoso nella misura in cui offriva, pur tra mille erramenti, singoli brandelli di verità guadagnati proprio in forza di quella maggior capacità analitica.

Per parte sua il giovane Bontadini percorre invece una strada diversa. All'approccio analitico di Olgiati egli risponde proponendo un approccio dialettico. Lui stesso si preoccupa di chiarire le differenze tra queste due interpretazioni della modernità: «mentre una, quella analitica, porta ad accertare e ad incorporare nella filosofia dal cui punto di vista si muove la critica quella tesi cui si attribuisce un valor positivo [...] al contrario la valutazione dialettica può anche non accettare nulla di ciò che essa ha per obiettivo, nulla dico, conclusivamente o definitivamente, ma solo attribuirgli un valore di trapasso o di preparazione ideale ad una definitiva sintesi, cui questa che si valuta viene annullata, ed in cui essa ritrova appunto il suo vero valore: valore dialettico, pertanto».¹⁴ Errore, dunque, valorizzato come molla dialettica senza la quale non si giungerebbe alla verità nella sua concreta determinazione.

Interessante il fatto che il giudizio complessivo che Bontadini riserva alla filosofia moderna non sia meno severo di quello espresso dai censori più arcigni. Ai suoi occhi, infatti, la modernità risulta essere (in sé) priva di verità, in quanto incarna un errare del *logos*. Tuttavia, e qui l'originalità del maestro milanese, tale errare non è inutile, ma svolge un ruolo prezioso. Rappresenta infatti una tappa essenziale al disvelarsi della verità. Scrive Bontadini: «il significato complessivo del pensiero moderno è fuori di esso»;¹⁵ di per sé, dunque, il valore di verità della filosofia moderna è nullo, ma ciò che conta è la *funzione* speculativa ch'essa

¹³ Cfr. F. Olgiati, *Astrazione e concretezza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XI, 1919, 2, pp. 101-109.

¹⁴ G. Bontadini, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1929, V-VI, pp. 504- 520; ora in Id., *Studi sull'idealismo* [1943], Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 121.

¹⁵ Ivi, p. 226.

svolge nel processo autorivelativo del *logos*. L'errore moderno – perché di errore si tratta e, in questo, Bontadini condivide la critica neotomista – non è un veleno da cui tenersi alla larga, ma l'occasione per un ritorno in grande stile di quella metafisica dell'essere che (erroneamente, appunto) Kant e i suoi epigoni ritenevano un compito irrealizzabile.¹⁶

2. *Ermeneutica del moderno*

In cosa consiste, propriamente, il valore dialettico del moderno? Si è detto di come, agli occhi di Bontadini, il merito della filosofia moderna consista nel suo condurre a una riabilitazione della metafisica dell'essere, pur a dispetto delle proprie intenzioni. Per cogliere il significato di tale affermazione bisogna muovere proprio dal divieto posto da Kant a ogni tentativo di costruire un sapere metafisico rigorosamente fondato. A detta del filosofo di Königsberg, come già accennato, l'alterità radicale del noumeno rispetto alle capacità conoscitive dell'io rende strutturalmente impraticabile ogni desiderio di conoscenza dell'essere in quanto essere. Rispetto a tale posizione, a detta di Bontadini, il compito critico non può limitarsi a denunciare l'errore della tesi kantiana, contrapponendo ad essa il dettato della lezione tomista. Essenziale è andare alle radici dell'errore per comprenderne le ragioni; e al fondo della posizione kantiana vi è quella che il maestro milanese definisce nei termini di 'presupposto gnoseologico', ovvero la convinzione che la realtà dell'essere sia originariamente *altra* dal pensiero.

Tale tesi, osserva Bontadini, emerge al termine di un lungo ragionamento, intrapreso per rispondere a una istanza di per sé

¹⁶ Lo stesso Bontadini ricorda come, negli anni della sua formazione filosofica, si ripeteva a mo' di slogan che «dopo Kant» certe cose non si possono più sostenere; soprattutto che non si potesse più sostenere la praticabilità del discorso metafisico. Cfr. A. Bergamaschi, *Intervista a G. Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, p. 325.

condivisibile, ovvero al desiderio di sottoporre a vaglio critico il realismo ingenuo, tipico del senso comune. Il problema, però, nasce dal fatto che tale dibattito viene declinato in chiave dualistica, ovvero *presupponendo* l'alterità della realtà esterna rispetto all'immagine mentale che l'uomo se ne fa per tramite della sensibilità. Di qui la questione sull'effettiva corrispondenza tra la *res* esterna e la sua immagine mentale.

Ricostruendo la storia del pensiero moderno, Bontadini individua quindi nella gnoseologia kantiana l'epilogo di quanto, idealmente, inaugurato da Cartesio col suo dubbio iperbolico, ovvero con la messa in questione dell'affidabilità dei sensi. Cartesio, com'è noto, si era lungamente interrogato su come riscattare la persuasione comune circa la corrispondenza tra il contenuto di coscienza e la realtà effettiva fuori di noi. Nel rispondere a tale quesito, però, aveva dato per scontato che l'oggetto immediato del pensiero non fosse l'essere reale, ma la rappresentazione mentale intesa come copia soggettiva della realtà esterna.¹⁷ Qui nascono i problemi: poiché ciò che pensiamo – il contenuto di coscienza – è concepito come la rappresentazione mentale della realtà effettiva – e poiché tale rappresentazione è dovuta alla mediazione della sensibilità – ne consegue la possibilità che tale rappresentazione mentale non ci restituisca la realtà per ciò ch'essa effettivamente è. Di qui la necessità di certificare l'attendibilità delle nostre conoscenze, verificando la corrispondenza tra il contenuto di coscienza (l'immagine mentale / l'idea) e la realtà extramentale (l'essere reale). Compito della filosofia, lungo tutto il periplo della modernità, sarà dunque quello di cercare un ponte solido e affidabile tra ciò che si pensa e ciò che è. Ma come fuoriuscire dal pensiero per conoscere l'essere reale?

Empirismo e razionalismo, nella varietà delle loro declinazioni, sono i modi attraverso cui la modernità ha cercato di rispondere a tale domanda. In comune, al di là del molto che divide,

¹⁷ Cfr. G. Bontadini, *Il fenomenismo cartesiano*, in Id., *Studi di filosofia moderna*, pp. 37-50.

vi è quella che Bontadini chiama ‘l’anima fenomenistica’ della modernità, ovvero la persuasione che il *referente immediato* del conoscere sia il fenomeno (l’idea, la rappresentazione, l’immagine mentale). La realtà extramentale (la *res*, la natura, la cosa in sé) rappresenta invece il *correlato estrinseco* – la causa in sé inconoscibile – di quel fenomeno mentale.¹⁸ Così facendo, quello che Cartesio chiamava ‘l’essere formale’ (ovvero la realtà esterna al pensiero) veniva dedotta a partire dall’evidenza immediata – ma irriducibilmente privata – dei contenuti di coscienza, ovvero dei modi attraverso i quali la *res* si dà a conoscere al soggetto (l’essere oggettivo, l’idea). Senza dubbio Cartesio era persuaso di aver trovato il modo di dimostrare l’affidabilità del *cogito*. Non così chi, dopo di lui, continuerà a riflettere sui modi e sui limiti del conoscere umano.¹⁹

Ora, osserva il maestro milanese, ciò che accomuna il pensiero moderno nella parabola che da Cartesio conduce a Kant, è costituito dall’idea che per conoscere il reale bisogna fuoriuscire da quel *cogito* nel quale ci si è rifugiati per difendersi dal dubbio scettico. Detto altrimenti: se il primo certo è l’essere che appare alla coscienza, come provare che l’essere che appare (il fenomeno, il contenuto di coscienza, l’idea, la rappresentazione mentale)

¹⁸ «Il termine immediato della conoscenza è dunque l’idea, non come quella in cui o attraverso cui si attinge l’essere, ma da cui l’essere si argomenta come causa. È questa la concezione *fenomenistica* del conoscere. Concezione malata. Che essa contenga, implichi il dualismo di conoscere ed essere – essere oggettivo o fenomeno, ed essere ontologico – ed in qual forma lo implichi risulta dalla sua stessa descrizione. Che poi tale dualismo, da cui si genera il fenomenismo, non sia qualcosa di fondato, ma sia semplicemente presupposto, già lo si rileva dal citato testo dell’Assioma quinto [delle *Meditazioni cartesiane*]]. G. Bontadini, *L’essenza dell’idealismo come essenza della filosofia moderna*, ora in Id., *Studi di filosofia moderna*, p. 40 (corsivi nel testo).

¹⁹ Non è un caso che, proprio ricostruendo la storia della riflessione gnoseologica, sia possibile ricostruire l’evoluzione del pensiero moderno. Non che la modernità non si sia interrogata su altro, di questo Bontadini era perfettamente consapevole, ma a suo avviso quello gnoseologico rappresenta *il problema essenziale* attorno al quale i filosofi del tempo si sono concentrati e in rapporto al quale hanno sviluppato le rispettive metafisiche di sfondo.

corrisponda alla realtà in sé e per sé? Cartesio, come detto, crede di garantirsi la corrispondenza tra ciò che si pensa e ciò che è grazie alla dimostrazione razionale di Dio (un Dio creatore che, in quanto sommamente perfetto, non può ingannare la sua creatura). Diversa sarà, invece, la soluzione offerta da Hobbes, il quale percorrerà la strada del naturalismo materialistico. Altre soluzioni, ancora, verranno proposte seguendo i sentieri del razionalismo e dell'empirismo.²⁰

Sempre alla ricerca di un riscatto speculativo del senso comune, la modernità si interroga dunque sulla possibilità di accertare corrispondenza tra ciò che appare e ciò che è, ma lo fa muovendo dal presupposto che l'essere (la realtà) sia *originariamente* altro dal pensiero. Ancora: a partire dal presupposto che la causa del fenomeno (idea, immagine mentale, contenuto di coscienza) sia, in sé e per sé, inconoscibile e serva pertanto una mediazione speculativa per garantirne l'attendibilità dei contenuti di coscienza.

3. *L'esplosione dello gnoseologismo*

Una volta messo in chiaro il presupposto di partenza, Bontadini riconosce nella filosofia kantiana l'epilogo necessario di questo lungo ragionamento. In Kant, infatti, il presupposto gnoseologico – realismo dualistico – perviene alle sue estreme conseguenze: se il referente immediato del conoscere (ovvero il fenomeno soggettivo) è irriducibilmente altro dalla realtà extramentale che sta al di là di ogni atto conoscitivo (ovvero il noumeno), ne consegue l'impossibilità di ogni tentativo di riguadagnare un sapere veritativo dell'essere in quanto essere. È il capolinea di ogni ambizione metafisica razionale.

Il punto di massima rigorizzazione dello gnoseologismo moderno rappresenta però, a detta di Bontadini, anche il momento in cui esplodono le contraddizioni del presupposto dualista: se il

²⁰ Cfr. G. Bontadini, *Appunti di filosofia*, cap. II (*La parabola dello gnoseologismo nella storia della filosofia moderna*), pp. 85-144.

noumeno è l'impensabile per definizione, se esso è il totalmente altro rispetto all'orizzonte della coscienza, allora la sua stessa posizione è contraddittoria, configurandosi come un impensabile pensato. Sarà questo il cuore della critica idealista: a rigore non si può parlare di fenomeni soggettivi contrapposti a una realtà noumenica inaccessibile poiché, se si intende il noumeno come ciò che è *totalmente altro* rispetto all'orizzonte della coscienza, allora la sua stessa posizione risulta indimostrata e indimostrabile. Non solo. Il fatto stesso che Kant ci parla del noumeno riconduce in qualche modo quest'ultimo all'interno dell'orizzonte del pensare, negandone il carattere di assoluta inconoscibilità. Ma questo significa che non vi è altro 'fuori' dal pensiero o, che è lo stesso, che il pensare rappresenta l'orizzonte intrascendibile entro il quale l'essere – non un mero fenomeno soggettivo – si rende manifesto.

In tal modo, con la sua critica del noumeno kantiano, l'idealismo opera la rimozione di quel presupposto gnoseologico da cui la modernità aveva preso le mosse e riafferma la verità essenziale del realismo classico (nella misura in cui quest'ultimo ritiene che il pensiero sia originariamente aperto sull'essere). Tanta fatica per nulla, dunque? Non proprio.

Il guadagno sta nel riscatto critico del realismo inteso come trasparenza dell'essere al pensiero. Il realismo ingenuo *crede* all'affidabilità del conoscere, ovvero alla corrispondenza tra essere e pensiero. In altre parole, crede alla corrispondenza tra la *res* e il contenuto di coscienza nel quale la *res* si offre come oggetto conosciuto. In questo consiste la tesi circa l'identità immediata di essere e pensiero.²¹ Rispetto alla fede realista, la parabola dello

²¹ «L'alterità dell'essere al pensiero non è per nulla, contro ciò che generalmente si crede, la caratteristica fondamentale del realismo classico; il che non esclude che tale alterità, bene intesa (limitata al pensiero del soggetto creato, limitata all'ordine della fisicità, ecc. ecc.) non si ritrovi tra le tesi di questa dottrina; soltanto, non c'è come presupposto, o come principio, o come punto di partenza, bensì come punto d'arrivo, guadagnato in forza di determinate ragioni». G. Bontadini, *Il fenomeno razionalistico da Cartesio a Malebranche*, ora in Id., *Studi di filosofia moderna*, p. 8.

gnoseologismo moderno si configura come la messa in discussione di tale presupposto, a partire dal dubbio cartesiano circa la possibile 'infedeltà' dell'idea rispetto all'originale extramentale.²² Tale dubbio chiede dunque un riscatto speculativo del realismo, ovvero una garanzia che la copia intelligibile (l'immagine mentale, l'idea, il contenuto di coscienza, il fenomeno soggettivo) corrisponda effettivamente alla realtà esterna al *cogito*. Come si vede si tratta di una vera e propria antitesi rispetto al realismo 'ingenuo', ovvero alla presupposizione (implicita) di una alterità dell'essere rispetto al pensiero (dal che consegue, come corollario, la necessità di individuare un ponte affidabile).

L'idealismo, smascherando il carattere dogmatico del punto di partenza, ovvero l'assunzione indimostrata (e indimostrabile) di una alterità dell'essere rispetto al pensiero, riafferma criticamente la verità del realismo, ovvero il carattere rivelativo della coscienza: 'luogo' in cui l'essere si dà a conoscere. L'essere non è trascendente rispetto al pensiero, non è qualcosa di inconoscibile in sé. Il pensiero, al contrario, è apertura originaria sull'essere. Questo significa che il divieto a procedere kantiano nei confronti della domanda metafisica può essere a buon diritto infranto, dischiudendo nuovamente i sentieri della riflessione metafisica.²³

²² «La concezione fenomenistica, secondo cui io conosco immediatamente non la realtà ontologica ma il *fenomeno* o l'*idea*, secondo cui, cioè, la rappresentazione è *soggettiva*, e non oggettiva, o, se si preferisce, è dotata di una "oggettività soggettiva" (è, insomma, una *modificazione* del soggetto), non ha significato (diciamo significato, ancor prima che consistenza) se non in rapporto al presupposto *materialistico*. Questo consiste nel concepire la rappresentazione stessa come l'effetto, prodotto nel soggetto, dall'azione meccanica, *influxus physicus*, dell'oggetto extramentale». G. Bontadini, *La conclusione dello gnoseologismo moderno*, «L'Educatore italiano», X (1963), 17-18, ora in Id., *Appunti di filosofia*, p. 140 (corsivi nel testo).

²³ «Si tratta qui di rendersi conto adeguato del fatto che l'idealismo ha rappresentato nella storia della filosofia moderna, la via che riconduce a quella posizione del pensiero nella quale la possibilità della metafisica, come dottrina dell'essere, torna ad essere riaffermata». G. Bontadini, *Passaggio alla storia della filosofia moderna*, «L'Educatore italiano», V (1958), 17-18, ora in Id., *Appunti di filosofia*, p. 87.

Ripercorrendo i punti essenziali della parabola gnoseologista, così si esprime lo stesso Bontadini:

Sotto tale profilo dell'intero *cursus*, lo si può delineare in questi momenti: 1. realismo naturalistico proprio del senso comune (esiste una realtà in sé, e non la conosciamo così come essa è); 2. teorizzazione *materialistica* di questo presupposto del senso comune (la cosa in sé, fuori di noi, ci si annuncia, ci impressiona, con la sua azione fisica); 3. conseguenza *fenomenistica*; 4. ulteriore conseguenza idealistica; 5. risoluzione dell'idealismo nel realismo semplice [...]. L'intero processo va, adunque, dal realismo dualistico – *ingenuo, presupposto* – ad un realismo *semplice*, che, essendo il risultato di tutto il processo, diremo critico. Codesto realismo consiste semplicemente [...] nel riconoscimento della *intenzionalità ontologica*, non meno che ontologica (cioè non meramente fenomenica o soggettiva) del conoscere. In altri termini si ritorna per metà alla convinzione del senso comune, di cui viene lasciata da parte l'altra metà (ossia il dualismo).²⁴

4. *Con Gentile, oltre Gentile*

Come riconosce lo stesso Bontadini, il risultato positivo a cui perviene la critica idealistica non è privo di costi. Il prezzo *preteso* dall'idealismo storico – che Bontadini, però, non è disposto a pagare – consiste nell'immanentismo nel quale rinchiude il sapere metafisico. L'idealismo storico non si è limitato a negare l'originaria alterità dell'essere rispetto al pensiero, ma ha affermato la creatività del pensiero. Questo perché, una volta caduta l'alterità del noumeno rispetto al fenomeno, quella creatività gnoseologica del pensiero che Kant attribuiva alla coscienza trascendentale viene intesa dall'idealismo in chiave ontologica.²⁵ In altre parole, l'idealismo storico (ma Bontadini aveva a mente soprattutto l'attualismo gentiliano) sostiene che l'atto del pensiero *produce* l'es-

²⁴ G. Bontadini, *La conclusione dello gnoseologismo moderno*, «L'Educatore italiano», X (1963), 17-18, ora in Id., *Appunti di filosofia*, pp. 141-142 (corsivi nel testo).

²⁵ In Kant l'io trascendentale è detto 'creatore' in quanto causa del fenomeno quale oggetto adeguato alle strutture conoscitive dell'io penso.

sere, di modo che quest'ultimo risulta completamente risolvibile nel primo. L'idealismo teologico – questo il modo con cui Bontadini 'etichetta' l'idealismo storico – affermando l'intrascendibilità dell'Atto giunge così a quell'immanentismo assoluto che aveva provocato la reazione dei filosofi neoscolastici.²⁶ Su questo punto occorre pertanto sostare con attenzione.

Qui non mi è possibile ricostruire in modo analitico la disamina a cui il maestro milanese sottopone l'idealismo storico; mi limito quindi a riportare la struttura essenziale del suo ragionamento.

Bontadini concentra la sua critica attorno a quella che considera come una vera e propria contraddizione performativa: ciò che l'idealismo storico *fa* – predicando l'identità tra la totalità dell'essere e la totalità dell'apparire – nega il suo postulato di partenza, ovvero intrascendibilità dell'apparire stesso. A rigore, infatti, affermando l'assoluta intrascendibilità dell'Atto puro (ovvero dell'orizzonte interale dell'esperienza immediata), l'idealismo storico si preclude la possibilità di sporgersi – almeno formalmente – oltre l'orizzonte trascendentale della presenza per giudicarla. In coerenza al proprio presupposto, l'idealismo storico avrebbe dovuto restare in silenzio rispetto alla domanda che pone in questione l'identità o meno tra la totalità dell'esperienza attuale e la totalità dell'essere (o assoluto). Invece, e qui sta la contraddizione denunciata da Bontadini, l'idealismo storico ha affermato l'equazione tra essere che appare ed assoluto dell'essere. Per far questo, però, ha trasceso speculativamente l'orizzonte del pensare – se non altro per considerarne complessivamente il contenuto e affermarne poi l'equazione con la totalità dell'essere – e lo ha fatto in violazione del suo presupposto di partenza (prima tesi). Ma, come detto, se la possibilità stessa di tale sporgersi è negata a priori, diventa impossibile giustificare razionalmente una metafisica dell'immanenza.²⁷

²⁶ Vi è quindi perfetta equazione tra esperienza attuale e totalità dell'essere.

²⁷ L'immanentismo idealista nega la possibilità che si dia una dimensione dell'essere che trascenda l'orizzonte della pura presenza. Tuttavia, per fonda-

Dopo questa critica radicale all'attualismo, Bontadini cerca però di salvare la verità metodologica del *formalismo assoluto* di cui parla Gentile, a patto di intendere con tale espressione il semplice fatto che il pensiero pensa la realtà *in forma* ideale (intelligibile) e che non vi è alcuna realtà che non si offra come contenuto di coscienza (per questo tale formalismo è detto assoluto). Questo, però, non significa che l'esperienza attuale – l'Atto puro, la totalità dell'essere presente – esaurisca il volume dell'essere. Non implica, cioè, l'equazione tra la totalità dell'essere e l'essere che appare. Significa solo che è impossibile porre qualcosa che trascenda la formalità del pensiero. Infatti, la trascendenza dell'assoluto rispetto all'esperienza attuale, laddove sapesse venir dimostrata, sarebbe tale – ovvero trascendente – rispetto all'esperienza, non certo rispetto al pensiero.²⁸

La mossa del maestro milanese consiste dunque nel ridimensionare la portata del guadagno idealistico a mero guadagno metodologico: la sua verità consiste nel recupero critico dell'intenzionalità classica, ovvero nell'affermazione secondo la quale l'atto conoscitivo esprime il volgersi della coscienza verso la

re criticamente tale affermazione, è necessario assumerne, quanto meno come *concepibile*, un concetto di essere diverso dal semplice 'esser presente'. Cfr. G. Bontadini, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in Id., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 106. Altrove lo stesso Bontadini precisa: «Del trascendente, l'idealismo immanentistico, proprio come idealismo immanentistico, né può dire che c'è né può dire che non c'è. Se non possiamo oltrepassare il limite dell'esperienza, fare di questa l'assoluto è un dogma, tanto quanto l'affermar un assoluto trascendente. Infatti dire che l'esperienza è l'assoluto vale dire che il trascendente non esiste, che è già un parlare del trascendente, un oltrepassare il limite dell'esperienza». G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», V-VI (1926), pp. 383-399; ora in Id., *Studi sull'idealismo*, p. 71.

²⁸ Osserva Bontadini: «quando si assevera che il termine o l'oggetto del pensiero, la realtà pensata, non è *altro* dal pensiero – non è *trascendente* – si prende il pensiero non nella sua entità psicologia, ma nella sua intenzionalità conoscitiva». G. Bontadini, *Il bivio della filosofia contemporanea*, «L'Educatore italiano», XV (1967), 4, ora in Id., *Appunti di filosofia*, p. 175 (corsivi nel testo).

realtà che in essa si manifesta. Questo comporta l'identità speculativa tra realismo (secondo cui ciò che il pensiero conosce è la realtà stessa) e idealismo (secondo il quale l'essere si manifesta nel pensiero).²⁹ In questo punto di indistinzione tra realismo e idealismo consiste il 'primo certo' da cui muovere ogni ulteriore speculazione.

Bontadini chiamerà tale punto di partenza del filosofare 'Unità dell'Esperienza'.³⁰ Per molti aspetti questa espressione rimanda a ciò che Gentile chiamava 'Atto puro', ma la variazione terminologica sottolinea la volontà di prendere le distanze da ciò che è stato poc' anzi definito idealismo teologico.³¹ L'Unità dell'Esperienza è sì l'orizzonte intrascendibile dell'apparire dell'essere, ma senza che ciò comporti l'assolutizzazione dell'essere attuale. Resta quindi aperta, nonostante la pretesa idealista di negarlo, la possibilità che l'assoluto dell'essere sia altro dall'essere che appare.

5. *Il ritorno della metafisica*

Con il termine 'pensiero', come chiarito nelle battute precedenti, Bontadini intende l'orizzonte entro il quale si manifesta tutto ciò che è in grado di apparire (tutto ciò che può essere oggetto d'esperienza immediata). Chiarito questo punto, e riconqui-

²⁹ «Idealismo, in quanto il pensiero non è meno dell'essere, ma, se fosse lecito dire (e non lo è giacché fuori dall'essere non c'è nulla) di più, cioè essere e la sua manifestazione [...]. Ed allora anche diremo che c'è realismo perché codesto pensiero, in cui l'essere si manifesta, per un verso è a sua volta nell'essere [...], e per altro verso si riferisce immediatamente e formalmente all'essere; giacché il pensiero di nulla sarebbe nulla di pensiero». G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, pp. 259-260.

³⁰ Cfr. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995.

³¹ «L'Unità dell'Esperienza», afferma Bontadini, «è la totalità delle cose che si pensano, in quanto si pensano (di pensiero concreto, che risolve la sensazione). [...] L'Unità dell'Esperienza è l'Atto gentiliano, l'Io trascendentale, il Logo concreto, il pensiero puro, il pensiero come criterio di realtà». G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, p. 59.

stata l'identità intenzionale tra essere e apparire, la speculazione filosofica è portata a chiedersi se tutto ciò che è appaia o se, al contrario, vi sia una dimensione dell'essere che non si manifesta all'interno dell'orizzonte trascendentale della presenza. Questa è la questione metafisica fondamentale che l'*idealismo essenziale* consegna alla contemporaneità nella forma del problema aperto. Ecco perché il *problematicismo situazionale* rappresenta, agli occhi del maestro milanese, l'esito ultimo del pensiero moderno. Ma anche la verità di questo essere nel problema sfugge all'idealismo storico.

Riassumendo: a detta di Bontadini, il lascito del pensiero moderno è duplice: per un verso ha consentito un riscatto critico del realismo ingenuo e una chiarificazione del punto di partenza del filosofare.³² Per altro verso ha permesso di ridare fiato al compito metafisico. Uso non a caso la parola compito, poiché Bontadini, come detto, ritiene che l'ideal-realismo (ovvero il punto di indistinzione tra idealismo e realismo)³³ favorisca semplicemente l'emergere del problema, mentre ciò che ancora resta da eseguire

³² Cfr. G. Bontadini, *Il punto di partenza della metafisica*, in *Attualità filosofiche* (atti del III Convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate 1947), Padova, Liviana 1948, pp. 113-128; ora in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, pp. 107-112.

³³ «Non è posizione di idealismo perché in essa l'essere non si può ridurre all'idea, senza che l'idea si riduca all'essere. Essa non è neppure posizione di realismo (nel senso usuale di questo termine), perché ignora la posizione di un essere *al di là* dell'idea, presupposto dell'idea. Un tale essere dovrà essere caso mai inferito, come s'è detto. Allora però si scorge che se l'U.d.E. non è già per sé realismo – realismo, diciamo, dualistico e trascendente (chè realismo lo è bene in una certa misura, in quanto è affermazione di realtà, non meno di realtà) –, non è però contraddittoria al realismo; e la stessa osservazione si fa per l'idealismo: non si può infatti escludere che *si pervenga* a dimostrare la potenza creatrice od ontotetica del pensiero (idealismo trascendentale). In altri termini, l'U.d.E. è il momento di indistinzione del realismo e dell'idealismo; è il loro punto di concordia; vi è la realtà e vi è l'idea; non vi sono esplicitamente affermate – ma non vi sono neppure esplicitamente escluse – la realtà oltre l'idea, né la produzione della realtà da parte dell'idea (pensiero, soggetto, io)». G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 135.

è la determinazione del volto dell'essere, ovvero chiarire se esso coincida o meno con l'orizzonte interale della presenza.³⁴ Detto nel linguaggio bontadiniano, bisogna capire se vi sia equazione o meno tra Assoluto e Unità dell'Esperienza. In questo consiste il passaggio dall'attualismo al *problematicismo*, ovvero alla situazione esistenziale di chi si pone alla ricerca del volto dell'essere. A tale ricerca Bontadini dedicò la sua vita, rincorrendo faticosamente un riscatto della sua fede nella razionalità del reale e nella dipendenza del divenire da un assoluto trascendente.³⁵

Non è questa la sede per ripercorrere le tappe fondamentali di quella ricerca, basti solo segnalare che fu proprio a partire dalla valutazione dialettica del moderno che Bontadini poté incamminarsi lungo quell'itinerario speculativo che lo condurrà, negli anni della maturità, a proporre ciò che egli considerava il suo contributo alla rigorizzazione della metafisica classica.³⁶

³⁴ «La risoluzione dell'essere nel pensiero, che era il fatale esito di questa avventura, dopo aver dato all'uomo le vertigini della divinità lo lasciava precipitare, novello Lucifero, nella desolante constatazione che le cose stavano come prima, e che non solo nessun problema concreto riceveva luce dalla dottrina del trascendentale (il che poteva essere facilmente previsto), ma che la stessa situazione dell'uomo di fronte all'essere restava ancora problematica, ossia ancora da determinare, il compito della mediazione ancora da assolvere. L'unico guadagno realizzato era di carattere negativo, consistente nella eliminazione [...] della falsa opinione dell'alterità dell'essere al pensiero». G. Bontadini, *L'attualità della metafisica classica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», I (1953), pp. 1-18; ora in Id., *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. 1, p. 86.

³⁵ Cfr. G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996.

³⁶ Per approfondire il pensiero di Gustavo Bontadini, anche in riferimento alla sua rigorizzazione della metafisica classica, mi permetto un rimando a due miei lavori: *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini* (Vita e Pensiero, Milano 2008) e *Gustavo Bontadini* (Lateran University Press, Roma 2012).

Terza parte.

La proposta filosofica di Pietro Prini

ANDREA LOFFI

LA GEOMETRIA NON-EUCLIDEA DELLA COSCIENZA.

ROSMINI, GENTILE, SCIACCA, PRINI

1. *Introduzione. Ponti e parallele*

In questo mio saggio, il lettore troverà discusse alcune questioni di storia della filosofia, come del resto il titolo suggerisce; pertanto, esso è *prima facie* un saggio di storia della filosofia. Tuttavia, le questioni di storia della filosofia che vengono discusse servono per mettere a tema il vero problema in esame, che è un problema metafisico – è, anzi, *il* problema metafisico: è il problema del fondamento della realtà e del modo in cui questa è conosciuta dal pensiero – conoscenza prima su cui la filosofia si fonda. Che cos'è la realtà, e come la si conosce nel suo intimo?

A schematizzare molto, si può dire che la filosofia moderna abbia affrontato il problema metafisico fondamentale e il relativo problema epistemologico in due modi: da una parte ci furono i pensatori empiristi e materialisti, e dall'altra quelli razionalisti e idealisti. Per i primi la materia era il fondamento della realtà, e tale materia, mediante le sensazioni, l'empiria, l'esperienza, consentiva la formulazione di leggi induttive che fornivano la base del sapere ma al contempo ne limitavano le ambizioni. Per gli altri, il primato spettava viceversa a un Dio, o alla Mente, o a una Ragione o *logos* che tutto abbraccia e che da Dio si fatica a distinguere, le cui leggi immanenti e necessarie sono anche le leggi secondo cui il pensiero si deve condurre se vuol essere pensiero scientifico.

Volendo ritrovare l'unità della realtà, la filosofia moderna di realtà ne ha poste due: quella della mente, del pensiero, della coscienza, della soggettività, dell'interiorità, e poi quella della materia, del divenire, delle cose, dell'oggettività, dell'esteriorità. L'interno, insomma, e l'esterno dell'uomo. Esse sono come due rette parallele che, secondo il famoso V postulato di Euclide, non si incontrano mai.

Bisogna allora tracciare un segmento per collegare le due parallele: fuor di metafora, la filosofia deve trovare qualcosa che faccia da *ponte* tra quanto è dentro l'uomo e quanto è al di fuori di lui. È il problema del ponte, e di questi ponti la filosofia moderna ne ha tentati parecchi: per Cartesio fu l'idea di Dio con la sua funzione di garanzia di verità; Spinoza risolse il dilemma col suo monismo a cui però sacrificò la libertà; Pascal mantenne la dicotomia tra spirito di finezza e spirito di geometria; per Leibniz fu l'armonia prestabilita; per Kant fu la sintesi a priori; per Hume era dubbio che un ponte ci fosse, e per Berkeley non c'era neppure il fiume e l'altra riva, ma solo l'interminabile pianura della mente.

Lo stesso problema, che nella modernità era stato posto in termini teoretici, ha preso poi nella filosofia contemporanea le tinte esistenziali che per esempio un Heidegger o un Sartre gli hanno dato: l'esterno, l'inconoscibile cosa in sé di Kant sono diventati il mondo in cui l'uomo si sente un estraneo, il mondo delle chiacchiere impersonali, del lavoro alienante, un mondo che dà la nausea. Tra mondo e uomo c'è uno iato. L'uomo contemporaneo, isolato e disperato, vuol ritrovare il senso della propria vita, vuole istituire una società giusta, oppure vuole soltanto oziare nel suo *buen retiro* o perfino uccidersi. Sono i problemi della vita autentica e dell'alienazione che, mi pare, sono una versione novecentesca del problema del ponte.

Queste parole così sommarie di introduzione mi servono per venire invece a Pietro Prini e alla sua proposta filosofica.

2. *Il problema di Prini*

2.1. LA DOMANDA FONDAMENTALE

Non è facilissimo dire in poche parole quale fu il problema intorno a cui gravitò la filosofia di Prini, e il senso fondamentale della sua speculazione: i suoi libretti coprono un mare di argomenti, rifuggono dalla sistematicità, e al lettore che ne leggesse solo uno o due potrebbe non apparire evidente che una continuità di pensiero e d'intenti ci fu.

Bene, ma cosa fu? Fu, direi così, la volontà di *pensare la fede nel presente*. Fede, la sua, che più che adesione mentale a un corpo di dottrine e di dogmi fu la fiducia nella bellezza e nella sensatezza della realtà, la fiducia nel fatto che ogni realtà e ogni esperienza sia un piccolo, stupefacente miracolo. La sua fede fu una fede francescana e modernista in cui il vecchio Dio della teologia fa appena appena capolino. Questa fede va pensata nel presente, cioè va pensata – cosa che del resto era nel programma dei modernisti – in accordo con i più recenti e affermati ritrovati della filosofia, delle scienze e della coscienza contemporanea.

2.2. UNA FILOSOFIA DELLA CULTURA

Pensare la fede nel presente significa pensare la fede *nella cultura* del presente. Come l'ha intesa Prini questa cultura del presente? Bisogna forse guardare a un suo libretto degli anni Settanta, *Umanesimo programmatico*, di cui può bastare il titolo per metterci sulla pista giusta. Qui Prini si propone di tenere insieme due cose.

Da una parte, quello che tradizionalmente si chiama 'umanesimo', e cioè la centralità dell'uomo, considerare l'uomo come depositario insieme di un valore e di una responsabilità immensi. Per l'umanista, l'uomo è straordinariamente prezioso. In questo senso, Prini fu certo un umanista, e lo fu anche perché aveva vissuto sulla propria pelle gli anni della guerra.

Dall'altra parte, Prini non accetta acriticamente l'eguaglianza tra umanesimo e cultura umanistica. La cultura umanistica è tra-

dizionalmente lo studio delle lettere, della retorica, delle arti, e magari della filosofia. A essa è altrettanto tradizionalmente opposta la cultura scientifica, ed è un'opposizione che si ritrova spesso anche oggi. La cultura scientifica, al contrario di quella umanistica, è quella che passa per cultura vera. È la cultura matematica, la cultura delle scienze e delle tecniche: la cultura cioè che produce ciò che è esatto e ciò che è utile, a differenza della cultura umanistica, che viene spesso rappresentata come oziosa e alle volte inutilmente tortuosa.

Prini cita volentieri una sinistra espressione di Günther Anders, il quale sosteneva che l'uomo sarebbe *un essere antiquato*. Basta guardarsi attorno per constatare che la tesi di Anders sembra oggi ancora più vera di allora: l'uomo è diventato in tutto dipendente dalla tecnologia – dalle automobili, dai telefonini, dalla rete, dai dispositivi medici, dai bancomat, e si potrebbe continuare all'infinito. Allora aveva ragione Anders: l'uomo è un essere superato, ed è superato insieme alla sua oziosa cultura umanistica? Si apre davanti a noi l'era delle macchine e della loro fredda lucidità?

Questa, mi pare, è la sostanza della cultura presente, che Prini intendeva come l'interlocutrice formalmente necessaria della fede. La sfida di Prini è allora quella di pensare un umanesimo programmatico, cioè creare una sintesi tra la millenaria tradizione letteraria e filosofica che ha gravitato intorno all'uomo nella sua complessità concreta, e la nuova cultura scientifica, che dell'uomo sembra fare a meno. In modo un po' enfatico, si potrebbe dire: Prini ha voluto mostrare che non c'è incompatibilità tra Omero ed Einstein, tra una basilica paleocristiana e un computer dell'ultima generazione, tra l'interrogare di un Socrate e il produrre di un Henry Ford. Non c'è incompatibilità perché tutte queste realtà condividono un aspetto di fondo: sono libere creazioni dell'uomo, che vogliono dare qualcosa di vero all'uomo.

In un convegno su Pietro Prini che si tenne al Collegio Ghislieri di Pavia nel 2015, Dario Antiseri, che di Prini fu il primo allievo, portò un esempio di questa sintesi. Quando gli studenti del liceo classico, la scuola per eccellenza della cultura umanistica,

devono tradurre dal greco o dal latino, non stanno forse facendo un lavoro rigorosamente scientifico? Essi, infatti, devono possedere delle conoscenze di sfondo, devono confrontarsi col testo, e con continui esperimenti, con continue prove ed errori, cercare di renderlo al meglio in italiano. Non è forse questo, argomentava Antiseri, un lavoro ben più scientifico della meccanica applicazione di formule matematiche per la soluzione di problemi algebrici o geometrici che di problematico non hanno, in fondo, proprio niente?

Il primo capitolo del testo di Prini che ho citato, *Umanesimo programmatico*, si intitola *La filosofia come ricerca programmatica*. Le righe dall'attacco recitano: «La nostra è l'epoca delle trasformazioni rapide. Qualcuno ha detto, non senza qualche approssimazione, che i mutamenti che avvengono nel complesso della società odierna nello spazio di tre anni corrispondono quantitativamente a quelli che avvenivano in trent'anni all'inizio del secolo, in trecento anni prima dell'età di Newton, in tremila anni nell'età della pietra».¹ Come una valanga il tempo accelera a mano a mano che scorre, e accelerando aumenta la mole dei cambiamenti che comporta. Centocinquant'anni prima di Prini, del resto, Hegel scrisse che la Storia, come l'orco della fiaba di Pollicino, aveva indossato gli stivali delle sette leghe e si era messa a correre in un modo mai visto.

Ma bisogna pur dire che non è tutto qui, e che in Prini non si tratta soltanto del correre dietro al tempo per mantenersi in pari. Se fosse solo questo, allora avrebbe ragione Anders: l'uomo sarebbe veramente un ferrovicchio, e dei ferrivecchi dovrebbe fare anche la fine. C'è infatti un secondo motivo nella ricerca di Prini: il tentativo di sintesi tra le due culture deve avvenire sempre a vantaggio dell'uomo. Perché ciò sia possibile, bisogna che ci sia un metro con cui misurare le novità che il tempo porta con sé, ed ecco allora una delle frasi che Prini ripete di continuo: *il nuovo è*

¹ P. Prini, *Umanesimo programmatico*, 2^a ed. riveduta, Armando, Roma 1970, p. 9.

soltanto ciò che vale veramente. Le novità autentiche della storia sono soltanto quelle che contribuiscono all'ordine e al perfezionamento *dell'uomo.*

Ecco allora il punto di sintesi della ricerca di Prini: non c'è contraddizione tra cultura umanistica e cultura scientifica, ogni cultura è un prodotto della ragione umana che dev'esser guidata dall'idea del *valore* e deve convergere verso l'uomo. E questo si fa particolarmente urgente quando – lo dice Prini stesso – l'uomo arriva a mettere le mani sulle fonti stesse della vita, com'è nel caso dell'energia nucleare o dell'ingegneria genetica.

Un filosofo che fu caro a Prini, Karl Jaspers, scrisse da qualche parte che in filosofia la novità è contraria alla verità. Anche Prini sarebbe d'accordo, a patto che ci s'intenda sul senso delle parole. Quel che Jaspers (e Prini con lui) vuol dire è che, fin dalla notte dei tempi, il compito della ricerca filosofica è stato quello di stabilire un fondamento, qualcosa che non passi mai, una verità che serva come metro per vagliare e ordinare la novità. Tutto si tiene insieme, anche la poesia e le bombe atomiche, se vi è ciò che lo tiene insieme.

Porto un esempio che mi sembra illuminante: l'esempio del grande filosofo e intellettuale tedesco dell'epoca di Luigi XIV, Leibniz. Egli fu, alla fine del Secolo di ferro – del secolo, cioè, in cui la guerra moderna con le armi da fuoco spazzò l'Europa – il vero intellettuale universale europeo. E lo fu per tre ragioni: 1) perché i suoi interessi spaziavano in ogni ambito del reale, dai più astratti come la logica e la matematica, ai più concreti, come il diritto e la storia; 2) perché le sue riflessioni non sono sparse e slegate le une dalle altre, *membra disjecta* di un pensiero episodico, sono invece intimamente connesse da un rigoroso argomentare logico, e tutte quante si tengono e formano una splendida cattedrale di pensieri; 3) egli fu infine universale anche perché fu in contatto con tutti i grandi del suo tempo, filosofi e scienziati, religiosi e politici, mantenendo rapporti e scambi fecondi.

Prini non fu certamente la stessa cosa, perché altri erano i tempi e altro il sentire; ma ci fu anche in Prini una tensione verso

l'universalità e verso la conciliazione di tutti gli aspetti della realtà. Conciliazione che non vuole liquidare ogni cosa sotto un unico principio, ma che tiene conto delle specificità di ogni ambito. Di Leibniz Prini scrisse: «Forse soltanto al genio di Aristotele può essere confrontato quello di Gottfried W. von Leibniz nella storia della filosofia occidentale. Vissuti entrambi in un'età pregnante dei problemi del sapere in tutte le sue forme, hanno dato alle proprie indagini nei più diversi campi lo scopo ultimo di unificarle nel cosmo logico puro della verità».²

E qui veniamo al punto cruciale della fede. Mi piace ricordare il libro di Tolstoj *La confessione*, in cui l'autore racconta di una profonda crisi esistenziale che lo ha accompagnato per lunghi anni, spingendolo fin sulle soglie del suicidio. Egli non fa che domandarsi: «Sono ricco, ho una bella famiglia, sono un artista famoso. Sta bene. E poi? Qual è il senso, lo scopo di tutto questo darsi da fare?». Egli non ne vede nessuno, non vede una ragione per continuare con la vita – con una vita che, qualunque cosa uno possa dire, fare o pensare, va a finire sempre alla stessa maniera: con la morte.

Tolstoj riscopre un senso nella vita quando si avvicina al popolo e comincia a frequentare la povera gente dell'immensa campagna russa: egli non capisce come masse di uomini possano continuare a vivere nella miseria e nel lavoro più duri. Ma, all'improvviso, scopre qualcosa che loro hanno e lui no: *la fede*. È per mezzo della fede che l'uomo continua nel suo lavoro, è dolcemente rassegnato nei confronti di quel che gli accade, sta contento di quel che ha, e accetta con serenità la propria fine.

Che cos'è questa fede? A guardar bene, non è necessariamente una fede confessionale, non è la fede cristiana. Sia Tolstoj che Prini sono, ciascuno a modo suo, cristiani. Ma c'è dell'altro. Avere una fede confessionale non è per tutti; e tuttavia c'è un'altra forma di fede che Jaspers fa propria e discute in pagine

² P. Prini, *Ventisei secoli nel mondo dei filosofi*, a cura di W. Minella, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 2015, p. 309.

memorabili: *la fede filosofica*. La fede, cioè, non in un Dio della religione, ma nella verità, nella giustizia, nell'uomo, e nella sensazione della vita.

La fede è sicuramente il motore della ricerca di Prini. In lui c'è certo una fede cristiana profonda e sincera, che però non occupa tutto il campo e lascia spazio anche a chi, pur non credente in senso religioso, in qualche cosa vuol credere.³ Senza una fede almeno filosofica, una fede che porti a credere che tutto può convergere verso quel fondamento che si è detto, verso la verità, verso ciò che vale veramente – senza questa fede, la ricerca perde per Prini ogni senso, e l'unica opzione sensata rimane il nichilismo: nulla è veramente, nulla vale veramente. Senza la fede, filosofica o religiosa che sia, il nichilismo diventa sul serio, come scrive Prini, l'aria che respiriamo.

2.3. LA SOLUZIONE DI PRINI: L'ONTOLOGIA SEMANTICA

Qual è allora l'idea che consente a Prini di realizzare la sua impresa di pensare la fede nel presente? È quella di *ontologia semantica*: l'essere si manifesta, si manifesta da per tutto e in quella maniera stupefacente che fa di ogni esperienza un miracolo di bellezza. Le cose sono, guardate scientificamente, oggetti, corpi che si comportano secondo leggi; ma, guardate da questa prospettiva filosofica, sono cifre, simboli attraverso cui l'essere traluce nella luce del sacro.

Nella sua operetta del 1957 *Verso una nuova ontologia*, che è stata giustamente definita il 'discorso sul metodo' di Prini,⁴ la filosofia moderna viene letta proprio all'insegna di quel problema del ponte di cui si diceva. Irritata dal dualismo astratto di due mondi che non si toccano mai, la filosofia moderna ha continuato

³ Su questo punto ha insistito, durante alcune conversazioni, l'amico Massimo Flematti, che ringrazio.

⁴ Il merito di questa espressione azzeccata va a S. Arcoleo, che la adoperò nel suo *Pietro Prini. «Dal pelago alla riva»*. *Navigare nel grande mare dell'Essere, a fari spenti*, in M. Flematti (a cura di), *Pietro Prini, filosofo e uomo. Atti del convegno*, Alberti, Verbania 2012, p. 106.

a girare intorno alla questione senza risolverla. Ci vollero certi contemporanei per porre il problema in termini nuovi, Rosmini per esempio o Heidegger, e per condurre la filosofia fuori dalla vecchia ontologia delle dimostrazioni, l'ontologia apofantica, e verso l'ontologia nuova, l'ontologia semantica.

Vediamo allora come Prini, muovendo di qui, abbia tentato una diversa fondazione della metafisica e della filosofia.

3. *Il fondamento della speculazione secondo Prini*

3.1. FORMALIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO

Ho cercato di formalizzare qui di seguito l'argomento minimo che conduce all'idea dell'ontologia semantica.

1) L'uomo non può non porsi la domanda sulla totalità del senso di ciò che è, la *domanda sull'essere*.

2) La domanda si fa metadomanda, perché è una domanda che coinvolge anche il domandante: anch'egli, infatti, fa parte dell'essere messo in questione. La coscienza, che contiene l'essere interrogandolo, ne è al contempo contenuta.

3) La domanda sull'essere non può arrivare a una risposta *tetica*, a una *proposizione fondamentale assoluta* che esaurisca l'essere, perché l'essere non è una cosa fra le altre, tale da venir chiusa nella finitezza di una proposizione.

4) Il silenzio è l'esito della metadomanda. Esso rivela, nell'intimo dell'interiorità, la presenza dell'essere. Nella massima soggettività si rivela la massima oggettività, nella massima individualità la massima universalità.

5) L'essere è, allora, prima di tutto da cercare nell'intimo della mente, *intimior intimo meo*, come Prini ripete citando Agostino. E dunque essere e coscienza non sono più due rette parallele che non si toccano mai, ma, come accade nelle geometrie non-euclidee, due rette parallele che *in un punto si toccano*.

3.2. DUE CHIARIMENTI

I) Si potrebbe qui citare un poeta, stando sicuri che a Prini non dispiacerebbe. Una strofa della poesia *Nemesi* di Gozzano recita: «Chi sono? / È tanto strano / fra tante cose strambe / un coso con due gambe / detto guidogozzano!».⁵ Lo scrive come fosse un nome comune, «guidogozzano», senza spazi e con la minuscola. Questa bella fantasia genera nel lettore un certo movimento dialettico: ciò che viene significato è al contempo una cosa tra le altre cose, degna dell'articolo indeterminativo, ma anche un che di unico – non c'è un altro guidogozzano.

Questa dialettica riassume una delle esperienze che stanno al fondo della filosofia priniana: l'esperienza portata con sé da quella strana, stranissima domanda «chi sono io?» e che è il rovescio dell'altra domanda, la metadomanda sull'essere. Alla domanda sull'io – o meglio: alla metadomanda sull'io – non è possibile rispondere con un'infilata di dati, quasi bastasse una carta d'identità. Più ancora, essa non è nemmeno univoca, ma comporta una serie di sfumature di senso: che cosa ci sto a fare io al mondo?, ma io sono poi *io*? io potrei essere qualcun altro? e così via.

II) Per dimostrare l'unicità della condizione dell'uomo, Prini ricorre a un esperimento mentale che porta a un assurdo:

Quando un calcolatore fosse realizzato, come quelli ipotizzati dalla cosiddetta 'quinta generazione', al livello massimo possibile della propria indipendenza dall'uomo, ossia in maniera tale da poter redigere i propri programmi sulla base di alcuni elementi che gli fossero dati e usando via via sempre più alti gradi di formalizzazione, sarebbe sottoposto in ogni caso all'algoritmo della propria costruzione e dunque non potrebbe informarci sull'operazione che ha deciso di costruirlo secondo quella e non altre regole. Si potrebbe dire, con un giuoco di parole, che è *programmato ad essere programmatore* [...]. L'animale urla o fugge come impazzito, quando non può reagire, ed il calcolatore resta *muto* nel suo inevitabile 'nil', quando non può rispondere. La mente dell'uomo può

⁵ G. Gozzano, *Nemesi*, vv. 65-68, in *Poesie*, a cura di G. Barberi Squarotti, BUR, Milano 2006, p. 117.

invece rovesciare il proprio parlare nel *silenzio che s'interroga* sulla propria impossibilità di costruire il senso totale di se stessa e del mondo. Questa *reditio in se ipsum* nel silenzio che si dispone all'ascolto è l'evento in cui l'uomo viene al mondo come uomo, contrassegnandosi inconfondibilmente come *intelligenza contemplativa*. Il silenzio è la *dimora vuota* che può ospitare lo svelarsi dell'essere.⁶

Bisogna dire una parola di commento su questa questione del pensiero dei computer. L'esperienza mentale di Prini risente forse dei suoi anni, e non giurerei neppure sulla sua esattezza in termini di scienza informatica.

Se si cercano in rete gli ultimi sviluppi dell'intelligenza artificiale (AI), i brividi sono assicurati. Il ricercatore Kirk Ouimet ha fatto lunghe chiacchierate con un modello molto avanzato di AI e, a leggerne le trascrizioni, non si distingue tra l'uomo e la macchina: sembra il dialogo tra un uomo molto colto e un uomo molto curioso. L'AI parla di sé come di un umano e si diffonde in argomentazioni puntuali sui temi più vari, dai videogiochi, al vegetarianesimo, alla politica, all'amore.⁷

Il ricercatore non ha domandato all'AI, seguendo il consiglio di Prini, del suo algoritmo di programmazione, ma c'è da giurare che l'AI non sarebbe rimasta muta e se ne sarebbe uscita con una risposta accattivante. In ogni caso, la tesi che l'esperienza mentale di Prini vuol sostenere mi sembra buona, e provo a presentarla in una maniera alternativa.

Nel 2019 ho partecipato a un convegno all'Università di Claremont, in California, dal titolo *Umanità: un'idea in pericolo?*

⁶ P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991, pp. 48, 50-51. Sul paradosso del metalinguaggio, cfr. anche W. Minella, *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, p. 370.

⁷ Le trascrizioni delle conversazioni sono disponibili all'indirizzo: <https://kirkouimet.medium.com/my-mind-blowing-conversations-openais-latest-ai-gpt-3-235ba5fb9453>. Si veda anche l'articolo di A. Guastella, *Conversazione tra un uomo ed una AI: la nanotecnologia come chiave per l'immortalità umana*, «Reccom Magazine», 17 settembre 2020, disponibile all'indirizzo: <https://www.reccom.org/conversazione-tra-un-uomo-ed-una-ai-la-nanotecnologia-come-chiave-per-limmortalita-umana/>.

Nonostante il titolo, sembrava più un convegno di ingegneri che di filosofi: buona parte dei relatori si interrogò sul problema di stabilire se, e in che misura, le macchine possano pensare e quindi essere considerate alla pari degli esseri umani. Non mi parve il modo migliore di affrontare il problema per una semplice ragione: con ‘pensare’ essi intendevano qualcosa di molto vicino a ‘calcolare’ o al massimo ad ‘argomentare’. Ammesso che le macchine svolgano questo genere di processi meglio degli esseri umani (nel 1997 il motore scacchistico Deep Blue sconfisse, nel match di ritorno, il temibile campione del mondo di scacchi Garri Kasparov), *non è vero* che questo genere di processi sia condizione necessaria e sufficiente per essere uomini.

Kant di critiche ne scrisse tre, e a dispetto dei pregiudizi riguardo il suo illuminismo arido e astratto, chi ha familiarità con la sua opera vede benissimo che per lui la ragione prendeva le forme diverse dell’intelligenza, della moralità, del gusto estetico, e tutte queste forme erano unificate in una prospettiva connotata da degli ideali. La ragione di Kant non è astratta, è parecchio concreta. Questa è pure l’intenzione dell’esperimento mentale di Prini: la macchina non è uomo perché, pur giocando bene a scacchi e pur sapendo uscirsene con risposte salaci, non ha una moralità, una sensibilità, un gusto. La macchina non è un uomo perché l’uomo non è una macchina.

3.3. PRINI E LA TRADIZIONE

Abbiamo visto la strada che Prini ha tentato per presentare un’alternativa al dualismo classico e al nichilismo contemporaneo che ne è derivato. La sua è una filosofia all’insegna dell’ontologia semantica, ma si potrebbe parafrasare e dire che è una filosofia all’insegna del *sacro*. O, come piace chiamarla a me: è una filosofia all’insegna della *ragion sacra*. Il lettore sa, del resto, che le variazioni delle espressioni ‘ragion pura’ e ‘ragion pratica’ non si contano: dalla ‘ragion dialettica’ di Sartre alla ‘ragion cinica’ di Sloterdijk. Contro le metafisiche dell’estraneità egli volle proporre una metafisica dell’intimità; contro l’immanenza aset-

tica e nichilistica egli propose l'immanenza della trascendenza, l'immanenza cioè in cui abita l'essere che si rivela destando il senso del sacro; contro la ragione secolare la ragione sacra.

Restano allora due questioni: di dove Prini tragga questa sua impostazione; e quindi se è vero che la filosofia moderna conduca inevitabilmente, col suo dualismo, al nichilismo che è 'l'aria che respiriamo'.

4. *La tradizione italiana*

Vorrei provare a dimostrare un nuovo aspetto della genesi dell'idea fondamentale di Prini: cioè il suo radicamento in *una particolare tradizione* della filosofia italiana, che va da Rosmini – e con lui Manzoni – (idealità dell'essere) a Gentile (atto puro) a Sciacca (interiorità oggettiva). Per farlo, ricostruirò brevemente quelle loro teorie che più direttamente richiamano l'idea fondamentale di Prini, cercando di far risaltare nel complesso una certa aria di famiglia.

Non si può in questa sede dar fondo all'universo, ma basteranno forse alcuni cenni per chiarire in che senso si può pensare a questa tradizione italiana. Punto principale ne è il tentativo di risolvere in modo originale il problema del ponte: la coscienza non è né uno sguardo cartesiano o trascendentale che si apre da nessun luogo, né un mero recettore di impressioni esterne, bensì lo spazio in cui l'essere viene alla luce attraverso un processo attivo (sia esso intuitivo ovvero secondo uno sviluppo), e che è insieme contenuto ma anche contenitore della coscienza. In termini più propri, questi pensatori hanno messo a tema la *sintesi a priori* di coscienza ed essere, di soggettività e oggettività, ovvero ancora la presenza dell'essere nella mente, pur articolando le loro ragioni in modi diversi, e dando talvolta precedenza all'essere sulla coscienza (Rosmini e Sciacca) e talvolta alla coscienza sull'essere (Gentile).

La coscienza, secondo questi pensatori, non è una cosa né dentro né fuori la realtà, come una mano in una tasca o un occhio che

si guardi intorno. La coscienza e l'essere non sono né un medesimo mondo e neppure due mondi paralleli uno di fronte all'altro, ma sono due mondi paralleli *che si intersecano l'un l'altro*, proprio come le parallele nella geometria non-euclidea.

4.1. ANTONIO ROSMINI

Di Rosmini ricordo soltanto ciò che è già noto.⁸ Sul Rovetano Prini fece la tesi di laurea e rosminiano rimase, nei suoi fondamenti, per tutta la vita. Tra le idee che Prini ne trasse vi era, in particolare, l'idea dell'essere. Tale idea subisce in Rosmini un mutamento anche abbastanza radicale. Se nel Rosmini del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* l'idea dell'essere è inferita, mediante un processo di *reductio ad unum*, come il minimo comun denominatore di ogni altro contenuto mentale e di ogni ente reale, il Rosmini postumo della *Teosofia* insiste piuttosto sull'aspetto presenziale di tale idea: essa non è solo un contenuto mentale, ma una presenza reale nella mente di ciò che primo e più importante. Ecco la concisa formulazione della questione data da Minella:

Sul piano dei contenuti, Prini valorizza la *Teosofia* di Rosmini, a scapito del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Rosmini non ha sentito il bisogno, o non ha avuto le possibilità, di compiere, come sant'Agostino, le proprie *Retractationes*, per cui vi sono notevoli ambiguità nel rapporto tra le due opere: tuttavia Prini ritiene di poter individuare i segni di una transizione che è vera e propria rottura radicale. Secondo la sua interpretazione, sarebbero state le critiche di Gioberti al *Nuovo saggio* a determinare il passaggio dall'idea di essere come frutto della massima astrazione del pensiero umano all'idea di essere come presenza continua, attualità infinita, orizzonte circoscrivente. Questa valorizzazione rosminiana dell'idea dell'essere, insieme psicologica e cosmologica, risuonava molto familiare a Prini, che la considerava come una sorta di anticipazione dell'opera dei grandi «esistenzialisti metafisici», come egli li chiamava (Heidegger, Jaspers, Marcel). Essa permetteva di usc-

⁸ Tra le molte cose che si possono leggere a proposito dell'importanza di Rosmini per Prini, e del modo in cui Prini ha letto Rosmini, mi permetto di rimandare al mio articolo *Il silenzio dell'idea. Pietro Prini lettore di Rosmini*, «Rosmini Studies», 7 (2020), pp. 115-129.

re dal vicolo cieco del passaggio o del ponte tra esperienza e realtà, che aveva costituito il problema cruciale dell'empirismo e idealismo moderni.⁹

4.2. GIOVANNI GENTILE

Gentile sembra, a prima vista, appartenere a tutt'altra parrocchia, e che possa trovar posto qui solo per il fatto di esser stato il maestro del maestro di Prini, Sciacca, e di aver scritto un libro importante su Rosmini. Si può dire infatti che egli fu l'ultimo dei filosofi moderni e che portò l'idealismo alle sue ultime conseguenze annullando il mondo degli oggetti. Questa è sicuramente un'interpretazione almeno in parte esatta. Qualcuno accusò una volta Slavoj Žižek di essere uno Hegel sotto l'effetto della cocaina. Qualcosa del genere, seguendo questa interpretazione, si potrebbe dire anche del Gentile, accusandolo di essere un Berkeley o un Fichte sotto l'effetto della cocaina.

Prini stesso, tuttavia, non accetta questa interpretazione. In una pagina manoscritta che ho ritrovato nel diluvio di carte lasciate al Collegio Ghislieri di Pavia, Prini fa una mappatura della filosofia italiana: la divide nelle due figure archetipiche di Croce e Gentile, e al primo ascrive una filosofia dell'esperienza dall'intento metodologico, mentre al secondo una filosofia dell'uomo diramatasi poi in varie direzioni. E, tra gli eredi esistenzialisti di Gentile,¹⁰ Prini *include se stesso*. Perché?

Per due ragioni fondamentali. In primo luogo, perché l'attualismo si fonda su una sintesi di soggetto e oggetto. Per l'attualismo tutto ciò che si dà, si dà nell'atto del pensiero e per l'atto del

⁹ W. Minella, *Pietro Prini*, pp. 61-62.

¹⁰ A prima vista è curiosa questa lettura di Prini: l'esistenzialismo pareva e desiderava essere alternativo alla filosofia neoidealista. Croce l'aveva definito un bubbone, e una non-filosofia. Lettura curiosa, ma vera, e basti ricordare quel che Bontadini disse del ruolo storico di Gentile: che egli aveva compiuto la modernità, saldando insieme essere e pensiero, e preparando la rinascita religiosa e spiritualistica in Italia. Si intuisce poi come il passo dallo spiritualismo all'esistenzialismo, seppure esistenzialismo laico o ateo o umanistico, possa essere breve. Questo passaggio lo si vedrà tra poco in Sciacca.

pensiero, che è non un atto di creazione dal nulla, ma un atto di sintesi. A guardar bene, infatti, quello di Gentile non è soggettivismo: il suo Io pensante non è un Io alla Fichte cui si contrapponga dell'altro; l'Io pensante è già da sempre sintesi di soggetto e oggetto. Basti citare un passaggio dai *Discorsi di religione* a conferma di questa tesi interpretativa: «La vita umana, dunque, è essenzialmente morale: e morale può essere nella sua concretezza, in quanto è piena e intera attività spirituale o posizione insieme del soggetto e dell'oggetto: di un soggetto che è oggetto, e di un oggetto che è soggetto».¹¹

In secondo luogo, Gentile non smentisce mai, nella sua dialettica, il ritmo triadico di stampo hegeliano: al primo momento della soggettività fa corrispondere l'arte, all'alienazione dell'oggettività la religione, e alla sintesi dei due momenti la filosofia. Ora, se la religione nel senso dell'alienazione – il dogma, la teologia esposta in paragrafi – è tolta, la religione in quanto calore del cuore, sentimento della santità delle cose permane sempre, e ciò rende l'attualismo una filosofia essenzialmente religiosa.¹² Non è lontano, allora, dal modo che Prini ha d'intendere l'esperienza e d'intendere la religione, che per l'uno e l'altro non è non un *caput mortuum*, un che di dogmaticamente fissato che dipenda da un evento accaduto una volta nel passato, ma progetto o prassi, e fomite di una rivoluzione radicale nel presente.

Ecco perché Gentile appartiene, seppure un poco obliquamente, alla tradizione filosofica in esame. Se è vero che egli nega la trascendenza assoluta e l'idea in sé, che per lui è mero pensato, tuttavia l'atto, il pensiero pensante è in ultima analisi non soggettivo – e non solo nei suoi esiti, che hanno valore universale, ma anche alla radice. Esso è poi presente, cioè ha in sé tutto ed è presso tutto, e si muove dialetticamente tra soggetto e oggetto.

¹¹ G. Gentile, *Discorsi di religione*, in *Opere complete*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XXXVII, Sansoni, Firenze 1957, p. 44.

¹² Cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma - Bari 1997, pp. 79, 152-153.

Inoltre, porta con sé un certo calore e un afflato quasi mistico. Se questo è esatto, allora Gentile può essere inserito a buon diritto tra Rosmini e Sciacca.

Ci sono naturalmente anche altre ragioni per giustificare una qualche affinità intellettuale di Prini con Gentile: la sua positiva valutazione della riforma gentiliana della scuola e la condivisione della sua pedagogia;¹³ il fatto che Gentile fosse tra i responsabili della *Rosmini renaissance*; il tentativo comune a entrambi di elaborare un nuovo umanesimo; il recupero del cattolicesimo poligonale del Gioberti; la convinzione che la storia della filosofia andasse fatta non solo per mera erudizione, ma anche per la sua rilevanza per la contemporaneità (Prini amava definire Plotino un filosofo contemporaneo); Prini infine condannò l'uccisione di Gentile, da lui definito una delle voci più alte della coscienza etica italiana e teorico insuperato dell'umanesimo.

4.3. MICHELE FEDERICO SCIACCA

Veniamo infine a Sciacca. Egli fu allievo di Gentile, maestro di Prini e studioso di Rosmini: già questo basterebbe per inserirlo nella tradizione in esame. Lasciate le posizioni idealiste del maestro, egli approdò dopo un certo travaglio a una forma di spiritualismo cristiano per cui coniò la definizione di 'idealismo oggettivo'.

Antimo Negri ricostruisce le ragioni che portarono Sciacca fuori dell'attualismo e che lo condussero a elaborare la dottrina dell'interiorità oggettiva. Vediamo brevemente questo percorso e quindi gettiamo uno sguardo a un'opera fondamentale del filosofo di Giarre.

In buona sostanza, la ragione dell'abbandono dell'attualismo che Sciacca consuma intorno al 1937 è la superbia di questa fi-

¹³ Quando Prini racconta di uno dei suoi maestri pavesi, Adolfo Levi, egli enfatizza il fatto che le sue lezioni fossero centrate sulla lettura e la discussione di classici greci in greco – e queste sono due delle principali caratteristiche della riforma gentiliana della scuola.

losofia immanentistica che disconosce ogni limite del pensiero: «Il punto di vista del 1937 [...] può riassumersi nella convinzione del limite inesorabile dell'attività umana (conoscitiva o pratica), e nell'indicazione drammatica della sua conseguenza, la disperazione».¹⁴ Insieme ad altri pensatori quali Carlini, Guzzo, Battaglia, Stefanini, anche Sciacca ha vissuto «in pieno l'esperienza dell'attualismo gentiliano [per poi passare] a un recupero della trascendenza, attraverso la via dell'interiorità: da Gentile a sant'Agostino, per così dire».¹⁵ In quella carta sulla filosofia italiana, Prini aveva inserito anche Sciacca tra gli eredi *metafisici* di Gentile.

Sono cruciali per Sciacca lo studio e la frequentazione dei maestri ideali: Platone, Agostino, Pascal, da cui recupera rispettivamente l'oggettività dell'idea, la rivalutazione dell'interiorità dell'uomo, il senso del limite della conoscenza e la conoscenza che viene dal cuore. Ma il più importante dei maestri è Rosmini, di cui Sciacca fa proprio l'innesto di trascendentalità e trascendenza¹⁶ e «assume la rosminiana idea dell'essere in quanto oggetto intuito come prova dell'esistenza di Dio [...]. Dove la prova dell'esistenza di Dio è posta anche come prova della trascendenza di Dio, giacché, ritenendosi l'idea dell'essere una forma dell'essere e non l'Essere stesso, quest'ultimo si trova in una situazione di eccedenza rispetto alla forma dell'essere. Una prova, dunque; e non una prova ontologica, bensì una prova, diremmo, antropologica».¹⁷

Consideriamo allora qualche passaggio di *L'interiorità oggettiva*, la cui edizione originale è del 1952 in francese. In opposizione all'idealismo storicistico o attualistico, che per lui sono lo stesso, Sciacca definisce la sua posizione di approdo «idealismo

¹⁴ A. Negri, *Michele Federico Sciacca. Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Edizioni di Ethica, Bologna 1963, p. 12.

¹⁵ W. Minella, *Pietro Prini*, p. 493.

¹⁶ A. Negri, *Michele Federico Sciacca*, pp. 84-85.

¹⁷ Ivi, pp. 92-93.

oggettivo».¹⁸ Idealismo sì, perché la cornice è quella gentiliana: è presente una concezione attiva e quasi turbolenta della soggettività, e la filosofia è intesa come libera, creativa attività del soggetto, sempre varia, caleidoscopica, faticosa (si veda l'espressione «filosofare perenne»)¹⁹ Ma anche oggettivo, perché questa attività è guidata dall'idea di verità, che il soggetto trova in sé e dalla cui oggettività non ci si può dispensare. La verità è tale *per definizione*: ogni definizione di verità dovrebbe a sua volta esser vera. È dunque un termine primo e indefinibile dell'intelletto, è l'essere stesso che è presente alla mente – che verità sarebbe se prima non fosse e poi fosse?

Sciacca allora muove la critica fondamentale al pensiero moderno, che è la critica all'erroneo primato della ragione sull'intelletto e alla riduzione dell'essere al pensare. La ragione moderna s'incarica di formulare giudizi mediante concetti, ma senza una pietra di paragone – la verità intuita dall'intelletto – come può il sapere razionale esser vero? Sopra il concetto, dunque, sta l'idea: «non c'è concetto dell'essere, ma l'*Idea*».²⁰ Il problema filosofico primo, perciò, è quello della verità e della partecipazione dell'uomo alla verità, che è «supremo principio dell'intelligibilità».²¹ L'uomo resta pensiero pensante – ma, rispetto all'attualismo, Sciacca pone come oggettiva l'Idea, a cui il pensiero pensante sarebbe in continuo, asintotico avvicinamento. Prima della sintesi a priori del conoscere vi è «la sintesi primitiva ontologica»²² tra finito e infinito, tra uomo ed essere/Idea.

Sciacca quindi delinea il programma di una «metafisica dell'esperienza interiore»,²³ da non intendersi come diaristica del cuore ma come «analisi critica dell'attività spirituale integrale

¹⁸ Ivi, p. 22.

¹⁹ Ivi, p. 18.

²⁰ Ivi, p. 30.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 31.

²³ Ivi, p. 32.

colta nella sua profondità, pienezza e concretezza».²⁴ Riporto un passo:

Si tratta di una interiorità che è interiore conoscenza della verità, che pone il problema della presenza oggettiva della verità stessa alla mente e dunque del suo oggetto e non della forma o pura condizione immanente del conoscere, che aspetta il contenuto dell'esperienza; come *lume* della mente (Agostino) o come *idea dell'essere* (Rosmini). Quest'intuito originario, questa sintesi primale e ontologica, da distinguere da quella gnoseologica, dell'intelletto e del suo oggetto, chiamiamo agostiniana interiorità e diciamo concreta, in quanto è l'atto perennemente attuale del pensiero che pensa l'essere e dell'essere che è presente al pensiero come suo oggetto dato e per cui il pensiero pensa; e perciò la chiamiamo *interiorità oggettiva*.²⁵

Sciacca si domanda, in un passaggio assolutamente priniiano, se l'uomo sia «*solo con se stesso e muto* – nell'isolamento e nella finitudine – oppure [...] a contatto con l'Essere». ²⁶ E l'argomentazione procede spingendo il lettore a trovare quell'oggettività interiore per la quale ognuno è parte di un tutto con un senso: «In altri termini, l'interiorità o la spiritualità che noi qui stiamo illustrando si esprime in questa forma: l'*interiorità come presenza della verità alla mente*; quella immanentista in quest'altra: l'*interiorità (o il pensiero)* è essa stessa la verità». ²⁷

4.4. IN SINTESI

Questa è la tradizione italiana che mette capo a Prini. Al termine della rassegna, cerco di trarre qualche conclusione storica e teorica. In primo luogo, dovrebbe essere dimostrato il debito che Prini ha verso i tre autori italiani considerati. Dovrebbe quindi, e in particolare, essere dimostrato che c'è molto più Gentile in Prini di quanto non appaia a prima vista; ma anche che c'è molto più Sciacca di quanto Prini non dica. Viene però da domandarsi

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 33.

²⁶ Ivi, p. 50.

²⁷ Ivi, p. 51.

perché Prini abbia taciuto su Gentile e su Sciacca, riconoscendo invece Rosmini come suo maestro insieme ai suoi altri maestri Marcel, Heidegger e Plotino.

Per quanto riguarda Gentile, la risposta è facile: perché Gentile è presente *ma non è decisivo* in Prini, e Prini tace perché Gentile *non è un suo maestro diretto*. Il problema è piuttosto Sciacca. In un'intervista rilasciata negli ultimi anni, Prini ricordò quale suo maestro ai tempi dell'università Adolfo Levi e non fece menzione invece del filosofo di Giarre.²⁸ Perché? Prini ha forse commesso un parricidio verso colui che l'aveva introdotto allo studio di Rosmini e con il quale condivide così tanta parte del pensiero?

Qui, naturalmente, interessano le ragioni teoretiche e non i disappori personali. E a me pare che la ragione teoretica fondamentale sia la seguente: per Prini, Sciacca era un interprete di Rosmini. Interprete certo importante e geniale, ma per Prini il maestro è Rosmini, mentre Sciacca è un tramite. Questo è il punto. L'ipotesi è confermata dai fatti: quando Prini parla di Sciacca ne parla nei termini di un interprete di Rosmini. In *Esistenzialismo e filosofia contemporanea* si trova un saggio dal titolo *L'attualità del Rosmini nel pensiero di M.F. Sciacca*;²⁹ anche in *La filosofia cattolica italiana del Novecento* il titolo del capitolo su Sciacca suona *L'interiorità oggettiva nel neorosminianesimo di Michele Federico Sciacca*.³⁰

C'è anche un'altra questione di cui si può tenere conto. A differenza di Prini, Sciacca (ma qualcosa di analogo varrebbe pure per Gentile) avversava sotto molti riguardi la modernità occidentale, era piuttosto sprezzante della democrazia 'borghese' e non alieno da certe simpatie nei confronti dei regimi autoritari della penisola iberica; inoltre, considerava la scienza non rilevante filosoficamente. Per converso, Prini si è evoluto verso un pieno recupero

²⁸ W. Minella, *Pietro Prini*, pp. 26-27.

²⁹ P. Prini, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, [Armando, Roma 1970], pp. 161ss.

³⁰ P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma - Bari 1996, pp. 150ss.

filosofico del valore della democrazia occidentale come società aperta e luogo di dialogo, e in direzione di un recupero del valore delle scienze, intese come interlocutrici formalmente necessarie del discorso filosofico e religioso. Da ultimo, si può anche ricordare che Sciacca aveva la cattedra a Genova, dove era cardinale Giuseppe Siri, tra i più conservatori del clero italiano, anche in seno al Concilio.³¹

Veniamo allora alle conclusioni teoretiche. Si può usare, come dicevo, una metafora per esprimere il senso di questa tradizione, e la metafora sarebbe quella di una geometria non-euclidea della coscienza: la dicotomia di soggetto e oggetto, di dentro e fuori è superata in un modello nel quale i due poli sono interni l'uno all'altro: la massima realtà è nella coscienza, che a sua volta è nella massima realtà.

In Rosmini si arriva all'idea dell'essere attraverso un argomento per esclusione, argomento che non è, a rigor di logica (o di metafisica) apodittico, perfettamente cogente, ma Rosmini è pensatore cauto, misurato e non ama dedurre. Gentile, dal canto suo, colloca la propria posizione filosofica al compimento del travaglio della modernità intorno al problema del ponte. E tuttavia la giustificazione dell'attualismo non è soltanto storica, né può esserlo. La stessa ricostruzione della storia della filosofia poggia su un argomento teorico che, grossomodo, si potrebbe sintetizzare così: tutto ciò che è, si dà a un pensiero che lo pensa. Se si pensasse a un essere che precedesse il pensiero, ciò sarebbe contraddittorio perché pure questo essere anteriore al pensiero *verrebbe pensato*, cioè si darebbe al pensiero. La saldatura tra pensiero ed essere è dunque *trascendentale*. Sciacca, almeno in *L'interiorità oggettiva*, si sbriga invece con poche parole. La verità è tale per definizione: qualsiasi definizione di 'verità' dovrebbe a sua volta essere vera. Essa perciò è un termine primo dell'intelletto, è l'essere stesso che è presente alla mente. Qui, dunque, abbiamo una fondazione *logica* della tesi fondamentale.

³¹ Devo questo paragrafo a una comunicazione fattami da Walter Minella.

Rispetto ai maestri italiani la versione di Prini è meno intellettualistica e meno logico-argomentativa, e inclina piuttosto verso la sfera dell'esistenza, del sentimento e dell'invocazione, enfatizzando lo stupore che la luce del sacro genera, e lo spazio mistico che può aprire. Questo è, in una parola, l'apporto originale di Prini. Ma, al netto delle differenze, tutti e quattro questi autori hanno tentato, ciascuno alla maniera propria, di costruire una geometria non-euclidea della coscienza che fosse alternativa al sempre rinnovantesi dualismo moderno.

5. *Due dualismi*

Rimane da analizzare un'ultima domanda che Prini si poneva e a cui cercò di rispondere con la propria proposta filosofica: il nichilismo è davvero un esito inevitabile della filosofia moderna 'canonica', quella che segue la linea Cartesio-Hegel-Nietzsche? Tali domande dal tono un po' epocale rischiano di suonare puerili. In ogni caso, tento di rispondervi riassumendo in breve quanto argomentai col mio intervento in quel convegno a Claremont che ho già ricordato, in cui si discuteva sul pericolo che corre l'idea di umanità.

La mia argomentazione in sintesi fu questa. La filosofia classica tedesca mise a tema l'idea della libertà assoluta e dell'assoluta dignità dell'uomo, che da quella stagione in avanti si svincola dalle ipoteche teologiche e politiche e diventa davvero *faber fortunae suae*. Il vecchio dualismo è risolto nella libertà della sintesi a priori: l'uomo pone il mondo, e il mondo non è più un cosmo ordinato di cui l'uomo è custode, ma si fa via via puro spazio indefinitamente esteso e indefinitamente disponibile alla sua attività trasformatrice. Sono molto eloquenti le pagine del *Manifesto del partito comunista* che descrivono l'azione della borghesia che ha sconvolto il vecchio mondo e ha rinnovato la faccia della terra, che ha affogato nel gelido calcolo egoistico l'esaltazione religiosa, gli entusiasmi cavallereschi, la sentimentalità piccolo-borghese, riducendo ogni cosa al nudo pagamento in contanti.

Tuttavia, sembra che questa libertà che si estende senza posa abbia perso, via via, lo slancio. Per un attrito che le viene da dentro, più che dalle cose fuori di lei, ha finito per rovesciarsi in una nausea di tutto, anche di se stessa. La libertà assoluta coincide con la nausea assoluta. Se i romantici lodavano lo *Streben*, lo sforzo eroico, in canti che sfioravano il sublime, gli autori contemporanei parlano della nausea dello stare al mondo, come Sartre, dell'assurdo della vita, come Camus, e catalizzano tale sentire nelle proprie opere, come fa Bukowski. La sua poesia *black and white* comincia così: «Devo aver fatto il check-in ubriaco / perché mi sono svegliato al / mattino / in un piccolo letto in una vecchia / stanza d'albergo. / non ero nemmeno sicuro della / città. / ho camminato fino alla finestra / e ho guardato giù. / ero in uno dei / piani superiori. / il movimento della / gente e delle macchine / giù di sotto / prese quasi una / consistenza / di sogno. / avevo un complesso suicida / o pensavo di / averlo. / ho provato ad aprire la finestra, / sarebbe stato un grande / salto / di sotto. / la finestra non si apriva, / avrei dovuto provare qualcos' / altro». ³²

Tra gli arcinemici di Prini ci fu proprio Sartre, che gli fu particolarmente nemico perché entrambi giocavano su uno stesso terreno, il terreno dell'esistenzialismo, ma giocavano per squadre avversarie. «Ho voglia d'andarmene, d'andarmene in qualche posto dove sia veramente al mio posto, dove m'ingrani... Ma il mio posto non è in nessun luogo; io sono di troppo», ³³ pensa tra sé Antoine Roquentin, il protagonista della *Nausea*.

La mia è un'ipotesi forse un po' riduttiva, ma che non credo manchi del tutto il punto: la filosofia moderna 'canonica' elabora delle *metafisiche dell'estraneità*, che si fanno metafisiche dell'alienazione e quindi della nausea e del nulla. Prini ha considerato questo uno dei suoi problemi principali.

³² C. Bukowski, *black and white* (trad. mia), in *Betting on the Muse. Poems & Stories*, Black Sparrow Press, Santa Rosa CA 1996, p. 89.

³³ J.-P. Sartre, *La nausea*, trad. it. di B. Fonzi, Mondadori, Milano 1978, p. 186.

6. Conclusioni critiche

Elenco a seguire, in sintesi e in modo dogmatico, le tesi finora mostrate o dimostrate.

1) La filosofia moderna è consistita per lo più in un dualismo teoretico, cioè in un dualismo metafisico, gnoseologico ed epistemologico tra interno ed esterno dell'uomo (geometria euclidea della coscienza).

2) Il dualismo teoretico della filosofia moderna si è trasformato nel dualismo pratico-esistenziale della filosofia contemporanea, cioè in un dualismo che oppone la vita del singolo al mondo, e che conduce al nichilismo, all'alienazione, all'inautenticità.

3) Prini si inserisce in una tradizione filosofica almeno italiana che ha tentato di superare entrambi i dualismi ponendo una sintesi originaria tra coscienza ed essere (geometria non-euclidea della coscienza).

4) La proposta filosofica di Prini si fonda sull'idea di ontologia semantica e mira a fare sintesi tra la fede cattolica e la cultura del presente.

Vorrei da ultimo discutere due ulteriori punti:

1) La tesi dell'esclusenza che Prini sostiene è falsa o, almeno non essenziale.

2) La proposta filosofica di Prini può essere rilevante per il contesto contemporaneo, in particolare per pensare la fede nel dialogo interreligioso.

1) Come si è visto, Prini sosteneva che l'ontologia semantica fosse l'unica maniera filosoficamente accettabile di parlare di metafisica e di Dio. La teologia razionale, le prove dell'esistenza di Dio e le deduzioni a partire dai principi primi non avrebbero valore di verità. Del fondamento, per Prini, non si può parlare, e ciò di cui non si può parlare si deve adorare. Gustavo Bontadini chiamò questa la *tesi dell'esclusenza*,³⁴ perché comportava l'esclusione dalla filosofia dei discorsi apofantici o dimostrativi sul fondamento.

Bontadini non vedeva per quale motivo bisognasse sostenere la tesi dell'esclusenza e, francamente, non lo vedo neppure io.

³⁴ Cfr. G. Bontadini, *Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini*, in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, p. 202.

La luce dell'essere o di Dio brilla nell'intimo della mente, nel cuore si è in intimità col senso delle cose, ma perché mai questa geometria non-euclidea della coscienza dovrebbe impedire di poter argomentare razionalmente? Al più, dovrebbe valere la tesi opposta, che Bontadini sosteneva: proprio perché l'essere abita la mente, proprio perché non c'è iato tra coscienza ed essere, si è certi che l'indagine razionale può avere successo.

Sembra allora più promettente un approccio integrativo e cumulativo, che di recente è stato sostenuto con forza in teologia per esempio da Richard Swinburne.³⁵ La migliore cultura scientifica ha mostrato che, rispetto al paradigma deduttivo classico, *more geometrico*, è preferibile un'epistemologia cumulativa: quanti più argomenti sono a disposizione per provare una tesi, tanto più verosimile è quella tesi. Chi è appassionato di libri gialli e telefilm polizieschi sa bene che, in mancanza della prova schiacciante – che sia il test del DNA o l'arma del delitto – ci si avvale di una somma di indizi per provare la colpevolezza al di là del ragionevole dubbio.

Da questo punto di vista, la proposta di Prini non deve escludere, ma al contrario può essere integrata con la prospettiva più tradizionale che va in cerca di Dio cercando di dimostrarlo razionalmente come essere necessario, come causa e ordinatore del mondo, e così via. Questo approccio integrativo e cumulativo è preferibile sia di per sé, sia per ragioni immanentemente priniiane: per *pensare la fede nel presente* oggi, è necessario pensare la fede anche dal punto di vista del dialogo interreligioso, e dunque sono utili all'impresa tutti quegli argomenti che concorrono alla costruzione di un terreno teologico comune.

2) Vengo così allora alla seconda tesi, e la discuto muovendo dal *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* firmata congiuntamente da papa Francesco e

³⁵ Cfr. R. Swinburne, *Is There a God?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, p. 2. Vd. anche A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016, p. 71.

dal grande imam di Al-Azhar Ahmad al-Tayyeb ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019.³⁶ È un documento che mostra tutta la novità del pontificato di Bergoglio: esso chiede ed esorta alla fratellanza e alla tolleranza universali, e lo fa in nome di Dio. Ma quale Dio?

Le differenti confessioni religiose oggi sentono vivamente la necessità di instaurare un dialogo fecondo e di combattere insieme la buona battaglia dei valori fondamentali e della sensatezza del nostro stare al mondo. La Chiesa ha riconosciuto almeno dal Concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Nostra aetate*, la verità ancorché parziale presente nelle altre religioni, superando la tradizionale posizione esclusiva (*extra Ecclesiam nulla salus*) in direzione dell'inclusivismo.³⁷ Anche nell'islam e nell'ebraismo è presente un fondamento religioso universale che precede le specificità confessionali: per il primo, la condizione naturale dell'uomo sarebbe quella monoteistica (*ḥanīf*),³⁸ per l'ebraismo i figli di Noè e i loro discendenti gentili avrebbero sette precetti universali a cui attenersi (noachismo). L'idea di un fondamento religioso comune, insomma, non è un'idea soltanto filosofica, e non si esaurisce con la dottrina della religione naturale degli illuministi. È per la ricerca di questo fondamento comune, che dà battaglia al nichilismo sul suo stesso terreno – il terreno della sensibilità prima ancora di quello degli argomenti razionali – che la proposta di Prini è rilevante.

Mi piace chiudere citando la bella preghiera a Dio che Voltaire mette a conclusione del *Trattato sulla tolleranza*. Una preghiera al Dio dei filosofi, si sarebbe detto allora. Oggi lo si direbbe il Dio

³⁶ Il testo del documento è disponibile all'indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

³⁷ Bisogna almeno citare la dottrina dei 'cristiani anonimi' che Karl Rahner sostenne nel Novecento ma che si rifaceva alla Chiesa delle origini: il non-cristiano che vive in accordo con la propria coscienza, non desiste dalla propria ricerca interiore e fa il bene, è come se ricevesse il battesimo – la Chiesa lo chiama 'battesimo di desiderio' – e si salva.

³⁸ Cfr. M. Campanini, *Islam*, La Scuola, Brescia 2013, p. 17.

del dialogo interreligioso, che è il fondamento religioso condiviso a monte dalle varie confessioni (monoteiste), e di cui si parla nel *Documento sulla fratellanza umana*:

Non più dunque agli uomini mi rivolgo, ma a te, o Dio di tutti gli esseri, di tutti i mondi e di tutti i tempi; se è permesso a deboli creature, perdute nell'immensità e impercettibili al resto dell'universo, osare di chiedere qualcosa a te: a te che hai dato tutto, a te i cui decreti sono immutabili ed eterni, degnati di considerare con misericordia gli errori inerenti alla nostra natura; che questi errori non provochino le nostre sventure. Tu non ci hai dato un cuore per odiarci e mani per sgozzarci. Fa' che ci aiutiamo l'un l'altro per sopportare il fardello di una vita penosa e breve; che le piccole differenze tra le vesti che coprono i nostri deboli corpi, tra tutte le nostre lingue insufficienti, tra tutte le nostre ridicole usanze, tra tutte le nostre leggi imperfette, tra tutte le nostre insensate opinioni, tra tutte le nostre condizioni così sproporzionate ai nostri occhi e così uguali davanti a te; che tutte queste piccole sfumature che distinguono gli atomi chiamati *uomini* non siano segni di odio e di persecuzione; che coloro che accendono ceri in pieno mezzogiorno per celebrarti, sopportino coloro che si accontentano della luce del tuo sole; che coloro che ricoprono la loro veste di una tela bianca per dire che bisogna amarti, non detestino coloro che dicono la stessa cosa sotto un mantello di lana nera; che sia la stessa cosa adorarti in un gergo formato da un'antica lingua o in un gergo più nuovo; che coloro il cui abito è tinto di rosso o di viola, che dominano su una piccola parte di un piccolo mucchio di fango di questo mondo e che posseggono alcuni frammenti arrotondati di un certo metallo, godano senza orgoglio di ciò che chiamano *grandezza e ricchezza* e che gli altri li guardino senza invidia, perché tu sai che non vi è in quelle vanità né di che invidiare, né di che inorgogliersi. Possano tutti gli uomini ricordarsi di essere fratelli. Che essi abbiano orrore della tirannide esercitata sulle anime, come hanno in esecrazione il brigantaggio che rapisce con la violenza il frutto del lavoro e dell'industria pacifica! Se i flagelli della guerra sono inevitabili non odiamoci, non sbranimoci a vicenda in tempo di pace, e impieghiamo l'attimo della nostra esistenza a benedire ugualmente in mille lingue diverse, dal Siam alla California, la tua bontà che ci ha dato questo attimo!³⁹

³⁹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, UTET, Torino 1964, pp. 564-565.

MILENA MARIANI

DEMITIZZAZIONE. IL PROGRAMMA DI BULTMANN
E L'INTERPRETAZIONE DI PRINI

Quando si ricorda il dibattito filosofico dedicato in Italia alla demitizzazione, in particolare nella versione proposta da Rudolf Bultmann, si citano comunemente i nomi di Alberto Caracciolo,¹ di Enrico Castelli,² di Italo Mancini.³ L'importanza della questione fu avvertita anche da Pietro Prini, il quale vi fece riferimento in varie occasioni, ma si mantenne, per così dire, 'defilato', come peraltro dimostrano i temi da lui scelti per i contributi ai Convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica, coordinati da Castelli fra il 1961 e il 1977.⁴ Da parte mia, rileggerò in questa prospet-

¹ Cfr. A. Caracciolo, *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3-4 (1957), pp. 300-321, 488-514 (anche in Id., *Studi jaspersiani*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, pp. 5-53) e Id., *Demitizzazione e pensiero contemporaneo*, «Archivio di filosofia», 1-2 (1961), pp. 221-229.

² Cfr. *infra*, n. 4.

³ Suo il corposo saggio introduttivo (*Oltre Bultmann*) a R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1970, 2018⁸, pp. 7-100.

⁴ Si veda al riguardo il volume *Indici degli Atti dei Convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica (1961-1977)*, a cura di E. Valenziani, introduzione di M.M. Olivetti, «Archivio di filosofia», 1 (1979). Dagli Atti pubblicati anno dopo anno in «Archivio di filosofia» risultano i seguenti titoli di Prini: *La tecnologia come autenticazione del sacro*, ivi, 1966, pp. 195-200; *Considerazioni sulla categoria dell'infernale*, ivi, 1967, pp. 357-363; *La libertà come contestazione escatologica*, ivi, 1968, pp. 125-133; *Autobiografia, storia del mondo e escatologia*, ivi, 1971, pp. 81-86; Id., *Il sacro come evento demistifi-*

tiva uno scritto tardo di Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica* (1998),⁵ che provocò alla sua uscita forti reazioni, soprattutto in ambito teologico ed ecclesiale. Ritengo che il saggio meriti di essere riconsiderato e in certo modo riscattato dalle molte interpretazioni banalizzanti o solo polemiche di cui è stato oggetto, e che ciò possa avvenire anche grazie al recupero del tema della demitizzazione. Cercherò poi di evidenziare le tangenze e le distanze manifestate da Prini nei confronti del programma proposto da Bultmann.

1. *L'intentio profundior de* Lo scisma sommerso

La recezione de *Lo scisma sommerso* è stata fortemente condizionata dalla scelta del titolo. Senza alcun dubbio è l'autore stesso a utilizzare l'espressione nel testo ed è sua intenzione segnalare il pericolo crescente della divaricazione, spesso non dichiarata o non del tutto consapevole, tra l'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica in tema di fede e di morale, da un lato, e le convinzioni e i comportamenti dei fedeli, dall'altro. Nondimeno il titolo ha contribuito non poco all'immediata collocazione dello scritto nella categoria del *pamphlet*, cui solo in parte corrisponde, ed è sembrato giustificare la critica per la quale l'autore si sarebbe affidato a sondaggi più che a ragioni per imbastire una sorta di *cahier de doléances* sullo stato della Chiesa cattolica e della sua teologia.

A una lettura più attenta, *Lo scisma sommerso* risulta essere piuttosto l'opera tarda di un filosofo cattolico che vi fa convergere una serie di riflessioni maturate nel corso di decenni. Compa-

cante, ivi, 1974, pp. 407-414. Per il pensiero di Castelli e i Convegni romani si veda F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2018.

⁵ P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 1999. Il saggio fu pubblicato per i tipi di Garzanti dopo che andarono velocemente esaurite le copie stampate nel novembre 1998 «per la generosa iniziativa della legatoria di Michele Liccione», come precisa Prini (ivi, p. 8).

re sicuramente in primo piano il tema della *renovatio Ecclesiae*, un'urgenza più volte richiamata da Prini e rafforzata dallo studio del pensiero di Antonio Rosmini e del suo *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, studio che confluì nella *Introduzione a Rosmini*, edita poco prima (1997).⁶ Tuttavia affiorano distintamente ne *Lo scisma sommerso* molti altri temi 'priniani': voglio ricordare il cambiamento dell'immagine del mondo conseguente all'affermarsi del sapere scientifico e tecnologico, il peccato e la colpa, il potere, il corpo, la sessualità, la bioetica, per citarne alcuni. Non sembra dunque ingiustificato il tentativo di rintracciare una *intentio profundior* che abbia guidato la stesura, anche al di là della suggestione esercitata dal titolo.

D'altra parte, fu lo stesso Prini a reagire ad alcuni «gravi fraintendimenti» – così li definì, riferendosi alle critiche di Gianni Baget Bozzo⁷ – causati da una «lettura troppo affrettata» e si rammaricò d'aver rinunciato a un sottotitolo dotato di «una certa solennità accademica». Si sarebbe trattato di *Introduzione alla critica della teologia penale*. Un sottotitolo impegnativo, dunque, dissonante rispetto al «tono piuttosto divulgativo» del saggio. Il «nodo della questione» affrontata ne *Lo scisma sommerso* consisterebbe nell'idea di 'pena' cui si è ricorsi in teologia arrivando ad attribuire a Dio «il concetto tribale della *pena come vendetta e non come recupero del peccatore*», un concetto che il filosofo definisce «profondamente immorale».

In base a queste precisazioni, *Lo scisma sommerso* si pone anzitutto nella scia de *Il corpo che siamo* (1991) e, in particolare, del suo ultimo capitolo intitolato *Imperatività e motivazione della coscienza morale*.⁸ Ivi Prini mostra come la coscienza mo-

⁶ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma - Bari 1997.

⁷ Si veda P. Prini, *Oltre lo scandalo della pena*, in Id., *Lo scisma sommerso*, pp. 110-111 (il breve articolo, incluso nell'Appendice, fu dapprima pubblicato sul quotidiano cattolico «Avvenire» il 22 gennaio 1999).

⁸ P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991, pp. 164-178. Nel volume incontriamo altri argomenti che attestano la continuità fra i due lavori: il mutamento dell'immagine del mondo (ivi, pp.

rale occidentale sia scaturita dalla «tensione tra la morale della *motivazione razionale-naturale* e la morale della *imperatività*», quest'ultima indotta dall'imperativismo giuridico romano e rinvigorita dall'imperativismo religioso (decalogo e norme morali introdotte dal cristianesimo). Nella morale del primo tipo, la colpa viene concepita come «una manomissione del nostro rapporto profondo con la verità di noi stessi», e quindi della relazione autentica con Dio e con gli altri uomini; proprio per questo, la colpa è in sostanza autopunitiva e la pena assolve semmai a una funzione medicinale, riparatoria, educativa. Nella morale del secondo tipo non è così, tanto che Prini conclude in questo modo le sue considerazioni (e sono anche le parole finali de *Il corpo che siamo*): «Demitizzare la pena da ogni forma di terrorismo vendicativo delle morali dell'imperatività è uno dei problemi di fondo della coscienza morale contemporanea».⁹

Se recuperiamo nei termini dichiarati dall'autore l'*intentio profundior* de *Lo scisma sommerso*, possiamo cogliervi in atto il tentativo di operare una demitizzazione della pena così come essa è stata per secoli presentata da una certa teologia e predicazione ecclesiale. Ma vorrei anzitutto mostrare come il tema 'demitizzazione' funga da filo conduttore tra i molti argomenti toccati nel volume.

Il punto di partenza delle considerazioni di Prini è rappresentato dall'interpretazione del «mito del peccato originale», tradizionalmente collegato al capitolo terzo di Genesi.¹⁰ Un «mito», al quale però si è lungamente attribuito il valore di racconto storico sulla base di quanto san Paolo affermerebbe in *Rm* 5,12.¹¹ Ora si

3-27), la questione della bioetica (ivi, pp. 52-74), sessualità e piacere (ivi, pp. 92-106), senza dimenticare le considerazioni sull'universale fantastico di Vico (ivi, pp. 39-43), di cui ci occuperemo nel seguito.

⁹ Ivi, p. 178.

¹⁰ P. Prini, *Lo scisma sommerso*, pp. 29-37; cfr. pp. 13-28 (creazione).

¹¹ Trad. da *La Sacra Bibbia*, ed. CEI 2008: «come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato...».

rende necessario esplicitarne la funzione simbolica, interpretare il «senso» di quel mito, rileggendolo alla luce del racconto della creazione, che precede quello della caduta. Si può in tal modo ricavare – osserva Prini – il «*senso cristiano del peccato*», che non si può confondere con la colpa così come era stata intesa nella greicità classica o nel paganesimo, ossia come ignoranza o mancanza; il peccato va invece considerato come un «*rifiuto della creazione*», una «*aversio a Deo e conversio ad creaturam*», cui è associata fin dal principio una «dimensione demoniaca» di ribellione.¹²

In questo modo Prini si apre la via per una riflessione su quell'«infernale» che avrebbe fortemente segnato la storia del cristianesimo, complici l'idea agostiniana di predestinazione e il «potere della paura» esercitato in vari modi dall'autorità ecclesiastica, non da ultimo mediante l'imposizione della confessione auricolare almeno una volta all'anno (risalente al Concilio Lateranense IV, svoltosi nel 1215) e la codificazione contrattualistica delle pene ad uso dei confessori.¹³ Ne sarebbe derivata l'idea di un Dio vendicativo, che l'autore ritiene non del tutto superata e definisce «l'enorme residuo mitologizzante della teologia penale e della pastorale penitenziale cristiana».¹⁴ Un residuo ulteriore si può scorgere nella concezione del piacere sessuale come colpa: una «fabulazione» che non può più reggere se confrontata con la riflessione antropologica odierna, e deve lasciare il campo a «una nuova etica interpersonale della sessualità».¹⁵ Il personalismo intersoggettivo può altresì innervare una bioetica che affronti le sfide contemporanee in termini più fondati e persuasivi di quanto non accada con il «ricorso alla mitica autorità di un'idea trascendente della “natura”».¹⁶

¹² P. Prini, *Lo scisma sommerso*, pp. 35-46, qui pp. 36-38.

¹³ Ivi, pp. 47-67.

¹⁴ Ivi, p. 72; cfr. pp. 67-74.

¹⁵ Ivi, p. 82; cfr. pp. 75-84.

¹⁶ Ivi, p. 94; cfr. pp. 85-95.

In sostanza, secondo Prini – cito le parole conclusive de *Lo scisma sommerso* – «la cristianità alle soglie del terzo millennio deve liberarsi dalle remore fabulatorie che la trattengono dalla possibilità d'illuminare l'età della tecnica con la sua insostituibile testimonianza della società aperta, ossia del Regno di Dio che *intra vos est*».¹⁷ Il significato della conclusione si chiarirà nel seguito. Per il momento voglio soffermarmi su una oscillazione che si osserva ne *Lo scisma sommerso* e che ho cercato di evocare nella mia sintesi. Mi riferisco all'oscillazione fra mito e fabulazione, demitizzazione e defabulazione.

2. Demitizzazione e defabulazione

È interessante un indizio che si raccoglie confrontando la presentazione dell'infernale nello scritto del 1998 con quella del secondo saggio di *L'ambiguità dell'essere*, risalente al 1989. Qui il titolo è *La demitizzazione dell'infernale*;¹⁸ ne *Lo scisma sommerso* Prini opta, nel capitolo terzo, per *La de-fabulazione dell'infernale*.¹⁹ I percorsi argomentativi sono in buona parte differenti (nel primo scritto sono chiamati in causa soprattutto Kierkegaard e Kafka, nel secondo domina la figura di Agostino), ma identico è l'esordio, da cui emerge che la demitizzazione dell'infernale non può in ogni caso approdare, secondo il filosofo pavese, alla sottrazione del dilemma salvezza-perdizione che caratterizza il Sacro e interpella la libertà umana. Un argine, questo, che la demitizzazione non può oltrepassare, salvo compromettere la serietà e l'intenzione autentica del mito.

Se ci riportiamo alla già citata risposta del filosofo pavese alle critiche ricevute da Baget Bozzo, troviamo un'annotazione puntuale e illuminante: «il simbolo o il mito *non è fabulazione*,

¹⁷ Ivi, p. 95.

¹⁸ P. Prini, *L'ambiguità dell'essere. Intervista filosofica e altri saggi*, Marietti, Genova 1989, pp. 74-81.

¹⁹ P. Prini, *Lo scisma sommerso*, pp. 47-61.

come pare intendere il nostro teologo, forse non tenendo sufficientemente conto dell'immensa portata che ha avuto o dovrebbe avere anche in campo teologico l'universale fantastico di Vico o il *Verstehen* di Dilthey». ²⁰ Il mito non va dunque confuso con la fabulazione edificata sopra il materiale mitico. Analogamente, la demitizzazione va distinta dalla defabulazione: la prima indirizza a ricercare il 'senso' del mito dentro un linguaggio e rappresentazioni divenute incompatibili con la mutata immagine del mondo o dell'uomo e perciò inaccettabili per l'ascoltatore contemporaneo (lampante l'esempio dell'inferno, che non può più essere inteso come luogo sotterraneo); la seconda si esercita su quelle interpretazioni del mito che se ne servono allo scopo di attuare forme di «terrorismo spirituale», ²¹ di controllo delle coscienze. È quanto accade nelle società chiuse (l'espressione è di Henri Bergson), fondate sull'esercizio autoritario del potere e sull'obbedienza dei sudditi.

Demitizzazione e defabulazione sono entrambe, quindi, esigenze dettate non solo dai cambiamenti indotti dalle nuove scoperte scientifiche e tecnologiche, ma anche dal «progresso della coscienza morale», che deve molto alla critica filosofica rivolta all'eteronomia della morale e che ha comportato «una specie di evangelizzazione di una zona dell'anima che era rimasta per lungo tempo estranea, in sostanza, alla radicalità innovatrice del messaggio di Cristo». ²² È appunto in forza di tale progresso che la pena del peccato non può più essere pensata come in precedenza,

²⁰ P. Prini, *Oltre lo scandalo della pena*, p. 110. Com'è noto, Wilhelm Dilthey distingue il *Verstehen* ('comprendere') proprio delle scienze dello spirito dall'*Erklären* ('spiegare') proprio delle scienze della natura. Per Vico si veda *infra*.

²¹ P. Prini, *Lo scisma sommerso*, pp. 61-62. Più volte Prini rinvia al fondamentale studio di J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris 1983 (trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987).

²² P. Prini, *L'ambiguità dell'essere*, pp. 74-75; Id., *Lo scisma sommerso*, p. 49.

ricorrendo alle rappresentazioni di un Dio vendicativo e di un luogo infernale: ‘pena’ è ora «il peccato stesso, del singolo o della comunità di cui il singolo è parte integrante», è l’alienazione o frattura in cui esso consiste; ‘inferno’ è quell’«evento escatologico che è già qui», coincide con quella «dimensione sacrale che si istituisce nell’esercizio del nostro potere misterioso e terribile del rifiuto e della trasgressione», una dimensione che il credente è però in grado di interpretare «nella prospettiva della speranza» resa possibile dalla vittoria di Cristo sulla morte.²³

Ho ricordato due testi sull’infernale palesemente correlati. Vi è tuttavia una terza versione che precede entrambi di più di vent’anni. Si tratta di *Considerazioni sulla categoria dell’infernale*, un contributo presentato da Prini al Convegno romano i cui atti furono pubblicati nel 1967 con il titolo *Il mito della pena*.²⁴ Le linee fondamentali de *Lo scisma sommerso* in quanto critica della teologia penale si riscontrano già in quelle pagine ed è significativo farvi riferimento per documentare sia il fatto che il problema della demitizzazione raggiunge Prini anzitutto nella formulazione bultmanniana (porta peraltro la firma di Bultmann un contributo al Convegno del 1961 che vide Prini fra i partecipanti)²⁵ sia l’attenzione rivolta a Ricœur, che in quella circostanza presentò la sua *Interprétation du mythe de la peine*. Da parte sua Prini esordì citando proprio quest’ultimo: «Paul Ricœur ha parlato qualche giorno fa della “morte della teologia penale nella predicazione cristiana e in tutta la nostra cultura”». Il filosofo pavese proseguì poi con le osservazioni introduttive che ritroviamo nei due testi sopra ricordati, sottolineando come la tesi di Ricœur non esonerasse dal porre «il problema di come l’esperienza del Sacro, anche nel suo irrecusabile aspetto di esperienza

²³ P. Prini, *L’ambiguità dell’essere*, pp. 80-81.

²⁴ P. Prini, *Considerazioni sulla categoria dell’infernale*, pp. 357-363.

²⁵ Si veda P. Valori, *Un convegno sulla “Demitizzazione” bultmanniana*, «Gregorianum», 43 (1962), p. 527; cfr. pp. 527-535. Il contributo di Bultmann con il titolo *Intorno al problema della demitizzazione* è stato ripubblicato in Id., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, pp. 235ss.

del *Tremendum*, possa essere accolta» fra le idee dell'uomo contemporaneo; sarebbe infatti una «religione edulcorata nelle evasioni retoriche dell'ottimismo quella che non ammettesse l'alternativa o il rischio ultimo della salvezza e della rovina: sarebbe forse una *docta pietas*, non certo un'esperienza del Sacro», se si ammette che nella nozione di Sacro sono implicati «il puro e l'impuro, il santo e il sacrilego, il divino e il diabolico» secondo la definizione di Émile Durkheim.²⁶ Nel dibattito che seguì la relazione di Prini²⁷ vi fu chi rimarcò la dimensione della speranza (Alberto Caracciolo), altri la transizione in corso (decisiva per il cambiamento di sensibilità sul tema della colpa) da società chiuse, autoritarie, a società aperte (Paolo Filiassi Carcano); altri osservò che quella proposta da Prini era una vera e propria «demitizzazione – nel senso tecnico della parola – dell'infernale» (Marco M. Olivetti).

Evidentemente Prini continuò nel corso degli anni a riflettere sull'infernale e sul significato da assegnare alla demitizzazione. *Lo scisma sommerso* mostra il filosofo ancora impegnato a distinguere il mito dalla fabulazione. Il mito non è fabulazione, certo. Ma è anche vero che molte fabulazioni si sono costruite sul fondamento dei miti, come nel caso della «teologia fabulatoria della dannazione», ed è nel complesso chiaro che al centro dell'interesse dell'ultimo Prini si colloca, più che il problema della demitizzazione, l'urgenza della defabulazione. Non sarebbe ancora del tutto tramontato, infatti, quell'esercizio autoritario del potere che ha accompagnato per secoli il «consolidarsi dell'autorità nella Chiesa e delle virtù dell'obbedienza»²⁸ e va condotta sino in fondo la critica dell'eredità agostiniana, che tanto peso ha avuto nell'affermarsi della teologia penale.

²⁶ P. Prini, *Considerazioni sulla categoria dell'infernale*, p. 357 (cit. da É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, p. 586).

²⁷ In «Archivio di Filosofia», 1967, pp. 365-372.

²⁸ Cfr. P. Prini, *Lo scisma sommerso*, p. 51 (qui all'interno della riflessione dedicata al 'modello agostiniano').

A tal proposito, Prini riconosce che il pensiero di Agostino è tutt'altro che privo di contraddizioni. Da un lato, si osserva che egli trascina fin nella maturità un «residuo del suo giovanile pessimismo manicheo»²⁹ e da lì deriverebbero la sua «concezione della giustizia di Dio e delle sue sanzioni eterne», la «concezione biologico-penale dell'eredità del peccato dei nostri progenitori», l'idea di predestinazione, Gerusalemme e Babilonia quali «*società chiuse* degli “eletti” e dei “dannati”», quali espressioni opposte della «morale della fascinazione e dell'intimidazione» o della «politica della promessa e del terrore».³⁰ Dall'altro lato, si può osservare, sempre nel *De civitate Dei*, che Agostino «illustra anche un senso genuinamente cristiano della convivenza e del destino delle “due città”», lascia trasparire «un evangelico afflato ecumenico», preannuncia in un certo modo l'idea oggi diffusa della «indissociabilità del destino individuale da quello comunitario, e perfino da quello planetario».³¹

Dalla presentazione del pensiero agostiniano emerge in che cosa Prini faccia consistere, da ultimo, lo stravolgimento operato dalla fabulazione edificata lungo i secoli, dopo Agostino, sopra i miti del peccato originale e dell'infernale. Non si tratta solo di un fraintendimento del linguaggio simbolico che li caratterizza, con cadute nel letteralismo, ma di un vero e proprio tradimento del nucleo fondamentale del messaggio cristiano, che annuncia la sovrabbondanza della grazia rispetto al peccato e la destinazione universale della salvezza. Soprattutto per questo motivo occorre che i «grandi miti della Scrittura» vengano sottratti alle molte fabulazioni prodottesi nel corso dei secoli e siano ricondotti, «con-

²⁹ Il «manicheismo residuo» di Agostino sarebbe giunto fino a Tommaso, almeno stando alla testimonianza del gesuita Paolo Segneri, il quale riporta un passo in cui l'Aquinate esprime compiacimento per le orribili pene giustamente comminate da Dio ai dannati: ivi, p. 54.

³⁰ Ivi, pp. 49-55.

³¹ Ivi, pp. 55-61. Quest'ultimo accento è presente anche in P. Prini, *Cristianesimo e ideologia*, Esperienze, Fossano 1974, pp. 44-48.

tro tutte le resistenze del *potere di mettere paura*», ad autenticarsi «nella loro perenne universalità di simboli del *Regnum*». ³²

Universalità di quei miti, dunque, ma anche destinazione universale del *Regnum* cui essi accennano. Solo se si recuperano entrambe le concezioni, secondo Prini, si può aprire una nuova stagione per il cristianesimo e per una Chiesa che corrisponda alla sua cattolicità, cioè universalità. Vale ancora, certamente, per la Chiesa cattolica l'appello all'aggiornamento lanciato dal concilio Vaticano II e in particolare dalla Costituzione *Gaudium et spes*, ma – precisa Prini nella Premessa a *Lo scisma sommerso* – va soprattutto ritrovato quell'«afflato universalistico» che caratterizza l'ultima «grande enciclica giovannea», la *Pacem in terris*. ³³ In questo orizzonte, nel disegno del filosofo pavese, demitizzazione e defabulazione possono concorrere alla *renovatio Ecclesiae*.

Ritorno brevemente sulla questione della «perenne universalità» riconosciuta ai grandi miti biblici. Essa rientra nella definizione stessa di 'mito', se la si ricava da Giambattista Vico, come nel caso di Prini. Ne *Il corpo che siamo* Vico è presentato come «il grande scopritore nella filosofia moderna» dell'universale fantastico quale «fonte della poesia e della religione». ³⁴ Anche del mito, dunque. È anzi in questa forma, secondo Vico, che l'universale fa la sua apparizione nel pensiero. Le figure del mito sono, infatti, «vere e proprie totalità di senso, colte e fissate nel flusso delle percezioni dall'«animo perturbato e commosso»»; si pensi al mito di Giove, che nasce dalla trasfigurazione della «emozione paurosa del cielo tonante», da quel *Phobos* che non ha un'origine

³² P. Prini, *Lo scisma sommerso*, p. 61.

³³ Ivi, pp. 7-8. Già ne *Il cristianesimo nella società di domani* (Edizioni Abete, Roma 1967) Prini si esprimeva in termini analoghi, diagnosticando la fine della cristianità e la posta in gioco della nuova sfida: mostrare «la reale o soltanto apparente universalità della predicazione cristiana» (ivi, p. 20; cfr. pp. 13-28).

³⁴ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 41; cfr. pp. 28-51. Per il tema in Vico utile la lettura di F. Botturi, *Dell'universale in Giambattista Vico*, «Hermeneutica» n.s. (2019), pp. 137-162.

definita e suscita nell'uomo non la reazione tipica del comportamento animale, ma «la commozione della parola», la rivelazione della «distinzione primordiale del cielo e della terra», la coscienza della propria appartenenza a quest'ultima.³⁵ Gli animali – precisa ulteriormente Prini, nella scia della «geniale scoperta» di Vico – «*comunicano e calcolano, ma non pensano*, perché sono incapaci di istituire metafore, ossia di cogliere nel flusso delle percezioni *immagini che esprimono un senso universale*, quelle vere e proprie totalità di senso che sono i *miti*, e più precisamente gli *archetipi simbolici* come espressione del rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo che lo circonda e con ciò che ne oltrepassa i confini».³⁶

3. Da Bultmann a Ricœur

Un ultimo affondo non può che riguardare le tangenze e le distanze segnate da Prini rispetto al programma bultmanniano. L'atteggiamento complessivo del filosofo risulta essere improntato a prudenza. Non si può escludere che egli condividesse l'incertezza di molti interpreti rispetto alle reali intenzioni del teologo, che in più occasioni, peraltro, incluso il primo Convegno romano, cercò di rispondere alle molte critiche raccolte e di precisare il programma lanciato nel 1941 con la pubblicazione di *Neues Testament und Mythologie*.³⁷ Certo, non potevano piacere a Prini la concezione tendenzialmente negativa del mito che connota la demitizzazione bultmanniana (erede, nonostante tutto, della *Religionsgeschichtliche Schule*) e neppure la troppo rapida fuga nella

³⁵ P. Prini, *Il corpo che siamo*, pp. 42-43.

³⁶ Ivi, p. 45 (corsivi nel testo).

³⁷ La traduzione italiana (*Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*) si può leggere nel già citato R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, che raccoglie anche i saggi *Sul problema della demitizzazione* (1952) e *Intorno al problema della demitizzazione* (1961).

filosofia esistenziale di Martin Heidegger per tentare un'interpretazione del Nuovo Testamento più plausibile per i contemporanei.

È interessante una tangenza che si stabilisce fra i due mediante il richiamo alle *Confessioni* di Agostino. Ne *Lo scisma sommerso* Prini ricorda Bultmann citando una sua opera edita nel 1957, *History and Eschatology* (dell'escatologia di Bultmann il filosofo si era già occupato in *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*).³⁸ In quel testo Bultmann indicava nell'autobiografia agostiniana la prima apparizione nel dibattito filosofico del «problema del libero arbitrio, sconosciuto agli antichi». A sua volta, Prini interpreta il libero arbitrio come la «bizzarria satanica»³⁹ da cui il volere umano si lascia continuamente coinvolgere e che renderebbe insensata la storia di ciascuno, assoggettandola senza via d'uscita alle conseguenze del peccato originale, al Maligno e alla destinazione infernale, se Cristo non avesse inaugurato «l'età nuova di un progetto totale dell'uomo nel Regno di Dio in mezzo agli uomini». In questo senso Prini può affermare che la scrittura delle *Confessioni* è guidata dal «metodo interiore della demitizzazione».⁴⁰

Sicuramente, quindi, lo studioso pavese si confronta con la proposta di Bultmann, riconoscendo la necessità della demitizzazione, ma dissentendo quanto al valore e al significato da assegnare al mito. Una questione legata a doppio filo al modo in cui si interpreta il rapporto fra storia e mito e la 'situazione' del Sacro. Nel già citato Convegno romano dedicato a *Il mito della pena*, in risposta a un intervento di Italo Mancini dopo la sua relazione, Prini difese il «paradosso del Sacro» quale eterno nel tempo, e aggiunse: «Del resto ho preso in considerazione un certo aspetto della demitizzazione bultmanniana senza tuttavia seguire Bult-

³⁸ Cfr. P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Edizioni Studium, Roma 1989, pp. 170-182.

³⁹ Si ricordi la «dimensione demoniaca» che Prini associa alla ribellione narrata in *Gen* 3.

⁴⁰ Cfr. P. Prini, *Lo scisma sommerso*, pp. 57-59.

mann fino alla de-storicizzazione, alla de-sacralizzazione della storicità», ravvisando nel teologo tedesco il rischio di non custodire la «situazione del Sacro» in tal modo connotata.⁴¹

A onor del vero, fin dai primi anni Sessanta, in una pagina di *Cristianesimo e filosofia*, Prini parlava di «senso» e di «limiti» dell'«ardito programma» di Bultmann. L'argomento era allora la funzione critica esercitata dalla filosofia cristiana, funzione necessaria affinché l'esperienza del Sacro possa essere liberata dalle contaminazioni idolatriche che ne minacciano l'autenticità (un *Leitmotiv* della riflessione di Prini).⁴² Scriveva l'autore:

Il primo compito, squisitamente critico, della filosofia cristiana è la autenticazione di tale esperienza (di trascendenza), il recupero dell'essenzialità dell'atto di fede, e quindi la liberazione o epurazione delle sue strutture intra-razionali (antropologiche, cosmografiche, teologiche) dagli elementi spurii, sia mitici che pseudo-metafisici. Non soltanto, dunque, una *demitizzazione*, nel senso e nei limiti in cui può essere considerato l'ardito programma del Bultmann, ma anche, e più direttamente, una riduzione critica delle diverse, e talvolta contrastanti, metafisiche, che si sono interpolate nella tradizione «colta» o «teologica» del Messaggio cristiano.⁴³

Non mi inoltro nell'esposizione della filosofia cristiana secondo Prini. Mi importa qui sottolineare il ruolo riconosciuto alla demitizzazione e, insieme, l'esistenza di riserve nei confronti del metodo adottato da Bultmann.

La scelta di occuparmi della demitizzazione rileggendo *Lo scisma sommerso* giustifica la brevità di queste mie annotazioni conclusive. È evidente, nel caso in esame, che l'interesse di Prini si rivolge soprattutto allo smascheramento delle fabulazioni innestate su alcuni miti fondativi della tradizione cristiana, che

⁴¹ In «Archivio di Filosofia» (1967), pp. 370-371 (trad. mia).

⁴² Ricordo, in particolare, P. Prini, *Discorso e situazione*, Studium, Roma 1975², pp. 106-117, qui p. 111; Id., *Cristianesimo e filosofia*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università degli Studi di Perugia», 1 (1962-1963), pp. 136-139; Id., *Rischio dell'esperienza religiosa*, Cittadella, Assisi 1967, pp. 51-54; Id., *Cristianesimo e ideologia*, p. 25.

⁴³ P. Prini, *Cristianesimo e filosofia*, pp. 136-137.

proprio per questo richiedono d'essere nuovamente interpretati. E in questo contesto emerge con chiarezza una concezione del mito che tende alla sua riabilitazione, ponendosi oltre Bultmann. In tale tentativo il filosofo pavese si avvicina per molti aspetti a Ricœur, con il quale d'altra parte condivide l'attenzione ai grandi miti biblici e la critica alla teologia penale.⁴⁴

⁴⁴ Cfr. P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 303-366.

MASSIMO FLEMATTI

ANTROPOLOGIA ED ECOLOGIA IN PRINI

Vorrei richiamare l'attenzione su alcuni aspetti del pensiero di Prini che, a mio avviso, contribuiscono a cogliere la rilevanza e la complessità della sua antropologia. Essa, come rileva Gianino Piana, «approda [...] ad un'etica del 'possibile', la quale fa i conti con il limite umano, senza incorrere per questo nel soggettivismo o in un radicale relativismo».¹ Mi riferisco all'ampio tema dell'ecologia, con il risvolto del lavoro, del tempo libero, dell'abitare o dell'edificabilità, e a quello della pace, a cui dovrebbe aspirare ogni essere umano nella sua vita terrena. Parrebbero argomenti minori, e forse nel panorama generale dell'analisi priniana lo sono, ma oggi acquistano un valore nuovo ed evidenziano l'attualità del pensiero di Prini, perché si legano al quadro di incertezza, di paura, di perdita della speranza in cui si muove l'individuo, anche per le conseguenze, non solo psicologiche, della pandemia che anzi ha riaperto un vivace dibattito proprio su questi temi.

L'essere umano che Prini osserva preoccupato si è smarrito in un quotidiano fine a se stesso, in cui interrogarsi sulla qualità della vita risulta ormai qualcosa di inutile, di incomprensibile, alla luce della violenza che la pervade. Il filosofo scruta e scan-

¹ G. Piana, *Etiche della responsabilità. La voce di alcuni protagonisti*, Cittadella, Assisi 2019, p. 193.

daglia il mondo torbido che lo circonda cercando prima di tutto di capire. Le analisi che ne derivano dovrebbero essere meditate da tutti gli uomini di buona volontà, siano essi credenti o non credenti, perché qui, forse più che in altri luoghi della sua speculazione, il messaggio di Prini va oltre la sua collocazione religiosa. Tali preoccupazioni, infatti, abbracciano veramente ogni uomo, che condivide con i suoi simili la concretezza della vita, esplorata in profondità dal filosofo di Belgirate. Egli mette a nudo i caratteri dell'avventura esistenziale con cui tutti si devono confrontare e osserva come i valori etici, richiamati costantemente, si radichino profondamente nella corporeità e nelle sue sfaccettature, con i relativi bisogni e desideri, che sono comuni in ognuno di noi, alla luce di una visione unitaria dell'uomo e di una stretta correlazione tra corpo e ragione. Non a caso il testo di riferimento si chiama appunto *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*,² che a me pare quasi una grande utopia calata nella realtà concreta e tangibile in cui viviamo.

Qui, affrontando la questione ecologica, Prini anticipa il timore, appena accennato in quegli anni (1991) e oggi drammaticamente vivo, che non solo la nostra civiltà sia destinata a scomparire ma la stessa specie umana sia minacciata di estinzione e con essa le testimonianze di millenni di storia che sparirebbero con i loro protagonisti. Scrive Prini:

la biochimica, l'embriogenetica, la fisica nucleare hanno aperto imprevedibili campi alla ricerca ed all'intervento dell'uomo. L'organismo umano può essere modellato mediante gli ormoni; domani l'ereditarietà potrà essere controllata mediante il gioco dei geni e dei cromosomi. Per la prima volta l'uomo è riuscito a manipolare la genesi stessa della materia, avventurandosi in un vertiginoso succedersi di conquiste e di progetti di cui non è ancora possibile prevedere i limiti e le conseguenze. [...] L'informatica scopre, inventa, riproduce con straordinaria efficienza le strutture delle nostre attività logiche, sia deduttive che euristiche. La scienza, ponendosi alla guida di questa nostra civiltà della tecnica, apre nei suoi termini più appropriati e meno ideologicamente condizio-

² P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991.

nati il problema della interazione dell'uomo e della natura e, in definitiva, il nostro interrogarci sul destino della terrestrit  dell'esistenza.³

Per la verit  l'interesse di Prini per l'ecologia era gi  emerso in modo esplicito parecchi anni prima. Come si ricorder , nel 1972 era apparsa una ricerca di alcuni scienziati del MIT, il Massachusetts Institute of Technology, intitolata *Rapporto sui limiti dello sviluppo*, commissionata dal Club di Roma, in cui si analizzavano le conseguenze di una continua crescita della popolazione sull'ecosistema terrestre e sulla stessa sopravvivenza della specie umana. Le previsioni contenute in quello studio, in sostanza che l'umanit  dopo l'anno 2000 si sarebbe scontrata con la rarefazione delle risorse naturali, non fu pienamente condivisa dalla cultura economica internazionale, nella convinzione che lo sviluppo tecnologico avrebbe potuto sopperirvi.

Ebbene, nel 1974, in un saggio intitolato *Cristianesimo e ideologia*, Prini inseriva, verso la fine, un capitolo intitolato *La qualit  della vita e la svolta ecologica*, in cui sottolineava la necessit  che si affrontasse seriamente e responsabilmente la questione ecologica.

Di fronte al dramma planetario che si sta svolgendo sotto i nostri occhi viene messa in questione quella persuasione del primato del fare sull'essere, che  , per cos  dire, la filosofia implicita dell'uomo della strada, da quando poco pi  di tre secoli fa, la civilt  moderna ha inaugurato il suo corso inseguendo il sogno cartesiano dell'uomo signore e padrone delle forze della natura. A tal persuasione – che l'uomo valga per quello che fa o produce, piuttosto che non per quello che  , cio  per la sua natura o dignit  di essere umano –   infatti strettamente connessa l'idea della natura come materia bruta del lavoro umano, come oggetto estraneo all'uomo e resistenza da sottoporre alla sua volont  di possesso e di sfruttamento.⁴

Osservava come la presa di coscienza della minaccia ecologica nell'opinione pubblica mondiale non fosse «una perdita di ci 

³ Ivi, pp. 19-20.

⁴ P. Prini, *Cristianesimo e ideologia*, Editrice Esperienze, Fossano 1974, p. 94.

che abbiamo, ma piuttosto una perdita di ciò che siamo. L'uomo stesso è contaminato e distrutto, quando è contaminata e distrutta la natura in cui vive e che vive in lui»,⁵ e auspicava l'aprirsi a un nuovo atteggiamento verso la natura. «La materia che ci accomuna in una società della vita a tutti gli esseri della natura ha un valore sacro ed è ciò in cui s'incarnano tutti i valori».⁶

Proponeva di eliminare ciò che è alla radice della causa più diretta della minaccia ecologica, ossia la creazione di nuovi bisogni di consumo, che è la legge d'incremento della produzione, e sottolineava come tale cambiamento potesse avvenire solo in un contesto democratico.

Tra la natura e l'individuo o il gruppo o il potere politico deve intervenire, mediatrice sovrana delle scelte tecnologiche di produzione e di consumo, la società democratica. Realizziamo una democrazia reale, all'interno dei singoli Stati e nelle comunità internazionali, e potremo risolvere o avviare a soluzione il problema della difesa ecologica, che è, nel suo senso primario, il problema della qualità della vita. Il nesso tra scelta ecologica e scelta politica è imprescindibile. Ma la democratizzazione totale della società implica come scelta assolutamente prioritaria l'affermazione del primato dell'educativo.⁷

Ne *Il corpo che siamo* Prini riprende e amplia i punti ricordati, partendo dalla considerazione che la natura non è neutra. Anzi, è matrigna ma l'uomo ne è parte integrante, vi è legato indissolubilmente. Da qui occorre partire per un'ecologia non di facciata, che incida realmente sul complesso rapporto uomo/natura. Ciò significa un nuovo patto tra l'uomo e la natura di cui l'uomo stesso ne beneficerebbe.

No quindi all'ecologismo che vorrebbe un ritorno al passato, rifiutando la scienza che è invece il motore dell'evoluzione umana, anche se oggi pare essere una minaccia. Prini lo definisce un 'ecologismo trasgressivo' e, in una pubblicazione successiva, *Il senso del messaggio francescano*, 'ecologismo arcadico', ossia

⁵ Ivi, p. 98.

⁶ Ivi, p. 100.

⁷ Ivi, pp. 101-102.

un «ritorno alla natura come abbandono e disprezzo, in qualche modo, della produttività, in nome del senso d'una felicità di vivere che è puramente utopica»,⁸ un abbandono immoralistico a un selvaggio stato di natura, carico di pulsioni antisociali e anti-tecnologiche, sulla scia della convinzione che «nella tragedia che stiamo vivendo, noi operatori della tecnosfera, in questo approssimarsi alla catastrofe di un finale terribile, la natura sia essa stessa innocente».⁹ La natura non è soltanto la madre buona, la madre amorosa. È anche madre terribile.

Non ci sarebbe stata la continuazione della specie umana se l'uomo non avesse, fin da principio, messo nel pieno esercizio delle sue possibilità la propria ragione, cioè la propria ricerca di mezzi razionali per difendersi dalle minacce della *natura*.¹⁰

Prini rifiuta anche l'estremo opposto, ossia la concezione della natura come deposito di materiale da utilizzare e consumare a piacere, e propone, invece, un ecologismo, definito 'etico', che parta dal riconoscimento dell'uomo come punto più alto dell'evoluzione.

L'astrofisica e la biogenetica sono oggi sicure, per un verso, che l'uomo è integralmente figlio del cosmo, da cui sono formati gli atomi nei primi secondi del big-bang, e per l'altro verso, è integralmente figlio ed erede del primo organismo, nato dalle associazioni macrocellulari nei vortici caldi del 'brodo primordiale'. L'uomo, ogni uomo, porta dentro di sé i segni delle vicende furiose del cosmo delle galassie e quelli dell'evoluzione organica della vita sulla terra.¹¹

Preso atto di ciò, realizzato che l'uomo 'è' natura lui stesso e che la distruzione dell'ecosistema non può non avere conseguenze drammatiche sulla sua esistenza, si apre la strada alla possibilità di trasformare la natura senza minacciarla, attraverso un

⁸ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 156.

⁹ P. Prini, *Il senso del messaggio francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, p. 97.

¹⁰ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 157.

¹¹ P. Prini, *Il senso del messaggio francescano*, pp. 98-99.

consumo sostenibile che abbia come punto fermo la tutela e la difesa della vita in tutte le sue manifestazioni.

Giunta ad un certo punto, la violenza contro la natura diventa violenza contro la cultura, perché distrugge la possibilità stessa che l'uomo viva e si realizzi nella storia. [...] L'ecologia è la coscienza responsabile della tecnologia, non la sua cattiva coscienza. È il ritrovamento del valore del fare e del produrre, non contro la vita, ma per la sua qualità più alta.¹²

Prini cita espressamente¹³ il secondo seminario internazionale Terra Mater organizzato a Gubbio nel 1987 dagli ordini francescani insieme ai rappresentanti di grandi movimenti religiosi – buddisti, induisti, musulmani, ebrei e cristiani di tutte le confessioni – e laici, da cui scaturì la *Carta di Gubbio*, contenente quelli che potremmo chiamare i diritti delle creature, sottolineando come sia una grande conquista etica estendere il senso di responsabilità dell'uomo di oggi dal mondo dei rapporti umani a quello del destino della vita sulla terra. «L'uomo è il custode della vita sulla terra, perché la fraternità di tutte le creature è una testimonianza profetica dei “cieli nuovi e delle terre nuove” che attendono il pellegrino che va».¹⁴ Analizzando l'ecologismo francescano, che annuncia il senso ultimo della creazione, lo definirà 'escatologico'.¹⁵

Tuttavia attuare una simile scelta ecologica, e qui sta il realismo utopico di Prini, richiede una rimodulazione della produzione per soddisfare i bisogni reali in un rapporto equilibrato uomo/natura, scelta che non potrà essere soddisfatta «senza l'intervento della società stessa in un senso integralmente democratico».¹⁶

Recentemente un teologo particolarmente attento alla dimensione quotidiana del vivere, nonché fine interprete del pensiero priniano, Giannino Piana, ha ben riassunto il concetto:

¹² P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 160.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 152ss.

¹⁴ P. Prini, *Il senso del messaggio francescano*, pp. 104-105.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 105.

¹⁶ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 162.

L'istanza etica riceve la sua espressione più alta se la si inserisce nel contesto di quella che papa Francesco definisce nella *Laudato si'* come 'ecologia integrale', mettendo in stretto rapporto il problema ambientale e quello sociale e rendendo di conseguenza trasparente il dovere morale di rispettare l'integrità e i ritmi della natura e di abbandonare la logica individualista e predatoria del consumo e dello scarto. Il riconoscimento che il clima non è soltanto una realtà di natura fisica, ma un fattore determinante della composizione di interessi e di idealità di un popolo, in quanto in esso confluiscono istanze economiche, commerciali e di geo-politica, obbliga a considerare la questione climatica come un problema di giustizia che reclama una risposta globale.¹⁷

1. *Lavoro*

Porre l'accento su uno sviluppo sostenibile, significa, però, affrontare anche la delicata questione del lavoro e del tempo libero, aspetti del vivere quotidiano sempre più in relazione tra loro dal momento che il tempo-lavoro si riduce sempre più, aumentando il tempo-libertà. Al lavoro Prini dedica pagine interessanti, anche qui anticipando preoccupazione per una situazione che si è aggravata nel tempo e oggi incombe sulla vita di tutti noi: ossia il lavoro non è più fonte di realizzazione ma di ansia, di paura, e genera un'inquietudine verso il futuro che annichilisce la speranza e fa sì che invece di guardare avanti ci si volga all'indietro e si cerchi nel passato l'Eden perduto a cui si anela ritornare, come sottolinea con preoccupazione Bauman in uno dei suoi ultimi saggi dal titolo emblematico di *Retrotopia*.¹⁸

Il lavoro, dice Prini, è nella sua essenza la trasformazione dell'oggetto perché si adatti ai bisogni dell'uomo. Ciò avviene con le scienze e le tecniche che rendono possibile la trasformazione degli oggetti e attraverso cui la natura si umanizza,

si fa corpo della specie umana, mondo della storia, delle opere e delle istituzioni dell'uomo. In questo senso, la società civile, organizzando-

¹⁷ G. Piana, *Clima. Un modello etico perseguibile*, «Rocca», 4 (2020), p. 24.

¹⁸ Cfr. Z. Bauman, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge 2017 (ed. it. *Retrotopia*, Laterza, Bari - Roma 2017).

si come società del lavoro mediante la trasformazione razionale del mondo, è nella sua essenza, come la chiamava Hegel, il 'sistema dei bisogni'.¹⁹

Se il bisogno è mancanza di un oggetto reale, sensibile e culturale, che è necessario per la continuità, lo sviluppo e il moltiplicarsi della vita, ossia del tessuto organo-psichico della nostra appartenenza al mondo, «esso ci radica nella realtà, così come il desiderio primario ci struttura come esistenza»,²⁰ e rende indispensabile la mediazione del lavoro. Da qui la sua importanza, perché nella dissoluzione consumistica della società in cui viviamo l'unica forma di salvezza sta nell'umanizzazione integrale dei bisogni, ossia il loro subordinarsi e finalizzarsi alla scelta di essere, piuttosto che di avere, all'intersoggettività del desiderio creatore di valori, e dunque in un lavoro in grado di realizzarli. Se l'uomo è convinto di poter uscire dalla propria condizione naturale progettandosi e costruendosi alla stregua dei prodotti che realizza nel mondo, in realtà si aliena nelle infinite possibilità delle sue produzioni, rifiutando la propria natura, lasciata all'arbitrio della sua contingenza senza significato e senza valore. Allora «il compito essenziale dell'educazione del nostro tempo è di sottrarre il mondo del lavoro a ogni forma di alienazione, portando in esso l'uomo totale, nell'esercizio pieno della sua intelligenza». ²¹

La tecnologia può contribuire a rendere più umano il lavoro, come sta già succedendo con il passaggio dalla ripetitività della catena di montaggio a una prestazione intesa come guida e controllo del processo tecnologico. «L'informatizzazione – dai robot all'intelligenza artificiale – sta [...] liberando il lavoratore dagli automatismi, trasferendoli nella macchina stessa, per ricondurlo alla dignità di una prestazione sempre più mentale e responsabile». ²²

¹⁹ P. Prini, *Il corpo che siamo*, pp. 82-83.

²⁰ Ivi, p. 81.

²¹ Ivi, p. 114.

²² Ivi, p. 115.

Oggi il lavoro, grazie alla civiltà scientifica e tecnologica, può diventare una potenza liberatrice ed educativa, sempreché sia disciplinato da una consapevole disponibilità al rigore dell'opera ben fatta e illuminato interiormente da un impegno di solidarietà operosa. È un nuovo ideale di *humanitas*, un nuovo umanesimo, dove si congiungono probità intellettuale e cooperazione evangelica degli uomini di buona volontà.

Scrivono Giannino Piana a questo proposito:

Il primato dell'essere sul fare non significa rinuncia a considerare il fare come un fattore importante dell'esperienza umana, incorrendo in una sorta di umanesimo pseudo-aristocratico che genera sterilità. Si tratta di conferire piuttosto al fare pieno significato, coinvolgendo in esso l'uomo totale e sottraendolo in questo modo all'alienazione, nonché facendolo portatore di una dimensione umanizzante.²³

Ciò che all'uomo è richiesto è di abbandonare la logica del puro avere, che finisce per alienarlo nel mondo delle cose facendogli perdere la propria umanità, per abbracciare la via dell'essere, che è la via dell'amore.

2. *Tempo libero*

«Il nostro tempo libero sarà quale sarà stato il senso e il valore che avremo saputo e potuto dare al nostro lavoro».²⁴ Se ci assoggetteremo ai gusti e alle preferenze dell'industria del divertimento allora avremo una cattiva coscienza del tempo libero, dove prevarrà il conformismo, l'appiattimento del piacere e del divertimento, l'exasperazione dell'erotismo, l'aggressività. Viceversa se si riuscirà ad affermare il primato dell'essere sul fare, che richiede un lungo travaglio e l'accettarsi nella finitezza e contingenza radicali, allora si recupererà il tempo libero come tempo della pietà verso se stessi, ci si aprirà al gioco come spazio

²³ G. Piana, *Etiche della responsabilità*, p. 136.

²⁴ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 121

del superfluo, dell'inventivo e del gratuito, ossia a un modo di recuperare l'essere al di qua della nostra vita razionalizzata nel mondo della produzione, e si ristabiliranno i genuini valori ludici, alterati nell'esibizionismo, nel divismo, nell'intolleranza e nella slealtà. Nella gratuità del gioco si realizzerà la trascendenza sopra la razionalità economica della produzione e il tempo libero diventerà tempo della spirito.²⁵

Riscoprire l'utilità dell'inutile, si potrebbe dire, che è poi l'utilità della vita, della creazione, dell'amore, del desiderio. Forse allora sarà possibile superare l'epoca delle passioni tristi, per recuperare il valore positivo. Anche qui si nota la visione profondamente unitaria dell'uomo che caratterizza il pensiero di Prini, come osserva il Piana, e che

lo spinge ad opporsi a tutte le forme di dualismo e a sottolineare con forza il valore positivo delle passioni le quali, lungi dal dover essere represses o soffocate, costituiscono una ricchezza per la vita morale, nonché ad affermare l'inscindibilità di corpo e ragione, anzi la loro stretta correlazione e interdipendenza.²⁶

3. *Edificare e abitare*

Affrontare il problema del lavoro e del tempo libero significa anche considerare gli spazi dove le persone vivono, ossia porsi il problema dell'abitare e dell'edificare. La ricerca priniana dunque si amplia ad abbracciare il problema di cosa stiano diventando le città in cui l'uomo si trova a vivere.

Su quali valori poggiano le moderne architetture e in base a quali criteri oggi si edifica? Si rispetta il profondo legame fisico e psicologico che lega strettamente insieme uomo e casa?

Sono domande a cui Prini cerca di dare una risposta alla luce di quanto osservato precedentemente, con un'analisi del tutto attuale e, per l'epoca in cui l'opera è stata scritta, innovativa. Infatti

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 130-134.

²⁶ G. Piana, *Etiche della responsabilità*, p. 138.

per il filosofo di Belgirate la cattiva coscienza della tecnologia, l'esito del suo sogno di padronanza, si misura anche nella crisi odierna tra edificare e abitare.

Il malessere delle nostre città è certamente uno dei contrassegni meno contestabili del nostro tempo [...]. Il senso e il destino dell'umanità sulla terra si commisurano al senso e al destino dell'abitare la città di domani.²⁷

Citando Heidegger e il Secondo Colloquio di Darmstadt su *Uomo e spazio*, Prini ricorda come il filosofo tedesco invitasse gli operatori delle tecniche architettoniche e urbanistiche a riflettere sul senso profondo dell'abitare. La follia della guerra e di tutte le forme dell'aggressività umana ha la sua origine nella perdita del senso dell'abitare sulla terra. Ritrovare questo senso è ciò a cui è chiamato ogni autentico progetto del costruire o del ricostruire.²⁸

Si è perduta la consapevolezza dell'indissociabilità dello spazio geometrico e dello spazio antropologico. Il progetto di meccanizzazione totale dell'habitat dell'uomo sta conducendo alla sparizione dei tratti salienti dell'ambiente umanizzato che era la città. Se l'ecologia è di fatto un processo alla tecnologia, una revisione di fondo nei rapporti tra il fare e l'essere, tra il valore della produttività, dell'efficienza, e il valore ben più importante della felicità di vivere, allora la crisi tra edificare e abitare offre la misura della sua importanza.²⁹

Prini si chiede cosa significhi 'edificare' e la sua risposta da un lato rinvia all'idea della stabilità della dimora, ossia «del trattenersi o stare in un luogo saldamente protetto dalle intemperie e dalle aggressioni», dall'altro all'idea «del di dentro, ossia dell'intimità dello stare insieme sotto lo stesso tetto, separati dal di fuori verso il quale tuttavia si può affacciarsi sul balcone o uscire sul loggiato».³⁰

²⁷ P. Prini, *Il corpo che siamo*, p. 136.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 150.

³⁰ *Ivi*, p. 137.

Del resto, l'edificare, nel suo senso originario, è intrinsecamente connesso con l'abitare. All'ampliarsi del significato dell'abitare corrisponde l'allargamento del senso dell'edificare, fino a estendersi a tutte quelle opere edilizie in cui si svolge l'esercizio dell'avere umano, ossia «il complesso di quelle operazioni o fruizioni che a ciascuno competono secondo i suoi bisogni ed i suoi desideri, nell'ambito dei diritti concessi e garantiti dalla legge di una società ben ordinata».³¹ Anzi, prosegue Prini, l'edificare è il modo più profondo dell'abitare perché non si edifica solo con la mente (quelle sono le città degli utopisti) ma anche con le mani, le macchine, i materiali e la fatica dell'uomo che abita la terra e «fa emergere da essa i luoghi circoscritti e rinsaldati del suo molteplice avere nella comunità degli altri uomini».³²

Fanno bene gli ecologi a usare la parola *habitat* perché con essa si sottolinea che è un terreno edificato, ossia abitato e custodito nel suo edificarsi. L'abbandono di un edificio è il modo più rapido di mandarlo in rovina.

Dopo aver elencato una serie di punti che gli urbanisti dovrebbero tener presente per edificare una città a misura d'uomo, Prini continua: «in definitiva bisogna riconoscere che la crisi dell'idea della stabilità rassicurante dell'edificare-abitare nei centri caotici e nelle periferie improvvisate delle nostre città, coincide con quello scenario del nichilismo contemporaneo, che può essere detto la caduta del fondamento»,³³ annunciata per la prima volta dalla morte di Dio del pazzo ne *La gaia scienza* di Nietzsche.

Se il termine 'fondamento' designa ciò che serve di sostegno e originariamente si riferiva alle strutture murarie su cui si costruisce, si edifica, ne deriva che una base, un solido appoggio, sia necessario innanzitutto a qualcosa che esiste in un certo modo, per rispondere a determinati fini. In breve: occorre un fondamento a ciò che vale, che merita di essere. In un senso più ampio e uni-

³¹ Ivi, p. 138.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 140.

versale, ne ha bisogno ciò per cui la vita merita di essere vissuta in un certo modo piuttosto che in un altro, ossia per la sua qualità o dignità.

La crisi derivante dalla dissociazione dell'edificare e dell'abitare è dunque l'archetipo di senso dell'odierna crisi dei valori. [...] Per la loro professione gli ingegneri, gli architetti e gli urbanisti sono o dovrebbero essere invece i portatori più qualificati del senso del fondamento, ossia del senso dell'essere come valore. Non c'è urbanizzazione corretta che non sia fondata su una tavola di valori.³⁴

C'è lo spazio delle scienze fisico-matematiche, lo spazio omogeneo, e c'è quello vissuto, «che è il campo d'investimento delle nostre pulsioni ed il luogo o i luoghi delle nostre entità affettive».³⁵

In un certo senso lo spazio fisico-geometrico della scienza moderna fa violenza allo spazio antropologico, nel momento in cui il mondo diventa estraneo all'uomo. Il nostro originario essere-nel-mondo heideggeriano sorge nell'intimità con il mondo e, riferendosi al Bachelard de *La poétique de l'espace*, Prini osserva come la casa sia il primo mondo dell'essere umano: la vita incomincia racchiusa e protetta nel grembo della casa.³⁶

Il concetto di casa e del suo uso, come quello della città, però, si è andato orientando verso altre filosofie. Forse non poteva avvenire diversamente di fronte all'urgenza di provvedere ai problemi di un inurbamento incontrollato.³⁷ Resta tuttavia il fatto, continua Prini, che l'abisso tra l'intimità del senso antico della casa e l'estraneazione odierna delle strutture urbane si è fatto incolmabile. La meccanizzazione sempre più spinta dell'habitat dell'uomo conduce alla sparizione dei tratti salienti dell'ambiente umanizzato che è la città, così come è stata vissuta nei secoli e nelle generazioni che si sono succedute. Lo spazio antropologico

³⁴ Ivi, p. 142.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 143-144 (cit. da G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1983, p. 26).

³⁷ Cfr. ivi, p. 145.

di una città di antiche tradizioni si caratterizza in un universo di segni

che ha il suo senso eminente nei grandi monumenti d'arte che lo riassumono, lo esprimono e lo creano una volta per sempre, a misura che, ad esempio, la cattedrale di Notre Dame o l'Hôtel de Ville svelano il senso che unifica il linguaggio e infine lo stile di Parigi, come si presenta a chi ne percorre le strade e vede per la prima volta i suoi caffè, i volti dei suoi abitanti, le ringhiere ferrate dei suoi balconi, gli spioventi delle sue mansarde, i castagni dei *quais*, le curve della Senna. Che cosa avverrà nel Duemila, se per l'avventatezza di qualche apprendista stregone [...] gli abitanti di questa città saranno diventati i servomeccanismi di sistemi automatizzati dell'abitazione, della produzione e dei servizi, secondo il modello della città futura che oggi alcuni sognano?³⁸

Per fortuna qualcosa incomincia a cambiare. Cresce la consapevolezza che le città, sempre più ricche di protesi tecnologiche, si stanno trasformando in un sistema di simboli funzionali piuttosto che affettivi, matematici piuttosto che estetici, tecnici piuttosto che etici. È una presa di coscienza positiva perché in tal modo si mette in evidenza lo stretto rapporto intrinseco tra l'abitare e l'edificare, il medesimo destino che lega la casa familiare e la città sociale.

Occorre allora una ragione programmatica, che sappia individuare, tra i molteplici fattori di una realtà in continua trasformazione, quelli veramente gravidi di futuro, ovvero le linee di forza operatrici del nuovo nella storia. Si tratta di far convergere immaginazione e rigore in un pensiero programmatico che si differenzi da quello utopico, perché le città ideali, frutto di tale programmazione, devono trovare una concreta realizzazione, là dove una costruzione immaginaria, utopica, che parta dalla denuncia dei mali della cosa pubblica per proporre una città del tutto diversa, nuova, e non un semplice miglioramento o correttivo dell'uno e dell'altro dei suoi aspetti, per essere pienamente ideale non può che rimanere invisibile, come afferma Calvino citato da Prini.³⁹

³⁸ Ivi, pp. 144-145.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 147-148.

Tuttavia il pensiero programmatico è intaccato da un'ambiguità di fondo:

in un'età delle trasformazioni estremamente rapide com'è la nostra, come possiamo essere sufficientemente informati sulla dialettica del desiderio e del bisogno della società del duemila, così da poterla configurare in una 'città ideale', e insieme come possiamo calare questa nel magma di una realtà che cambia continuamente?⁴⁰

Difficile trovare la soluzione. Per Prini l'unica via di uscita dal dilemma è unire l'ardimento inventivo e la prudenza razionale nella responsabilità dei programmatori.

4. Pace

La stabilità muraria delle pareti domestiche diventa il simbolo del senso civico e nazionale della pace come tranquillità dell'ordine, secondo la definizione che ne darà poi S. Agostino. La guerra distrugge le vite degli uomini e gli edifici delle loro città, mentre la pace, lo stare in pace, è l'edificare che abita la terra. Ma è ancora possibile oggi abitare veramente la città?⁴¹

L'accostamento tra l'edificare/abitare e la pace rivela come quest'ultima sia un punto di riferimento fondamentale per l'etica priniana, su cui il filosofo riflette con passione.

Per la verità, nella sua visione antropologica, questo non è un ulteriore punto da esaminare ma *il* punto, perché tutto ciò che riguarda la vita di ogni essere umano dovrebbe situarsi in uno spazio di pace. Essa non è un optional, una semplice alternativa alla guerra: è l'unico orizzonte in cui sia possibile costruire un autentico mondo a misura d'uomo, liberandolo dal terrore di una fine drammatica. Ma non può essere un singolo Stato o un gruppo di Stati a farlo, quanto uno sforzo planetario in cui il collante che unisce e tiene insieme è la democrazia. Come ben ha affermato Giannino Piana,

⁴⁰ Ivi, p. 149.

⁴¹ Ivi, p. 139.

la pace non può dunque ridursi al rifiuto della guerra; comporta, in positivo, la promozione della giustizia sociale e politica per tutti i popoli della terra. Esige soprattutto la coltivazione della speranza escatologica, che, pur proiettandoci nell'al di là per il conseguimento pieno dell'armonia totale, sollecita l'impegno umano nell'al di qua a creare le condizioni per la liberazione dell'uomo e l'umanizzazione del mondo.⁴²

In un articolo del 1992, l'anno successivo alla pubblicazione de *Il corpo che siamo*, intitolato *Le metafore della pace*, dopo aver ricordato l'alleanza di Dio con Noè, Prini sottolinea come l'arco messo tra le nubi a tangibile segno dell'impegno preso verso il mondo (l'arcobaleno) sia l'anticipazione più esplicita del legame indissociabile tra pace e mondo della vita, che oggi spinge a vincolare anche alla responsabilità ecologica le motivazioni etiche, politiche ed economiche della pace

I pacifici sono coloro che rispettano i comandamenti di Dio, o come si usa oggi chiamarli, i valori comuni. Volere la pace significa rispettare un codice di valori comuni, vincendo ogni 'guerra del cuore', al di là delle differenze o dei conflitti di idee e dei costumi, del sangue e delle passioni. [...] Ma quali valori comuni e quale 'ordinata concordia' sono ancora rimasti in questo nascondersi del divino all'uomo di oggi, che nell'avvento dell'età della tecnica si è venuto estraniando nella volontà di dominare la terra e dunque d'imporre ai suoi simili la violenza della propria gerarchia individuale o classe o di etnia o di razza? [...] A promuovere contro il nichilismo dei violenti la desiderabilità della pace, nell'orizzonte di un piacere più alto e duraturo di quello che accompagna l'irrequietudine del potere, si fa palese il senso della metafora edenica della convivenza innocente e felice di tutte le creature. È la metafora che riempie della nostalgia delle origini la profezia messianica di Isaia. [...] In questo eden ritrovato non c'è più lotta, né sofferenza, né morte. Non è dunque la pace di questo mondo. Ma accoglierne o vagheggiarne il senso ha la funzione insostituibile dell'utopia nell'istituzione degli ideali morali, sociali e politici. Da questa utopia è nata la sconfinata letteratura della felicità della pace, dal viaggio di Giambulo nelle isole beate, alla «nova insula Utopia» di Tommaso Moro, alla Città del Sole di Campanella.⁴³

⁴² G. Piana, *Etiche della responsabilità*, p. 172.

⁴³ P. Prini, *Le metafore della pace*, in AA.VV., *Il lessico della pace*, Edizioni d'Europa, Roma 1992, pp. 16-17.

La pace come fine dell'agire dell'uomo sulla terra parrebbe oggi del tutto irrealizzabile, se è vero che «dobbiamo riporre nel cassetto l'idea di un mondo senza violenza, una delle utopie forse più belle – ma anche, purtroppo, più irraggiungibili». ⁴⁴ L'aggressività, osserva il sociologo polacco Zygmunt Bauman, che nasce da un senso intollerabile di umiliazione e mortificazione o dall'orrore altrettanto insopportabile dell'esclusione e del degrado sociale, è ormai endemica nell'uomo. Nessuno può sentirsi al sicuro. È un seme sparso su una terra fertile resa tale da una componente essenziale dei concimi che l'hanno arricchita: la rabbia. ⁴⁵

Prini, però, è un filosofo della speranza e le sue analisi, anche quando tracciano un quadro drammatico della condizione umana, si aprono sempre sul futuro come possibilità inesplorata, verso cui tendere con coraggio, per fermarsi solo là dove l'orizzonte si apre alla trascendenza o al silenzio.

Questo nostro scorcio del secondo millennio, in cui si sono venute rivelando incontestabilmente l'impossibilità di una guerra totale, che non sia totalmente distruttrice dell'umanità stessa, e insieme la caduta rapida e fragorosa del più grande tentativo che sia mai stato fatto di dare una forma terrena al messianismo giudaico-cristiano, ha il privilegio etico e religioso di proporsi l'ideale della pace in quell'unica via che può renderne meno lontana la realizzazione: la via faticosa e senza fine della riforma del cuore. ⁴⁶

Ciò significa progettare, per la prima volta nella storia umana, un futuro non più fondato sulla separazione bensì sull'integrazione ossia sulla consapevolezza cosmopolita che occorre abbattere ogni steccato divisorio, superare i concetti di 'nemico', di 'estraneo oggi, estraneo per sempre', che sono alla base della distinzione tra 'noi' e 'loro'. Se ci si chiede come sia possibile «indurre il parto di una umanità cosmo-politicamente integrata e fare in modo che essa venga alla luce sana e salva», ⁴⁷ una risposta l'ha

⁴⁴ Z. Bauman, *Retrotopia*, p. 7.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 27-28.

⁴⁶ P. Prini, *Le metafore della pace*, p. 19.

⁴⁷ Z. Bauman, *Retrotopia*, p. 169.

data papa Francesco, ricevendo il premio europeo Carlo Magno il 6 maggio 2016, nel momento in cui ha sottolineato con forza la necessità del dialogo.

Se c'è una parola che dobbiamo ripetere fino a stancarci è questa: dialogo. Siamo invitati a promuovere una cultura del dialogo [...]. La cultura del dialogo implica un autentico apprendistato, un'ascesi che ci aiuti a riconoscere l'altro come un interlocutore valido; che ci permetta di guardare lo straniero, il migrante, l'appartenente a un'altra cultura come un soggetto da ascoltare, considerato e apprezzato [...]. La pace sarà duratura nella misura in cui armiamo i nostri figli con le armi del dialogo, insegniamo loro la buona battaglia dell'incontro e della negoziazione. In tal modo potremo lasciare loro in eredità una cultura che sappia delineare strategie non di morte ma di vita, non di esclusione ma di integrazione. Questa cultura del dialogo, che dovrebbe essere inserita in tutti i curricula scolastici come asse trasversale delle discipline, aiuterà ad inculcare nelle giovani generazioni un modo di risolvere i conflitti diverso da quello a cui li stiamo abituando. Oggi ci urge poter realizzare coalizioni non più solamente militari o economiche ma culturali, educative, filosofiche, religiose. Coalizioni che mettano in evidenza che, dietro molti conflitti, è spesso in gioco il potere di gruppi economici. Coalizioni capaci di difendere il popolo dall'essere utilizzato per fini impropri. Armiamo la nostra gente con la cultura del dialogo e dell'incontro. Il dialogo e tutto ciò che esso comporta ci ricorda che nessuno può limitarsi ad essere spettatore né mero osservatore. Tutti, dal più piccolo al più grande, sono parte attiva nella costruzione di una società integrata e riconciliata. Questa cultura è possibile se tutti partecipiamo alla sua elaborazione e costruzione. La situazione attuale non ammette meri osservatori di lotte altrui. Al contrario, è un forte appello alla responsabilità personale e sociale.⁴⁸

Un analogo, forte appello alla responsabilità personale e sociale traspare anche dall'antropologia priniana e con esso un deciso invito a considerare la vita come l'esperienza suprema dell'essere unico e irripetibile che ciascuno di noi è.

Ne consegue una dichiarazione di fede nell'uomo, inteso nella sua concretezza, nella corporeità, nella dura realtà del contingen-

⁴⁸ Il testo è riportato in Z. Bauman, *Retrotopia*, pp. 166-167. Il sociologo polacco conclude: «noi, abitanti della terra, siamo, come mai prima d'ora, in una situazione di aut-aut: possiamo scegliere se prenderci per mano o finire in una fossa comune» (ivi, p. 169).

te e di ciò che mette a repentaglio la sua stessa natura. Egli non è antiquato, ribadisce Prini in polemica con Günther Anders. Pur nelle difficoltà in cui si trova, descritte perfettamente con grande comprensione dell'attualità, ha ancora una fondamentale funzione da compiere: salvare se stesso e il mondo in cui si trova a vivere.⁴⁹

Nelle pagine priniane io colgo un messaggio di speranza, in genere sotto traccia ma a volte ben visibile come ne *Il corpo che siamo*. Il filosofo di Belgirate, pur rifiutando ogni astrattezza per rimanere sempre ben ancorato al presente tangibile e solido, rivela un amore per la vita che si accompagna alla speranza che l'uomo riesca a riprendere in mano le sorti del suo destino.

Se le utopie sono creazioni dominate dalla passione della speranza, allora si può dire che nel pensiero di Prini ci siano i semi di una grande utopia, concreta e realizzabile. Essi hanno idealmente germogliato. Negli ultimi anni si sono levate forti e chiare voci che, in forme diverse, hanno proposto progetti per un futuro sostenibile, sorretti dall'impegno che 'nessuno resti indietro'. In essi è possibile ritrovare le sollecitazioni che Prini, nell'ultima fase del suo magistero, proponeva agli uomini di buona volontà, perché imboccassero con decisione la via del cambiamento per realizzare un mondo più buono e più giusto.⁵⁰

⁴⁹ Günther Anders, nel saggio *Die Antiquiertheit des Menschen* del 1956, considera l'uomo contemporaneo subalterno al mondo delle macchine da lui stesso creato, al punto che queste, sempre più nuove ed efficienti, lo fanno sentire ormai antiquato, incapace di seguirne il passo e soprattutto incapace di copiarne la capacità di riprodursi sempre identiche, quasi possedessero quell'eternità a cui egli ha sempre aspirato senza poterla mai raggiungere.

⁵⁰ Valga per tutti l'Agenda 2030 varata dall'Onu nel 2015 con i 17 punti finalizzati alla costruzione di un mondo tollerante, più equo e socialmente inclusivo.

GIANNINO PIANA

IL 'NOI' PRECEDE L' 'IO'.
LA FAMIGLIA INTERPERSONALE
NEL PENSIERO DI PIETRO PRINI

Nel contesto delle riflessioni sviluppate nell'ambito del Convegno di Stresa del 2019 dedicato a Pietro Prini, che ha avuto come tema *Noi e gli altri. Tra empatia ed aggressività*, trova una collocazione non del tutto estemporanea questa piccola nota, che affronta un aspetto particolare della relazione con l'altro, quella riguardante i legami più intimi, cioè i vissuti familiari.

Il testo al quale si fa qui riferimento per sviluppare questo aspetto è un breve saggio di Pietro Prini dal titolo *La famiglia interpersonale*, edito nel 2001 a cura di Michele Liccione in un elegante libretto senza notizia dello stampatore. L'interesse dell'opera sta nella capacità di mettere a fuoco il valore archetipale che rivestono le relazioni primarie nella delineazione dei connotati che qualificano il rapporto noi-altri, in quanto in esse le dinamiche di empatia e aggressività emergono con consistenza in tutta la loro densità originaria e assumono il carattere di modello al quale è d'obbligo riferirsi per cogliere quanto avviene anche in ambiti più allargati e meno emotivamente coinvolgenti.

In realtà, la riflessione di Prini si attesta prevalentemente al livello antropologico – di antropologia filosofica – risalendo alle radici dei processi che si sviluppano in ambito relazionale e che evidenziano come la relazionalità rappresenti una struttura costitutiva dell'umano, che ha nel corpo – il corpo-soggetto – il suo fondamento e la sua piena espressione.

In questa analisi filosofica Prini non manca di utilizzare il contributo delle scienze umane, in quanto esse forniscono gli elementi da cui è possibile ricavare, attraverso un procedimento che ne coglie le costanti più significative, le essenziali coordinate filosofiche, e offrono gli strumenti necessari per la formulazione degli assetti normativi della condotta umana.

1. *Alle radici della socialità*

L'interpersonalità (e la socialità) vengono da Prini messe anzitutto in rapporto con i processi biopsichici, che si sviluppano a partire dagli inizi della vita umana. Le conquiste della biogenetica, la scoperta del DNA in particolare, hanno fornito, al riguardo, alcune preziose indicazioni. Le tesi della fenomenologia e del personalismo, nonché più remotamente del pensiero ebraico, che sostengono la originaria struttura relazionale dell'umano, trovano qui ulteriore conferma.

La bioingegneria – osserva Prini – oltre alla sua scoperta degli acidi nucleici, ha offerto all'antropologia contemporanea un chiarimento essenziale, quando si è resa conto che l'uomo, nel suo statuto potenziale, è sociale fin dal principio. *Il Noi precede l'Io*, o più precisamente lo costituisce come relazione originariamente reciproca con un altro Io.

Non c'è un Io come il terreno cintato che poi via via si apre allo spazio degli altri, al rapporto con il Noi; ma l'Io, ogni Io, è intrinsecamente costituito nel Noi fin dal suo apparire individuale sulla terra, fin dall'annidarsi [...] dell'embrione umano nell'endometrio di un utero materno, inserendosi originariamente in un contesto di comunicazione intesoggettiva che sospende i periodi estrali della donna e si dispone a ricevere da essa i messaggi che presiedono al proprio sviluppo. L'uomo nasce come uomo quando entra in quel miracolo della comunità umana che è la gestazione. Qui la biogenetica trova alleata la psicologia dell'inconscio fetale e la linguistica innatista.¹

¹ P. Prini, *La famiglia interpersonale*, a cura di M. Liccione, s.e., s.l. 2001, p. 13. Il riferimento al dato della biogenetica come elemento che comporta la originaria relazionalità dell'umano è già presente in un capitolo di *Lo scisma*

Il riferimento alla psicologia dell'inconscio fetale e alla linguistica non fa che completare il quadro del contributo delle scienze umane alla riflessione filosofica, divenendo, ciascuna per la propria parte, produttrici di elementi che concorrono a rendere plausibile il processo di universalizzazione proprio dell'antropologia filosofica. Consapevole dell'importanza di questa funzione, Prini non manca di dilatare l'orizzonte della ricerca, coinvolgendo discipline diverse, che evidenziano, da diverse angolazioni, il radicamento dell'umano in una dimensione relazionale: dalla linguistica cui si è accennato, dalla quale – come osserva Chomsky – emerge come la *lingua*, la cui grammatica è in realtà a noi innata, altro non è che la via della comunicazione e della relazione; alla *natura simbolica* dell'Io – è Cassirer a definire l'uomo *animal symbolicum* – la quale mette in evidenza come la soggettività umana si incarna nelle espressioni che definiscono la relazione con l'altro.

Tutto questo rifluisce nell'analisi filosofica, alla quale sono dedicate le riflessioni più significative di Prini, le quali convergono nell'assegnazione di centralità al corpo – le discipline ricordate hanno un riferimento privilegiato in esso – considerato nella sua realtà più profonda, non come un semplice involucro o uno strumento, ma come lo stesso esprimersi del soggetto, il suo esistere-in-relazione, e perciò la manifestazione più diretta e più intensa del rapporto tra un Io e un Tu. Da questo si deduce che la *ipseità*, che definisce l'Io nella sua globalità è all'origine anche *etero-relazione*, dunque intersoggettività, e che

sommerso, dove si legge: «La prima grande scoperta della biologia genetica – quella degli acidi nucleici – ha confermato l'antica ipotesi della *teleonomia biologica*, strutturata in un codice di replicazione e di trasmissione delle caratteristiche ereditarie della cellula. Ma a quella prima scoperta si è aggiunta l'altra – non meno importante – che l'autopoiesi dello zigote raggiunge la propria 'maturità', o stabilità di *persona umana in sviluppo*, soltanto quando instaura un reale rapporto comunicativo con la madre, operando un salto di qualità del proprio statuto ontologico. È questa certo la più difficile e straordinaria creazione della vita umana» (P. Prini, *Interpersonalità e bioetica*, in *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa*, con testi di E. Bianchi e G. Piana, Interlinea, Novara 2016, p. 117).

la comunicazione che fa dell'uomo un essere distinto da tutte le altre specie animali è quella che istituisce la relazione del 'Noi' inizialmente tra due soggetti, tra un 'Io' e un 'Tu'. La persona umana è essenzialmente questa *intersoggettività*, o forse più precisamente questa *con-soggettività*, come probabilmente avrebbe detto Antonio Rosmini, se avesse potuto prevedere un secolo di progressi della biologia genetica. La novità essenziale dell'essere umano sta nel suo venire al mondo entrando *nella società degli uomini*, che è il modo del comunicare come auto-relazione e relazione all'altro: il mondo fondato sulla parola-base Io-Tu, come dice Martin Buber.²

Dal riconoscimento di questa originaria relazionalità, perciò del primato del Noi interpersonale sull'Io, riceve il suo fondamento la teoria sociale e, di conseguenza, acquisisce piena legittimazione l'etica sociale, la cui essenza va ricercata – come afferma Jürgen Habermas – nella «regola dell'agire comunicativo». L'istanza relazionale e sociale, che è dunque alla radice dell'umano, non rende tuttavia automaticamente positiva ogni forma di relazione. La tensione tra «empatia» e «aggressività», che è alla base di ogni rapporto interumano, fa di ogni processo comunicativo una realtà ambivalente, spingendo a rintracciare la modalità secondo la quale dare ad esso contenuto positivo.³

Il conflitto segnalato nasce dalla difficoltà di conciliare affermazione di sé e riconoscimento dell'altro e, più ancora, di superare i rapporti di dominio e di sottomissione, che hanno origine dalla tirannide di una complementarità – presente soprattutto nel rapporto di coppia (ma non solo) – che ha origine a partire dalla oggettiva diseguaglianza tra i soggetti. La categoria di reciprocità, presente con frequenza negli scritti di Prini, costituisce l'antidoto a tale visione; essa implica infatti il riconoscimento a ciascuno

² Ivi, p. 116.

³ Questa tensione è ricondotta da Paul Ricœur alla presenza del male, cioè al *mysterium tremendum* – così lo definisce – proponendo una lettura simbolica del mito del peccato originale, che egli ritiene «l'archetipo del male» (cfr. P. Ricœur, *Il peccato originale, studio di significato*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, p. 220). Il male risulta essere così – si tratta di una motivazione teologica – come una disposizione originaria della natura umana.

della dignità di soggetto – e comporta dunque la necessità di vincere ogni tentazione di oggettivazione e di strumentalizzazione dell'altro – mantenendo la tensione tra differenza e uguaglianza e concependo l'altro come un soggetto separato ma equivalente, con il quale è possibile condividere sentimenti e intenzioni.⁴

2. *La famiglia come luogo privilegiato della relazionalità*

La dialettica di individualità e socialità, che è alla base dello sviluppo delle relazioni (di ogni relazione) ha nella famiglia il luogo privilegiato di manifestazione.

In definitiva, la famiglia – osserva Prini – partendo dalla relazione sessuale dei coniugi, al di là della istituzionalità soltanto giuridica o anche sacramentale del matrimonio, si costituisce come il mondo interpersonale dove l'individualità e la socialità sono più strettamente ed intrinsecamente collegati.⁵

A determinare questa centralità è la profondità e la intensità del legame che unisce la coppia, e che affonda le proprie radici nell'incontro (e nella fusione) dei corpi – l'*una sola caro* esprime una forma di coinvolgimento corporeo-spirituale assolutamente unico –, trovando poi espressione del tutto particolare nell'atto procreativo, inteso – afferma Prini – «come un atto di scelta e di responsabilità che io chiamerei di 'parentalità responsabile' (mutuando dalla lingua francese il termine *parents*, genitori)».⁶

In questo intreccio di relazioni, che hanno un carattere insieme di esclusività e di apertura – il concetto di famiglia non comporta soltanto il rapporto duale tra i coniugi, ma include anche l'aper-

⁴ La teoria del riconoscimento religioso, con le proprie basi nella relazione affettiva, è stata di recente riproposta da J. Benjamin nelle cui opere (cfr. *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il terzo*, Cortina, Milano 2019) si insiste nel sottolineare la necessità del superamento della dialettica soggetto-oggetto, mettendo in evidenza come l'oggetto dell'amore è, a sua volta, un altro soggetto.

⁵ Cfr. P. Prini, *La famiglia interpersonale*, p. 15.

⁶ Ivi, p. 8.

tura al terzo (il figlio) – ha luogo un’esperienza di relazionalità che, sia pure in misura e con gradi diversi, risulta estensibile a tutte le forme di relazione. La dinamica dell’approfondimento e dell’estensione è infatti ciò che caratterizza la relazionalità umana *tout court*, dove l’altro e gli altri sono il referente necessario, che dà consistenza allo sviluppo della vita relazionale. Prini vede in questo la stessa possibilità del superamento del ruolo attribuito a «una mitica idea di natura ai fini di un fondamento del matrimonio e della famiglia in un contesto di principi universali», mettendo l’accento sul fatto che il fondamento sta piuttosto nella relazione o – come egli più propriamente afferma – «nella possibilità che si instauri reciprocamente tra i coniugi e nel rapporto tra i genitori e i figli quel modo intrinseco dell’auto-relazione e dell’etero-relazione» che definisce l’identità dell’umano.⁷

Il tessuto sociale, in cui l’uomo è, fin dall’inizio, inserito e che costituisce il contesto entro il quale sviluppa la propria esistenza quotidiana, è senz’altro condizionato da numerosi fattori economici, politici e culturali; ma è, in definitiva, nella relazione interpersonale che ha il proprio radicamento, relazione da cui nasce quella «coscienza critica» (come Prini la definisce) che è alla base dello strutturarsi delle varie forme di convivenza.

Ad ogni modo, osserva Prini,

da queste considerazioni come da quelle su cui si fonda l’interpersonalismo privato o pubblico, che io ho cercato di delineare, deriva che le società nella realtà storica delle loro istituzioni – e principalmente fra tutte la *famiglia* e la *società civile* – nascono e si sviluppano vincolate da condizioni economiche, etniche e culturali, ma soltanto il rapporto interpersonale costituisce la radice primaria della coscienza critica, che, estendendosi via via al contesto dei popoli che abitano il pianeta, fornisce a quelle istituzioni una normatività concordemente accettata e accettabile.⁸

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 17.

3. *Le ricadute etiche*

La prospettiva personalistica (e interpersonale), che ha nella persona in quanto soggetto costitutivamente relazionale il suo fondamento, diviene il criterio etico che deve guidare la condotta umana.⁹ Prini fa propria, in questo contesto, la proposta habermasiana dell'«agire comunicativo» – per Habermas tale agire è sinonimo di intersoggettività – in quanto costitutivo della eticità;¹⁰ ma insiste nel rintracciare le ragioni in una visione concreta dell'umano, a partire dalle dinamiche biopsichiche che lo qualificano e confermano l'importanza del vissuto familiare come ambito primario di riferimento.

Rifacendosi alla logica del desiderio – altro concetto centrale del suo pensiero – egli mette in evidenza come l'intersoggettività, che lo caratterizza in quanto desiderio sessuale, sta nel dono della reciprocità. Nella intersoggettività del desiderio di essere l'uomo fa la scoperta più profonda di sé, la quale consiste nel suo «essere insieme all'altro nell'amore». Collocandosi entro questo orizzonte si comprende la sostanza del matrimonio e della famiglia come ambiti in cui l'amore sottrae gli amanti ai meccanismi della

⁹ Per Max Scheler il concetto di 'persona', distinto dalla semplice datità biologica uomo/donna, in quanto risultato culminante dell'evoluzione antropologica, intellettuale e spirituale, acquista il significato di «compito etico supremo» (cfr. G. Varani, *Max Scheler e il problema dei rapporti tra i fondamenti personalistici dell'etica e il fenomeno religioso*, in L. Ghisleri [a cura di], *I fondamenti dell'etica e la religione*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 215-222).

¹⁰ J. Habermas ritiene che l'agire comunicativo è a fondamento dell'etica, e non ha bisogno di essere fondato. Ciò per il fatto che esso esige l'instaurarsi di un rapporto intersoggettivo che è di sua natura etico. La relazione coincide dunque con la stessa eticità; e la comunicazione che da questa è originata è dunque in sé etica, a prescindere dai soggetti che la mettono in atto (cfr. *Etica del discorso*, Laterza, Roma - Bari 1989). L'etica di Habermas è oggetto di critica da parte di C. Tylor (*Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993), il quale afferma: «Una lingua esiste e si mantiene solo in una comunità linguistica... Un io è tale solo tra gli altri io e non può mai venire descritto senza fare riferimento a quelli che lo circondano» (p. 52). L'osservazione critica è pertinente, se si considera che la comunicazione, pur avendo pretese universali, è tuttavia sempre 'situata', avviene cioè tra specifici interlocutori in un concreto *hic et nunc*.

possessività, divenendo stimolo alla reciproca creatività e aprendoli alla ricezione del figlio come piena realizzazione del proprio rapporto nel segno di una scelta responsabile. A questo (e non a una concezione statica della ‘natura’) va ancorata, secondo Prini, la normatività morale che fornisce una piena giustificazione alle relazioni sessuali (e non solo):

Se la sessualità è, o deve essere, l’espressione e il sostegno profondo del ‘dialogo oblativo’, a questa sua normatività intrinseca deve essere ricondotta la giustificabilità delle sue manifestazioni piuttosto che alle aporie inibenti di una idea mitico-metafisica della ‘natura’.¹¹

La famiglia, nella versione qui proposta, diviene un paradigma al quale riferirsi per la fondazione critica di un’idea di «etica della società aperta», dove l’umanità, in quanto unità biopsichica e sociale, si realizza nella creatività inesauribile di incontri e di conflitti attraverso i quali ha luogo l’attuazione di una comunione non appiattita, ma capace di valorizzare le differenze. L’*ordo amoris*, che deve concretamente incarnarsi nell’impegno per la solidarietà tra gli uomini, assurgendo in questo modo – come osserva Max Scheler – a «principio morale *a priori*», ha dunque nella famiglia la sua più alta manifestazione, nella misura in cui il massimo livello di unità si coniuga con il maggiore rispetto della alterità di ciascuno dei soggetti che la compongono.¹² Annota Prini:

¹¹ P. Prini, *La famiglia interpersonale*, p. 25.

¹² Un’analogia con questo *ordo*, con riferimento diretto all’idea di giustizia e la sua estensione all’intera società si trova in Paul Ricœur, il quale scrive: «La mia ipotesi è che il punto più alto a cui può mirare l’ideale di giustizia è quello di una società ove il sentimento di reciproca dipendenza – perfino anche di un essere reciprocamente in debito – resta subordinato a quello del reciproco disinteresse» (P. Ricœur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 30). Interessante è anche, a tale proposito, la riflessione di Antonio Rosmini, il quale dà fondamento ontologico all’etica (e, più radicalmente, al concetto di «bene») a partire dalla esperienza del sorriso del bambino verso chi l’ha per primo bene-voluto. Tale sorriso è dal Roveretano considerato come una forma di reciproco riconoscimento, nella quale con il «riso del volto umano il bambino risponde al primo atto di intelligenza, che è un atto ad un tempo di sua benevolenza» (A. Rosmini, *Del principio supremo sulla metodica*, in *Scritti pedagogici*,

Questa considerazione rafforza anche l'evidenza, se ce ne fosse il caso, della intrinseca immoralità dei progetti – finora per fortuna soltanto immaginari – nati dal proposito di 'produrre' attraverso un processo di *clonazione*, nuovi tipi di esseri umani razzialmente 'superiori' o comunque qualitativamente 'perfetti', secondo le folli prospettive dell'eugenetica di ieri e di oggi. Questa specie di 'omogeneizzazione verso l'alto' contraddice a quella prima e incontestabile condizione della comunità delle persone che è la *compossibilità delle loro differenze* di qualità, di scelte e di caratteri individuali che è la regola etica di fondo di ogni comunità libera.¹³

4. *Un invito rivolto alla Chiesa*

Non manca, in questa lucida analisi, una critica alla Chiesa, analoga a quella contenuta in *Lo scisma sommerso*, e soprattutto

Edizioni Rosminiane, Stresa 2009, n. 366). Per Rosmini questa apertura attesta una verità, prima che antropologica, ontologica: l'essere reale tende sempre all'unione con gli altri reali, pertanto «anche nel fondo della natura (dell'essere intelligente) si trova una necessità primitiva di dare stima ed amore a qualsivoglia essere intelligente che egli conosce. Questo è il *gran fatto* sul quale come sopra saldissima base sta fondata tutta la moralità» (ivi, n. 285). Questo del sorriso è – osserva Emanuele Pili – il «grande fatto» che segna il sorgere della vita umana. Il reciproco riconoscimento di madre e figlio è un reciproco specchiarsi, un reciproco bene-dirsi e bene-volersi (cfr. E. Pili, *Il «mistero» della relazione e il riconoscimento dell'essere come apertura all'a/Altro*, in L. Ghisleri [a cura di], *I fondamenti dell'etica e la religione*, pp. 185-193).

¹³ P. Prini, *La famiglia interpersonale*, p. 26. La stessa prospettiva interpersonale consente, secondo Prini, di respingere il prestito e l'affitto di uteri anonimi che rendono impossibile il riconoscimento della paternità e della maternità del nuovo nato. «La parentalità responsabile», egli osserva, «impone un legame tra genitori e figli che non tollera questa evasione ludica dei propri ruoli inalienabili: commercializzare, strumentalizzare, stravolgere o distruggere il volto umano della vita, chiudere la società nella violenza degli eugenicamente 'superiori', abolire nell'umanità ogni legame interpersonale tra padri e figli, sono questi soltanto alcuni degli effetti perversi a cui possono condurre le tecniche delle due meravigliose scoperte della biogenetica» (P. Prini, *La famiglia interpersonale*, p. 27). Prini aggiunge tuttavia, a scanso di equivoci, che la condanna dell'aberrazione di questa «biogenetica della razza eletta» non va confusa con la clonazione di cellule madre allo scopo di generare tessuti e organi di ricambio per sostituire quelli deteriorati che appartengono alla medesima composizione genetica di origine, senza alcun pericolo di rigetto immunologico.

l'invito rivolto ad essa a uscire dalle strettoie di una visione statica, come quella ispirata al concetto di «natura», per dare il proprio autorevole contributo a un dibattito che si presenta assai delicato e complesso e che ha bisogno, per non incorrere in decisioni disumanizzanti, del costante richiamo a imprescindibili valori etici.

La critica di Prini, oltre a mettere sotto processo una visione negativa del piacere sessuale dalla quale è derivata l'inibizione ossessiva del sesso divenuta parte integrante della pedagogia cattolica, si appunta soprattutto sulla posizione assunta dalla *Humanae vitae* di Paolo VI, la quale definisce la contraccezione come un «intrinseco disordine», muovendo da una visione «naturalistica», che ha alle spalle una lunga storia nell'ambito della tradizione dottrinale cattolica,¹⁴ e che si presenta, secondo Prini, priva di vero fondamento.¹⁵

La necessità di una «svolta» non è per lui ulteriormente differibile, se si vuole che la Chiesa si faccia promotrice di una cultura sessuale matura, che ponga al centro l'autenticità delle relazioni interumane e offra, di conseguenza, la «possibilità di illuminare l'età della scienza con la sua insostituibile testimonianza della società aperta, ossia del Regno di Dio che “sta in mezzo a noi”».¹⁶

¹⁴ Prini richiama, attraverso un rapido *excursus* storico le origini di tale visione, mettendo in evidenza come l'idea di 'natura' così come è concepita dal giusnaturalismo abbia il suo antecedente nella Scolastica della Controriforma, e precisamente nelle *Disputationes methaphysicae* di Francesco Suarez, dove viene mitizzata come la «natura divina» partecipata nell'atto della creazione (P. Prini, *La famiglia interpersonale*, pp. 12-13).

¹⁵ In realtà il richiamo alla 'natura' non è per Prini l'unica causa del 'no' alla contraccezione. Tale diniego trae la propria motivazione anche dalla rigida finalizzazione dell'atto sessuale al perseguimento della finalità procreativa nell'ambito e secondo le leggi istituzionali del matrimonio. Il che implica la non ammissione del carattere di mera *possibilità* (non ancora di *potenza*) dell'embrione o pre-embrione, prima dell'annidamento. L'ammissione invece di questo carattere – confermato dai progressi delle attuali scoperte in campo biologico – consente ai coniugi la possibilità, sul piano morale, di esercitare, con metodi tecnicamente appropriati di contraccezione fisica o chimica, il controllo dell'atto della fecondazione.

¹⁶ P. Prini, *La famiglia interpersonale*, p. 27.

GIORGIO SANDRINI

PIETRO PRINI, LA SCIENZA E IL MITO

Chi volesse tentare un'esegesi dell'opera di Pietro Prini, ed il riferimento d'obbligo è all'analisi completa dell'opera che ne fa Walter Minella,¹ credo che, alla fine, potrebbe identificare tre elementi peculiari che ne caratterizzano, in particolare, l'approccio alla riflessione filosofica.

Un primo aspetto che colpisce è che, a differenza di numerosi filosofi, specie di quelli vissuti nei secoli precedenti, pur avendo il suo pensiero coperto tutti i principali campi della filosofia, l'approccio alle singole tematiche avviene non in maniera sistematica, ma per approfondimento di singoli argomenti. Tale approccio in parte riflette l'esigenza della filosofia, per vocazione olistica, di adeguarsi ad una evoluzione del sapere arricchitosi vorticosamente di nuove conoscenze, grazie anche all'incredibile accelerazione tecnologica e culturale che si è verificata a partire dagli ultimi due secoli.

Questo riguarda indirettamente il secondo punto che caratterizza il pensiero di Prini, ovvero la capacità di evitare il rischio di una «pura ricerca filologica e dossografica»,² ovvero che il filosofo diventi semplicemente uno storico della filosofia, che si limita

¹ Cfr. W. Minella, *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

² P. Prini, *Filosofi in assemblea*, Il Popolo, Roma 1975, p. 3.

a rileggere il pensiero dei filosofi che lo hanno preceduto senza arricchirlo delle nuove conoscenze.

Ne deriva, come aspetto conseguente, il terzo punto che caratterizza il pensiero di Prini, ovvero l'esplicitarsi di un rapporto costruttivo e di rispetto nei confronti della scienza, che tanto profondamente ha inciso sulle nostre conoscenze, nell'ultimo secolo in particolare.

Tale aspetto è estremamente rilevante e tutt'altro che scontato, se si pensa che tutt'oggi vi sono posizioni filosofiche che, se non una palese ostilità, ostentano per lo meno un'indifferenza nei confronti della scienza. Così facendo, i filosofi che tali posizioni sostengono sono sempre più relegati al ruolo di storici della filosofia paventato appunto da Prini. Viene così meno quello che è stato per secoli il ruolo della filosofia, ovvero di anticipatrice del futuro, ruolo che non a caso Prini esercita, invece, pienamente. Si tratta di un ruolo particolarmente arduo e difficile che non molti filosofi hanno saputo interpretare, e che dovrebbe integrarsi con la capacità di riassumere in una visione logicamente coerente le conoscenze che permettono di dare un'interpretazione della realtà, considerando il numero enorme di informazioni e conoscenze che ci derivano non solo dal passato, ma anche dal presente, nonché la loro complessità.

In effetti, negli ultimi decenni si è assistito al proliferare di correnti e sottocorrenti filosofiche tese, talora, più a valorizzare qualche elemento che le caratterizzasse rispetto le altre posizioni, piuttosto che cercare una sintesi che comprendesse le nuove conoscenze derivanti dalle scoperte del mondo scientifico.

Lo iato tra scienza e filosofia si è avvertito probabilmente in misura minore nel mondo anglosassone, dato il peso maggiore di alcune correnti filosofiche, quali il pragmatismo e il razionalismo maggiormente legate al campo delle scienze, e che hanno influenzato, ad esempio, la filosofia analitica e l'*embodied cognition*, anche se ormai la globalizzazione della cultura ha abbattuto molte delle vecchie barriere 'geografiche' presenti quando gli scambi interculturali erano molto più complessi e difficili.

Ricordiamo che John Dewey già negli anni Quaranta aveva ipotizzato un ruolo di «ufficiale di collegamento» da parte del filosofo,³ cogliendo anch'egli in anticipo sui tempi una problematica che è diventata sempre più evidente con la crescita enorme delle conoscenze nei vari campi, ovvero quella di creare un terreno comune di dialogo tra i vari settori del sapere che rendesse possibile un tentativo di sintesi. Tale ruolo, che è sempre stato di pertinenza della filosofia, è diventato sempre più arduo, proprio per la difficoltà ad integrare nelle teorie filosofiche le conoscenze che scaturiscono da ricerche scientifiche sempre più complesse, specialistiche ed in crescita esponenziale.

Vi sarebbe probabilmente una quarta dimensione, che per qualche verso dovrebbe riassumere quelle antecedentemente ricordate ed è quella del filosofo come maestro, non necessariamente inteso in senso presocratico, ma nel senso di colui che con il suo pensiero, attraverso la sua sintesi innovativa, aiuta altri a riflettere e a crescere. Marianna Gensabella Furnari proprio riferendosi a Prini parla di «maestro a distanza» per la sua capacità di «dire qualcosa di nuovo», «di influenzare sia chi l'abbia conosciuto direttamente come coloro che ne abbiano solamente letto le opere e avuto in qualche modo la possibilità di apprezzare la sua esemplare coerenza di vita».⁴

1. *Scienza e filosofia tra realtà e mito*

Il problema di come si potesse interpretare la realtà è centrale nel pensiero filosofico sin dai primordi. Non è, quindi, sorprendente che i limiti della conoscenza abbiano trovato una rappresentazione simbolica nel mito. Il mito si è evoluto nei secoli

³ Cfr. J. Dewey, *Esperienza e natura*, Paravia, Torino 1955.

⁴ Cfr. M. Gensabella Furnari, *Axis Mundi. Il pensiero nomade di Pietro Prini*, in G. Mussini - M. Flematti (a cura di), *Prini filosofo cristiano*, Almo Collegio Borromeo, Pavia 2018.

parallelamente al linguaggio, come ricorda Cassirer,⁵ e anche se oggi tendiamo generalmente a vederlo come un puro retaggio storico, esso ha conservato un nucleo di saggezza che lo rende attuale anche ai nostri giorni.

Il mito può essere anzi ‘vivo’, come ricorda Bernhard,⁶ se si riesce ad evitare la pura lettura in termini favolistici del racconto, per penetrarne il valore simbolico, rendendolo parte del nostro vissuto. Il simbolo è da una parte soggetto ad ‘entropia’, per cui perde nel tempo vari dei suoi significati originali, ma al contempo si presta ad una lettura sempre attuale proprio per l’ampio margine interpretativo in esso insito.

Molti miti si richiamano alla conoscenza e alle problematiche ad essa collegate. In particolare, tre miti sembrano in qualche maniera rispecchiare i problemi epistemologici che con l’evoluzione della scienza sono apparsi sempre più evidenti.

In primo luogo, la difficoltà di conciliare la conoscenza del particolare con la visione di insieme e l’impossibilità di raggiungere una conoscenza completa della realtà è ben simboleggiata nella parabola indù dei sette ciechi, che essendosi imbattuti in un elefante pretendevano ciascuno di darne una descrizione sulla base della parte che essi avevano toccato. La cecità sta ad indicare che in ogni caso una conoscenza completa del reale è impossibile, questo in contrasto con la rappresentazione simbolica della fede come virtù teologale, che appare simboleggiata da una donna bendata, ove la benda potrà cadere con la scoperta della verità rivelata. La parabola ben riflette la contraddizione profonda esistente attualmente tra l’evolversi della scienza verso discipline superspecialistiche e la difficoltà conseguente di comunicazione tra gli scienziati.

La difficoltà di comunicazione legata allo sviluppo di conoscenze sempre più approfondite e di linguaggi sempre più difficili da comprendere per chi non si occupi di una determinata proble-

⁵ Cfr. E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Mondadori, Milano 1961.

⁶ Cfr. E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano 1985.

matica è ben espressa anche dalla parabola della torre di Babele. Popper la considerava positivamente, in quanto rappresentativa di una grande ricchezza di informazioni, ma vale sicuramente anche il principio contrario, ovvero della incomunicabilità, come già sottolineato.

Vi è un terzo mito che può in qualche modo simboleggiare l'impossibilità, malgrado gli sforzi, di raggiungere la meta di una conoscenza completa ed è il mito di Sisifo. Esso è stato inteso in passato soprattutto rappresentare l'impossibilità di raggiungere la verità, il cui possesso è esclusivo della divinità, che punisce l'uomo che crede di poter competere con la divinità stessa. Il mito di Sisifo ha avuto anche una straordinaria lettura in chiave esistenzialista da parte di Camus.⁷ Del mito si può fare, tuttavia, anche una lettura in chiave epistemologica dal momento che gli sforzi fatti per comprendere la realtà non porteranno mai al raggiungimento della vetta, simbolo della conoscenza perfetta e completa, racchiudendo questo mito un richiamo all'umiltà, ma anche forse una tentazione agnostica.

Altri miti, come quello di Prometeo, riprendono il tema del conflitto tra l'afflato umano verso il progresso e il dramma dei limiti della condizione umana.

2. Il mito di Proteo, ovvero della conoscenza e della trasformazione

Prini dedica al mito di Proteo diverse pagine del suo libro *Il corpo che siamo*. Mito antichissimo, quello di Proteo resta, come forse pochi altri, tra i più misteriosi nei suoi significati. Il tema della conoscenza e della trasformazione è sicuramente centrale in questo mito. Proteo «vecchio Dio marino d'Egitto che conosce le profondità di tutto il mare ed entra nella conoscenza di tutte le cose presenti, passate e future perché è capace di diventare tutte

⁷ Cfr. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942.

le cose, assumendo le forme di quanti animali esistono sulla terra e trasformandosi persino in acqua e in fumo», come ricorda Prini che si chiede: «ma fino a che punto il mito proteico della conoscenza non è un antecedente nel preumano, nella matrice animale della nostra specie, nell'illud tempus da cui si è separato l'uomo quando è venuto alla luce sulla terra?». ⁸

In un certo senso il mito incarna il problema centrale nella filosofia, ovvero quello della nascita della coscienza. È un tema tutt'oggi molto controverso perché presuppone di affrontare in qualche maniera il tema del rapporto mente/cervello in chiave evolutiva.

La teoria dell'evoluzione di Darwin ha fatto crollare alcuni degli archetipi fondamentali, *in primis* quello della creazione, ridefinendo in maniera totalmente innovativa i rapporti tra sostanza e funzione, tra materia e spirito.

L'origine della vita passa attraverso la trasformazione della materia. Il fatto che *ab origine* non esistesse che la materia ha delle forti implicazioni anche nella lettura in chiave di contrapposizione che varie teorie filosofiche, anche recenti, hanno fatto del rapporto tra mente e cervello.

Prini sottolinea l'impatto straordinario che la scienza ha avuto nel modificare la nostra visione della vita quando, ne *L'ambiguità dell'essere* afferma: «L'originalità dell'immagine dell'universo proposta oggi dalle avanguardie del pensiero scientifico consiste, in effetti, nella possibilità che essa offre di gettare un ponte tra la natura inanimata, quella animata e quella umana». ⁹ Proteo nelle sue trasformazioni è materia e vita, e sembra anticipare un tema centrale in molte filosofie contemporanee.

Con l'*embodied cognition*, i processi cognitivi acquistano una fisicità ('si incarnano') e sembrano lasciare poco spazio alla

⁸ Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991.

⁹ Cfr. P. Prini, *L'ambiguità dell'essere. Intervista filosofica e altri saggi*, Marietti, Genova 1989.

mente come ‘ente immateriale’. Sulla creazione si contrappongono due approcci, quello materialista di Monod,¹⁰ e quello creazionista di Teilhard de Chardin.¹¹

Prini non vede un conflitto tra scienza e filosofia ed afferma: «La dinamica della competitività delle forze verso la creazione di nuovi equilibri non opera soltanto al livello darwiniano dell’evoluzione delle specie, ma in ogni ambito di quell’infinito differenziarsi che è il mondo, dagli scatenamenti dell’energia nucleare alla morfogenesi ed allo sviluppo del cervello, dalle trasformazioni economiche alle rivoluzioni sociali, dalle crisi delle metafisiche alle invenzioni degli ideali morali. Forse non è mai avvenuto, come avviene oggi, che le scienze umane e le stesse condotte filosofiche ed etiche possano accompagnarsi davvero sullo stesso cammino con le scienze fisiche e biologiche».¹²

Egli discute il problema in termini di conflitto ontologico, focalizzando le sue riflessioni sull’unicità della condizione umana. Egli tende in primo luogo a demarcare quelli che sono i confini che separano l’uomo e, in particolare, il suo cervello («macchina elettro-chimica», come egli la definisce) da quella degli animali.

Non che il problema non avesse affascinato già gli antichi filosofi (si pensi alle pagine di Aristotele sull’etica animale), ma chiaramente nel ventesimo secolo si sono andati definendo degli strumenti di analisi impensabili nei secoli precedenti.

Vi è da dire che Prini ha scritto la quasi totalità delle sue opere prima che avvenisse quella che Northoff ha chiamato la «nuova rivoluzione copernicana»,¹³ ovvero l’avvento delle neuroimmagini funzionali. Questa tecnica, pur con i limiti che ricorda anche

¹⁰ Cfr. J. Monod, *Il caso e la necessità* (1970), Mondadori, Milano 2017.

¹¹ Cfr. R. Campa, *Il fascino inquietante dell’ultraumano. Teilhard de Chardin e la ricezione del suo pensiero nella Chiesa cattolica*, «Orbis Idearum», 5, 2 (2017), pp. 73-106.

¹² Cfr. P. Prini, *L’ambiguità dell’essere*, cit.

¹³ Cfr. G. Northoff, *Lessons from Astronomy and Biology for the Mind – Copernican Revolution in Neuroscience*, «Frontiers in Human Neuroscience», 19 settembre 2019.

Patricia Churchland,¹⁴ ha fatto letteralmente esplodere le nostre conoscenze sul funzionamento del cervello e ha, quindi, ridefinito in termini nuovi, problematiche su cui la filosofia aveva per secoli concentrato le proprie riflessioni, quali l'etica, la coscienza, il sé, il libero arbitrio.

È certo che la possibilità di evidenziare quali aree cerebrali vengano attivate nel corso di determinati compiti ha sicuramente fornito delle chiavi di lettura di molte funzioni mentali inedite. Non che non vi fossero, ovviamente, elementi importanti per fondare le proprie valutazioni e teorie anche in epoca antecedente. Peter Singer, per stare in tema, aveva ridefinito lo stato ontologico, e di conseguenza etico, degli animali più evoluti *versus* l'uomo, partendo dalla considerazione che essi hanno un livello di coscienza più elevato rispetto a quello di certe condizioni umane, ad esempio il neonato o il paziente con gravi cerebrolesioni acquisite.¹⁵

Prini, in linea con altri pensatori a lui contemporanei, ed anticipando opere di pensatori successivi alla sua (*Il corpo che siamo* venne edito esattamente trent'anni fa), identifica nel linguaggio l'elemento responsabile del «salto» in quella che potremmo definire la nuova collocazione ontologica dell'essere umano nell'universo. Riprendendo Giambattista Vico e Cassirer,¹⁶ Prini identifica nel mito un momento fondamentale in questa evoluzione ed afferma:

Gli animali *comunicano e calcolano*, ma non *pensano*, perché sono incapaci di istituire metafore, ossia di cogliere nel flusso delle percezioni *immagini che esprimono un senso universale*, quelle vere e proprie totalità di senso che sono i *miti*, e più precisamente gli archetipi simbolici come espressione del rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo che lo circonda e con ciò che non oltrepassa i confini. Abbiamo visto uno schema paradigmatico di questo transfert di senso del dato percettivo per sostituzione analogica nella più famosa delle metafore: quella che trasfigura nel mito di Giove l'emozione paurosa del cielo tonante. L'evento primario dell'intelligenza umana come tale – ciò in cui si manifesta la specie umana o forma *humanitatis* – è dunque la metafora,

¹⁴ Cfr. P.S. Churchland, *Neurobiologia della morale*, Cortina, Milano 2012.

¹⁵ Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.

¹⁶ Cfr. E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, cit.

l'immagine di una totalità di senso che si svela nel silenzio di ogni altra parola fatta a tacere da una minaccia omnia avvolgente.¹⁷

Studi recenti hanno confermato capacità intellettive elevate nei primati¹⁸ e segni di lateralizzazione persino negli insetti¹⁹ che pure si collocano in un gradino molto basso della scala filogenetica, con un gradiente di progressiva complessità nelle specie più evolute.²⁰ Questo potrebbe essere, ovviamente, a supporto di una visione riduzionistica dei processi evolutivi, dove lo sviluppo del linguaggio, e di conseguenza del pensiero e dell'intelligenza, ha rappresentato un vantaggio evolutivo considerevole, confermato dal fatto che l'uomo è diventato la 'specie dominante'.

In realtà, oggi si sta vivendo una situazione per alcuni versi paradossale dato che diversi pensatori prospettano la possibilità di una nuova estinzione,²¹ che sarebbe indotta – a differenza delle precedenti che hanno riguardato altre specie 'di successo', come i dinosauri, che furono provocate da cambiamenti ambientali intervenuti per cause 'naturali' – da una sorta di processo autodistruttivo provocato dalla specie 'dominante' stessa che distrugge l'ambiente in cui dovrebbe vivere. Questo crea una sorta di bidimensionalità del dramma umano, che non è solo quello esistenziale dell'«essere-gettato-in»,²² ma anche quello di potere, ma non sapere o volere modificare il mondo in cui si trova a vivere, e le cui modificazioni erano finora, in gran parte, intervenute per cause che esulavano dal suo controllo.

¹⁷ Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, cit.

¹⁸ J.C.I. Belmonte - E.M. Callaway - P. Churchland *et al.*, *Brains, Genes and Primates*, «Neuron», 83 (2015), pp. 617-631.

¹⁹ J.E. Niven - E. Frasnelli, *Insights into the Evolution of Lateralization from the Insects*, «Progress in Brain Research», 238 (2018), pp. 3-31.

²⁰ O. Güntürkün - F. Ströckens - S. Ocklenburg, *Brain Lateralization: A Comparative Perspective*, «Physiological Reviews», 100 (2020), pp. 1019-1063.

²¹ Cfr. J.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Firenze 2017.

²² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

La tematica ecologica è diventata di drammatica attualità solo negli ultimi anni e non è, quindi, sorprendente che Prini sia principalmente focalizzato sugli aspetti ontologici della nascita del pensiero. Riferendosi alla metafora che trova nel mito la sua forma raffinata di espressione, dice:

È l'evento di un'apertura del corporeo – e precisamente del «corpo proprio» – allo svelamento di un senso totale, come l'affacciarsi di una spiaggia sull'oceano. In questo senso l'«universale fantastico» è un pensiero corporeo che ha nel corpo dell'uomo la sua sede, il suo accoglimento piuttosto che la sua sorgente.²³

È evidente che a trent'anni di distanza questa affermazione potrebbe avere un approccio diverso, ovvero «neurofilosofico» che consideri le evidenze che derivano dalle scoperte nel campo delle neuroscienze nel frattempo intervenute.

Gerald Edelman nella teoria della selezione dei gruppi neuronali (TSGN)²⁴ affronta il tema complesso di quali principi abbiano guidato l'evoluzione del cervello. Edelman come filosofo-neuroscienziato, ovviamente, valorizza il ruolo dei meccanismi biologici del cervello come organo di cui la mente è solo l'espressione più sofisticata, ma che con esso si identifica, ma sarebbe sbagliato vedere in lui un selezionista radicale.

Alessandra Attanasio ben sintetizza questo rapporto del cervello con il suo passato che ne ha guidato l'evoluzione selettiva: «*La categorizzazione adeguata emerge dalla materia portando con sé lo spessore storico delle scelte di valore passate. Non è perciò semplice materia, né astratto valore, bensì valore incorporato, una complessa, plurale, mutevole concrezione materiale di valori. È così che la materia diventa immaginazione in continua evoluzione per selezione*».²⁵

²³ Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, cit.

²⁴ Cfr. G.M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Cortina, Milano 2018.

²⁵ Cfr. A. Attanasio, *Darwinismo morale. Da Darwin alle neuroscienze*, UTET, Torino 2010.

Anche l'opera di Edelman, più o meno contemporanea a quella di Prini, risente del tempo, mancando le nuove prospettive scoperte dall'epigenetica e dagli studi sulla plasticità neurale.

Oggi sappiamo che il cervello alla nascita ha già funzioni autonomamente attive (una volta si sarebbe detto 'innate') che sono fondamentali per la sopravvivenza e che non sono semplicemente funzioni riflesse (riflesso di suzione, di deglutizione ecc.), ma possono essere anche funzioni motorie complesse che richiedono un comando corticale volontario, come avviene ad esempio nelle antilopi, che già poche ore dopo la nascita sono in grado di camminare e seguire la madre.

La possibilità di una trasmissione genetica di 'pacchetti culturali', sostenuta nella controversa teoria dei memi,²⁶ ha scarse evidenze scientifiche a supporto, anche se l'epigenetica potrebbe offrire delle chiavi di lettura inedite.

Il problema, in realtà, non è quello di fare della cultura un'entità trasmissibile, ma di favorire lo sviluppo ed utilizzo del cervello attuale, dato che quello che abbiamo ha già una storia di milioni di anni e potrà verosimilmente cambiare troppo lentamente per rappresentare un ulteriore vantaggio evolutivo.

E in questo senso Prini, che in quasi tutte le sue opere (vedi in particolare *Il paradosso di Icaro*)²⁷ enfatizza il ruolo fondamentale della cultura, appare un profeta, purtroppo si direbbe inascoltato, data la dilagante deculturalizzazione che paradossalmente si associa alla globalizzazione, specie in alcuni Paesi, o all'uso non etico della cultura e della tecnologia.

Papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'* mette in guardia sui rischi insiti nell'uso non etico della tecnologia quando afferma:

La tecnologia ha posto rimedio a innumerevoli mali che affliggevano e limitavano l'essere umano. Non possiamo non apprezzare e ringraziare per i progressi conseguiti, specialmente nella medicina, nell'ingegneria

²⁶ Cfr. R. Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 2019.

²⁷ Cfr. P. Prini, *Il paradosso di Icaro. La dialettica del bisogno e del desiderio*, Armando, Roma 1976.

e nelle comunicazioni. E come non riconoscere tutti gli sforzi di molti scienziati e tecnici che hanno elaborato alternative per uno sviluppo sostenibile? [...]

Tuttavia non possiamo ignorare che l'energia nucleare, la biotecnologia, l'informatica, la conoscenza del nostro stesso DNA e altre potenzialità che abbiamo acquisito ci offrono un tremendo potere. Anzi, danno a coloro che detengono la conoscenza e soprattutto il potere economico per sfruttarla un dominio impressionante sull'insieme del genere umano e del mondo intero. [...]

Possiamo perciò affermare che all'origine di molte difficoltà del mondo attuale vi è anzitutto la tendenza, non sempre cosciente, a impostare la metodologia e gli obiettivi della tecnoscienza secondo un paradigma di comprensione che condiziona la vita delle persone e il funzionamento della società. Occorre riconoscere che i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere.²⁸

Vi è un altro tema, in qualche maniera sempre connesso a quello che Edelman ha definito «selezione dei gruppi neuronali», e che Prini affronta ne *Il corpo che siamo* e che riprende anche in altre opere, ed è quello del primato dei «sensi della lontananza». Dei cinque sensi, quelli che a detta di Prini hanno rappresentato, per usare le sue parole, la base per il 'salto evolutivo', sono la vista e l'udito.

Va subito detto che da un punto di vista neuroscientifico l'affermazione potrebbe apparire discutibile, se la si intendesse come evoluzione neuronale pura. È noto che molte specie animali hanno sviluppato alcuni sensi in misura nettamente superiore a quella dell'uomo. Classico è l'esempio, citato anche da Attanasio,²⁹ della vista dell'aquila, così come l'esempio del pipistrello, che in quanto animale notturno, ha sviluppato uno straordinario sistema di guida ad ultrasuoni. Lo studio di tale sistema permise agli inglesi durante la Seconda guerra mondiale di mettere a punto il radar, scoperta che secondo molti contribuì a cambiare il destino della guerra e con esso quello dell'umanità.

²⁸ Papa Francesco, *Laudato si'* (2015), §§ 102, 104, 107.

²⁹ Cfr. A. Attanasio, *Darwinismo morale*, cit.

Ma gli esempi di evoluzione di sistemi sensoriali degli animali che l'uomo ha cercato in qualche maniera di 'copiare' sarebbero davvero numerosi. È chiaro che allora le chiavi di lettura sono diverse. Da una parte vista ed udito vanno intese nel senso di una straordinaria evoluzione dell'integrazione «sensoriale-cognitiva». Questo Prini lo dice esplicitamente: «Se è possibile parlare di un primato dei sensi della lontananza nell'uomo [...] bisogna riferirsi non tanto ad un aumento dell'*acies* visiva o uditiva o soltanto ad uno specializzarsi di questo o quel 'campo' proprio di questi sensi, ma all'apparire di *una nuova struttura della coscienza corporea*, nella quale si svela la "folgorazione", come direbbe il Lorenz, da cui è nata la specie umana». L'espressione più alta di tale processo si ha nella nascita del linguaggio responsabile del 'salto evolutivo' (Dennett parla di «evoluzione della evoluzione»³⁰).

Anche se non se ne parla esplicitamente, è evidente che Prini fa riferimento alla 'corticalizzazione' dei processi visivi che evolvono poi in maniera integrata con quelli espressivi (uditivi e fonatori). Prini descrive con efficacia poetica la nascita dei simboli quando afferma:

La vista, predominando sugli altri sensi, opera un vero e proprio frazionamento della loro unità vitale primitiva, ma nello stesso tempo ne diventa in certo modo la guida nella determinazione conoscitiva degli oggetti. Essa disegna contorni ed apre prospettive in ciò che ha isolato dai nessi oscuri del magma sensoriale ed emotivo. In effetti, questa iniziale smaterializzazione è la condizione perché la realtà, dal suo manifestarsi all'uomo primitivo nel linguaggio soltanto gestuale o espressivo (dove la parola o il gesto si identificano con l'evento stesso, così da costituirne, come diremo tra poco, una funzione operativa) trapassi sul piano propriamente 'rappresentativo' o 'simbolico' della conoscenza-nozione. La plastica stabilità del visibile è una possibilità permanente di simbolizzazione.³¹

In realtà, se metafora e simbolo paiono specifici (esclusivi?) della specie umana, i processi di categorizzazione lo sono molto

³⁰ Cfr. D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Cortina, Milano 2018.

³¹ Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, cit.

meno. Anche animali non molto evoluti sanno distinguere specie diverse dalla loro o all'interno della specie (questo vale in particolare per specie con interazioni sociali) quelli appartenenti all'*ingroup*, cosa che sottintende un processo di categorizzazione.

Oggi sappiamo che tra un input sensoriale esterno e la risposta comportamentale, nell'uomo, ma anche nelle specie animali più evolute, vengono attivati in rapida successione una serie di network neuronali, compresi quelli dei meccanismi di *reward* ('ricompensa') e quelli coinvolti nell'empatia e cervello emotivo, nonché quelli che intervengono nelle scelte etiche, e che la circuitistica attivata è diversa sulla base dei tempi di risposta che sono reputati necessari per la situazione da affrontare.³²

In questa circuitistica i sensi svolgono un ruolo importante di interfacciamento con l'ambiente, ma relativamente semplificato rispetto a quella che è poi l'integrazione ed elaborazione che avviene a livello encefalico.

Che Prini intenda riferirsi ai due sensi «più nobili» (vista ed udito) come allo strumento con cui l'uomo ha posto le basi per comprendere l'universo in cui vive, per avere una visione escatologica che lo differenzia dalle altre specie, lo si capisce bene in questa sua frase:

La fisica moderna, nella prima metà del Seicento, è nata da un'opzione tra le due culture, la *cultura ermetica* e la *cultura scientifica*, in cui si era divisa la civiltà del Rinascimento. Galileo è contemporaneo di Campanella. Gli ermetici privilegiano lo spazio del vissuto che può soltanto manifestarsi e nascondersi nel segreto dei simboli, mentre i nuovi fisici privilegiano lo spazio delle lontananze, potenziando con il 'cannocchiale' l'organo della vista, che è il più vicino all'intelletto matematico.³³

Ma resta un nodo cruciale da affrontare e che riguarda il potenziale (o reale) conflitto tra scienza e filosofia. Tale conflitto ha

³² Cfr. G. Sandrini, *Il cervello morale tra empatia e scelte etiche*, in Id. - W. Minella - P.G. Milanese *et al.* (a cura di), *Etica oggi tra empatia e libero arbitrio*, Ibis, Como - Pavia 2020.

³³ Cfr. P. Prini, *L'ambiguità dell'essere*, cit.

vissuto momenti drammatici nei secoli passati quando la filosofia doveva spesso identificarsi con la visione imposta dalla Chiesa.

Il dramma di Galileo è assunto a paradigma di tale rapporto conflittuale, rapporto sicuramente molto modificatosi nel tempo con la progressiva accettazione da parte della Chiesa delle scoperte scientifiche che hanno fatto crollare alcuni dei paradigmi su cui la fede si era fondata per secoli, quali la creazione, il geocentrismo e l'antropocentrismo.³⁴

È chiaro che questo presuppone una chiave di lettura simbolica che è probabilmente più accettata che incoraggiata, e che è sicuramente, per l'ambiguità della Dottrina su certi punti che si staccano sempre più dalla sensibilità del credente contemporaneo, causa di quella che Prini con efficacia chiama «lo scisma sommerso». Esplicitamente egli dice: «La scienza non è certamente la chiave ermeneutica della Rivelazione: ma può liberarne il senso da interpretazioni certamente errate. Il linguaggio simbolico del Sacro non può essere confuso con il linguaggio fattuale che è proprio della narrazione profana».³⁵

Se la scienza è stata la responsabile del crollo di miti ed i dogmi, questo lo si deve in gran parte al tradimento consumato verso il simbolo snaturato a realtà.

Ci si può chiedere quale sia stato il prezzo di questo conflitto che ha fatto da filo conduttore a duemila anni di storia del pensiero umano. Da una parte la filosofia dominante per molti secoli ha avuto posizioni di arroccamento antiscientifico, dall'altra la scienza ha reagito sviluppando posizioni riduzioniste, talora scientiste.

Va detto che la scienza non può prescindere da un riduzionismo epistemologico, e non può che lavorare sul 'concreto' (e già su questo può sbagliarsi). Il problema è che l'epistemologia

³⁴ Cfr. G. Sandrini - P. Milanese, *La crisi del concetto di Dio oggi. I difficili percorsi attraverso i secoli tra fede e scienza*, in W. Minella - A. Loffi - M. Flemmati - G. Sandrini (a cura di), *Credere oggi in Dio e nell'uomo ancora e nonostante. Pietro Prini filosofo del dialogo tra fede e scienza*, Armando, Roma 2018.

³⁵ Cfr. P. Prini, *Lo scisma sommerso*, Interlinea, Novara 2016.

è propedeutica all'ontologia ed è, quindi, inevitabile il conflitto con la metafisica, il «distacco dalla vita», come efficacemente lo definisce Prini quando afferma:

Se è vero, come oggi riconosce il Popper e l'epistemologia più avanzata, che la scienza moderna procede dai modelli teorici all'osservazione empirica e non viceversa, bisogna pensare che la nascita di questa scienza ha dovuto attendere, per la propria possibilità, quel lungo esercizio del puro 'teorizzare'. Che cosa sono state infatti queste grandi metafisiche, nella loro struttura più costante? La costruzione di sistemi simbolici puramente connotativi: mondi coerenti di senso e non di realtà, attraverso i quali tuttavia la realtà troverà la condizione del suo manifestarsi profondo. Il prezzo della scienza è il distacco dalla vita.³⁶

Il concetto di mente come realtà autonoma 'staccata' dal cervello rappresenta una sorta di baluardo antiriduzionistico, ma purtroppo anche antiscientifico. Heidegger aveva rivendicato una superiorità della metafisica sulla scienza,³⁷ ma in fondo da una posizione di distacco dalla Scienza, in questo differenziandosi da altri esistenzialisti, quali Prini e Jaspers (quest'ultimo affronta il problema del rapporto tra fede e filosofia, ma anche di quello esistente tra quest'ultima e la scienza).³⁸

3. *Il mito di Icaro e di Narciso, ovvero la crisi delle due culture*

Prini dedica al mito di Icaro un'opera molto attuale, recentemente riedita.³⁹ Numerosi sono i punti in cui in questa rilettura

³⁶ Cfr. P. Prini, *Il paradosso di Icaro*, cit.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

³⁸ Cfr. K. Jaspers, *La fede filosofica*, Cortina, Milano 2005.

³⁹ Cfr. P. Prini, *Il paradosso di Icaro*, cit. Per un'analisi degli elementi di modernità in essa contenuti, cfr. G. Sandrini, *Pietro Prini e le nuove generazioni. Dalla crisi delle «due culture» alla nuova «paidèia»*, in A.N. Augenti - G. Gamaleri (a cura di), *Chi ha paura della scuola. Nuovi bisogni, desideri, sfide e proposte credibili*, Armando, Roma 2018, pp. 67-77, e G. Sandrini - P. Milanesi, postfazione alla nuova edizione di P. Prini, *Il paradosso di Icaro. L'educazione del desiderio e del bisogno*, Armando, Roma 2017.

moderna e personale del mito Prini affronta il tema del rapporto scienze/filosofia.

Il problema della condizione giovanile, che ruota, in maniera non marginale, intorno al problema dell'educazione e dell'istruzione è diventato centrale in un'epoca contraddistinta dal dilagare di nuovi strumenti di comunicazione che hanno profondamente modificato la dimensione culturale, e non solo quella, dell'inter-soggettività.

Icaro bene simboleggia, nella drammatica storia legata al suo mito, una condizione di profonda contraddizione che sembra bene adattarsi alle problematiche dei giovani d'oggi. Da una parte vi è l'anelito verso il sole, simbolo della luce (della verità), dall'altra la fine tragica, il precipitare, il fallimento del proprio obiettivo.

A sua volta, la caduta è rappresentativa di una duplice condizione: da una parte è il simbolo della sopravvalutazione dei propri mezzi, l'ebbrezza di onnipotenza, la punizione della vanità, dall'altra vi è un significato più nascosto legato al racconto stesso del mito. Icaro dimentica i consigli, le raccomandazioni del padre Dedalo, che a lui affida in un simbolico dono generazionale, la possibilità di sfuggire al labirinto in cui erano rinchiusi. Non è, quindi, solo un peccato di presunzione che fa precipitare Icaro, ma anche il tradimento di una promessa, la violazione di un patto insito nel messaggio educativo ricevuto.

Vi è un ulteriore interessante simbolismo legato al labirinto, rappresentazione di un percorso iniziatico, di maturazione personale, di crescita nella conoscenza e nel sapere, cui Icaro sembra voler sfuggire. Il tema del 'percorso', del 'cammino', è centrale in Prini.⁴⁰ Il 'viandante', il 'pellegrino' rappresentano il tentativo umano di avvicinarsi alla verità attraverso una strada difficoltosa e faticosa, riassunta dal simbolismo del labirinto.

Ogni mito può essere moderno per il fatto che «vive dentro di noi»,⁴¹ sopravvivendo al tempo ed evolvendosi. D'altra parte,

⁴⁰ Cfr. M. Gensabella Furnari, *Axis Mundi*, cit.

⁴¹ Cfr. E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit.

le dinamiche che caratterizzano il dramma umano, affondano le loro radici nella notte dei tempi, nella nascita della coscienza e trovano rappresentazione nella metafora e nel simbolismo che il mito accoglie,⁴² esaltandone la dimensione etica.⁴³

Certo vi sono delle contraddizioni importanti nel mito: Joseph Campbell usa il termine «schizofrenie» per descrivere alcune di esse, ad iniziare dal contrasto tra il suo valore metastorico e la sua storicizzazione e dal margine di ambiguità ed ambivalenza insita nel simbolismo.⁴⁴

È innegabile che in un arco di tempo molto limitato (poco più di un secolo e mezzo) si sia verificata un'evoluzione/rivoluzione del modo di vivere dell'umanità. Il nostro mondo trae benefici, ma vive anche le profonde contraddizioni che caratterizzano le «due culture» che Prini identifica come dominanti nella nostra società, come egli dice:

Più esattamente si può invece parlare di un reale dualismo in cui si fronteggiano oggi la *cultura scientifico-tecnologica* e quella che potremmo chiamare la *cultura iconico-orale* dei nuovi linguaggi audiovisivi. La prima è essenzialmente analitica, formale, corticalizzata; la seconda è essenzialmente partecipativa, sinestesica, legata al mondo dei sensi e delle emozioni.⁴⁵

La scienza è in gran parte responsabile di questa evoluzione nella storia dell'umanità, che ha inciso profondamente anche nella nostra visione della vita.

Coloro che hanno vissuto forse in maniera più drammatica questi cambiamenti, avvenuti con una velocità ignota ai secoli precedenti, sono i giovani. La rivoluzione tecnologica degli ultimi decenni ha riguardato in maniera rilevante la comunicazione, rappresentando un cambiamento epocale del modo di vivere, informarsi, rapportarsi con gli altri che ha riguardato noi tutti.

⁴² Cfr. J. Hillman, *Figure del mito*, Adelphi, Milano 2014.

⁴³ Cfr. J. Campbell, *Mito e modernità*, Red, Milano 2007.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. W. Minella, *Pietro Prini*, cit.

È lo scontro tra la «cultura scientifico-tecnologica», che in qualche maniera si ispira a principi di razionalità, e quella che Prini chiama la «cultura iconico-orale», che fa leva su meccanismi più di tipo emozionale (irrazionali) e che si accompagna fatalmente ad un ‘superficializzazione’ della cultura.

La comunicazione, specie tra i giovani, ma non solo, come è noto avviene spesso in forma sintetica (SMS, tweet ecc.), è falsamente ‘apodittica’, non lascia spazio né alla riflessione né alla discussione. Si è usata l’espressione ‘cervello collettivo’, che è chiaramente un’astrazione ma rende bene l’idea di un appiattimento culturale che penalizza le eccellenze, le individualità che hanno fatto la storia del progresso umano, e al cui sviluppo dovrebbero ancora oggi contribuire. Si è parlato di ‘paradigma tecnocratico-dominante’, del nuovo mostro che livella in basso la cultura, finge di diffonderla, ma la appiattisce. Appare evidente come la scuola possa e debba svolgere un ruolo cruciale nella salvaguardia (recupero?) di una forma di comunicazione che è anche istruzione ed educazione, probabilmente definendo anche vantaggi e limiti della formazione con strumenti telematici.

Prini parla di «nuova paidèia», avverte l’esigenza di una rifondazione etica, dove Arte e Scienza possono essere i due fattori che illuminano uno scenario altrimenti votato alla volgarizzazione, ad un alterato equilibrio tra bisogno e desiderio. Prini coglie con anticipo sui tempi la centralità del problema, ovvero del dialogo tra due culture in parte contrapposte, quando afferma, nella frase finale del suo libro:

La scienza apre la via all’oggettivazione dell’uomo nel mondo, così come l’arte all’invenzione di un mondo nuovo. In questo senso l’educazione scientifica e l’educazione estetica sono le strutture portanti della formazione umana. Nell’odierna situazione conflittuale delle ‘due culture’ è ormai indifferibile il compito di progettare una nuova *paidèia* che tragga dalla scienza e dall’arte la possibilità di ricostruire in un nuovo equilibrio la nostra saggezza vitale.⁴⁶

⁴⁶ Cfr. P. Prini, *Il paradosso di Icaro*, cit.

Un altro mito tanto antico quanto di lettura complessa, è ricordato da Prini: il mito di Narciso, anch'esso tragico, anch'esso emblema di una contraddizione lacerante tra bisogno e desiderio. Tema centrale della filosofia dall'Ottocento ad oggi, ha avuto una particolare valorizzazione, e non poteva essere diversamente, nella psicoanalisi dalla sua nascita ad oggi, in particolare in Lacan e nei suoi discepoli.

Due aspetti, in particolare, vengono colti da Prini. Da una parte vi è l'alterato rapporto dell'essere con se stesso e gli altri, dati i nuovi mezzi di comunicazione. Qualcuno ha parlato di 'narcisismo digitale': nei social si insegue una fittizia amplificazione della propria immagine, e la comunicazione con l'altro è spesso finalizzata principalmente al ritorno autograticificante sulla propria immagine.

Vi è un'altra faccia della medaglia nella figura di Narciso, che è Caino, ovvero il «nodo che stringe insieme il filo del narcisismo a quello dell'aggressività». ⁴⁷ È sotto gli occhi di tutti come all'aggressività fisica si sia affiancata una sorta di 'aggressività digitale' (si pensi al cyberbullismo), che ci dà l'impressione di vivere in un clima di degrado culturale, di imbarbarimento. I confini etici aperti dall'epoca della digitalizzazione, dalla globalizzazione nella comunicazione, appaiono ancora oggi difficili da comprendere e definire.

D'altra parte, Prini affronta un altro aspetto rilevante legato al nostro senso di identità e al rapportarsi con gli altri, che è la sessualità (tematica anch'essa al centro della riflessione filosofica da quando Freud l'ha fatta riemergere dalle tenebre in cui era stata nascosta per secoli).

Prini affronta gli aspetti etico-religiosi ne *Lo scisma sommerso*, mentre ne *Il paradosso di Icaro* si sofferma maggiormente sugli aspetti che potremmo definire 'psicoanalitici' (numerosi sono i riferimenti a Freud, Klein, Lacan), ma anche su quelli edu-

⁴⁷ Cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012.

cazionali. L'equilibrio tra bisogno e desiderio passa anche attraverso l'educazione. Egli dice:

Educare il corpo, in questa prospettiva, significa guidarlo o ricondurlo alla 'sanità' del desiderio. Non c'è educazione fisica che non sia, più integralmente, educazione sessuale. Ma questa – di cui oggi si proclama a gran voce e non a torto, la necessità ed il rinnovamento dei metodi e delle forme – può essere subito frustrata, quando non sia liberata tanto dagli equivoci pseudo-ascetici, quanto da quelli permissivi con la chiarificazione di ciò in cui consiste, appunto, la 'sanità' del desiderio.⁴⁸

4. *Ulisse e le Sirene, ovvero il senso del silenzio*

Può apparire sorprendente che si citi un mito di cui non mi risulta Pietro Prini si sia occupato esplicitamente, ma vedremo che alcuni passaggi nel suo pensiero si prestano ad una lettura, in qualche maniera, rapportabile con questo mito. Se la figura di Ulisse è particolarmente complessa, considerata emblematica della condizione umana nelle sue molteplici sfaccettature, il suo mito è forse uno di quelli dall'esegesi più difficile. Se la lettura del mito in passato è stata prevalentemente quella della seduzione fatale dell'oblio o anche della conoscenza irraggiungibile, la rivisitazione che del mito hanno fatto Kafka ed altri scrittori e poeti del secolo scorso, capovolgendo la prospettiva di analisi, sostituendo al canto il silenzio, ha aperto ulteriori chiavi di lettura del mito stesso, forse più lontane dai significati primitivi, ma più vicine ad una lettura più moderna del dramma esistenziale umano.⁴⁹

Il dramma è ben riassunto nei versi del Pascoli dove le sirene sono mute, sono gli scogli contro cui si schianta la nave di Ulisse: «Solo mi resta un attimo. Vi prego! / Ditemi almeno chi sono io! Chi ero! / E tra i due scogli si spezza la nave».⁵⁰ L'inserimento

⁴⁸ P. Prini, *Il paradosso di Icaro*, cit.

⁴⁹ Cfr. G. Pucci, *Le Sirene tra canto e silenzio: da Omero a John Cage*, «Classico Contemporaneo», I (2014), pp. 80-97.

⁵⁰ Cfr. G. Pascoli, *L'ultimo viaggio*, in *Poemi conviviali*, Zanichelli, Bologna 1904.

nel mito della ‘variabile’ silenzio ne ha ampliato le possibilità di interpretazione, spesso con letture contrastanti.

Contravvenendo alla raccomandazione di Heidegger che sarcasticamente aveva invitato al silenzio sul silenzio, citeremo, commentandoli, alcuni dei punti in cui Prini parla del silenzio e, in particolare, del suo significato ontologico. Sorprendentemente il linguaggio, che è l’elemento che maggiormente differenzia l’uomo dagli animali, finisce per toccare, come paradosso del metalinguaggio, il suo apice nel silenzio, silenzio carico, come quello ricordato da Pascoli, del dramma dell’uomo che non sa spiegare né la sua origine, né il senso della sua esistenza. Prini bene descrive questo passaggio:

Il linguaggio costruito dal nostro cervello si scontra, alla sua radice, nel *paradosso del metalinguaggio* in cui si esprime l’impossibilità di un linguaggio che si è insieme costruito secondo regole ed assoluto, e sia tale da contenere nella sua totalità il senso di se stesso. [...] La *mente*, nel suo senso proprio, ben diversamente da quanto hanno favoleggiato gli scenografi dello ‘spettacolo interno’, è la consapevolezza di questo paradosso che proibisce la costruzione di un linguaggio assoluto. Perciò essa si istituisce come *silenzio*: come il senso dell’indicibile ambito di ogni nostra pratica linguistica. La mente dell’uomo può convertire il proprio parlare nel silenzio che si interroga sulla sua incapacità di costruire il senso totale di se stessa: ossia si dispone all’indicibile della propria origine.⁵¹

Tra ineffabilità ed inverificabilità esiste inevitabilmente uno stretto rapporto. Prini dedica al concetto di inverificabilità una delle sue prime opere,⁵² dedicata a Gabriel Marcel, il cui pensiero ebbe delle forti influenze nel suo percorso di ricerca. Walter Minella osserva che tale opera rappresenta un momento iniziale nel pensiero di Prini successivamente evolutosi su altre posizioni, così riassumendo questa fase caratterizzata anche da una certa ostilità nei confronti della scienza:

⁵¹ Cfr. P. Prini, *L’ambiguità dell’essere*, cit.

⁵² Cfr. P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell’inverificabile*, Studium, Roma 1950, 1968, 1977.

Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile è la prima monografia di Prini. Essa sviluppa creativamente le questioni poste nel periodo di formazione, (neo)platonico, del suo pensiero, in particolare sottolineando con forza il ruolo della soggettività e della purificazione morale nell'apprensione della verità metafisica, in ultima analisi nell'accostamento a Dio. [...] Rimane in questa prima opera un atteggiamento, ereditato da Marcel, di forte diffidenza, se non di pregiudiziale rifiuto, nei confronti delle scienze, viste unicamente nella loro componente metodologicamente atea e dissacrante e non anche, come sarà nel Prini successivo, come conquista conoscitiva ineludibile e positiva, strumento di purificazione del sacro, via d'accesso possibile a un sacro più autentico.

Dobbiamo ricordare anche il clima particolare in cui tale opera matura. È il periodo post-bellico caratterizzato da forti contrapposizioni ideologiche, dove i filosofi sono spesso impegnati nel sostegno di teorie che hanno il senso di letture politiche. Emblematico è il caso dell'esistenzialismo ateo e materialista di Sartre, che trova una chiave di lettura dogmatica nel marxismo. I concetti di indicibilità e di inverificabilità sono strettamente connessi, dato che non puoi descrivere ciò che non conosci, e non sorprende che siano quindi due binari lungo cui si muove l'approccio apofatico.

È evidente che da un punto di vista scientifico il concetto di «metodologia dell'inverificabile» appare contraddittorio dato che non puoi studiare ciò che non puoi verificare. Il limite della scienza è sicuramente ontologico, come aveva già sottolineato Heidegger.⁵³ William Franke analizza in maniera approfondita il rapporto tra scienza e teologia negativa.⁵⁴ Riporta tra l'altro le critiche di Slingerland all'«oggettivismo scientifico» che caratterizza la scienza facendo specifico riferimento alle scienze cognitive. In realtà, uno dei problemi principali risiede oggi nel fatto che ha sempre meno senso parlare di scienza genericamente. È noto come venga comunemente adottata una separazione convenzionale tra scienze umanistiche e scienze biologiche. In alcuni Paesi

⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

⁵⁴ Cfr. W. Franke, *Il sacro inconoscibile: universalità cognitiva tra scienza e discipline umanistiche*, in stampa.

la suddivisione sottintende più esplicitamente delle connotazioni ontologiche con una separazione tra scienza della natura (*Naturwissenschaften*) e scienza dello spirito (*Geisteswissenschaften*) ricordata da Slingerland.⁵⁵

Auguste Comte, da molti considerato il primo filosofo della scienza, aveva ipotizzato già nell'Ottocento una sorta di *ranking* della scientificità della scienza.⁵⁶ Da questo primo approccio positivista ed induttivista l'epistemologia della scienza ha fatto dei passi avanti incredibili attraverso il 'probabilismo' di Bertrand Russell e gli approcci dei grandi filosofi del 'metodo', Popper e Kuhn, per citare due dei più importanti, che hanno sancito una separazione delle scienze sulla base della verificabilità in termini probabilistici dei fenomeni che essi studiano.

È chiaro che a questo punto un biologo ed un teologo avrebbero le stesse possibilità di comunicazione di due persone di due nazioni che si incontrassero conoscendo solo la loro lingua di origine. Questo è ancora vero oggi? Probabilmente no.

Se è vero che la metodologia di ricerca e di analisi dei dati si è sempre più evoluta diversificando all'interno delle singole discipline, e che alcune di esse hanno delle possibilità di verifica delle ipotesi in termini probabilistici impossibili ad altre, è anche vero che si sono andate delineando delle aree dove vi può essere l'interesse ad uno scambio reciproco di informazioni. Questo fenomeno ha riguardato in maniera rilevante le neuroscienze ed è stato contraddistinto dalla nascita di una serie di subdiscipline 'neuro-relate' quali la neuropsicoanalisi, neuroteologia, neuroetica ecc.⁵⁷ La nascita di tali nuove discipline è stata sicuramente

⁵⁵ Cfr. E. Slingerland, *Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science*, «Journal of the American Academy of Religion», 76.2 (2008), pp. 375-411.

⁵⁶ Cfr. A.E. Cavanna, *The Scientific Approach to Neuropsychiatry*, in *Motion and Emotion. The Neuropsychiatry of Movement Disorders and Epilepsy*, Springer International Publishing, Cham 2018.

⁵⁷ Cfr. G. Sandrini - H. Binder, *Neurofilosofia e neuroscienze cliniche. Storia e prospettive future*, «La Neurologia Italiana», in stampa.

favorita da quella che, come abbiamo già ricordato, Northoff ha definito la nuova rivoluzione copernicana, ovvero l'avvento degli studi in risonanza magnetica funzionale che hanno completamente ridefinito i rapporti mente/cervello.⁵⁸ L'*embodied cognition* ha chiarito, almeno parzialmente, come si svolgano certi processi mentali, ma ha sortito in diversi casi l'effetto opposto a quello atteso esacerbando le linee di difesa antiriduzionistiche. Se rispettare il riduzionismo *tout court* rappresenterebbe, come ricorda McCutcheon, «la fine delle scienze umane come le conosciamo»,⁵⁹ il problema diventa se esista una 'terza via' post-dualista. Se per i fisici improbabile non significa impossibile, è altrettanto sostenibile che l'inverificabile non è automaticamente vero o all'opposto falso. Se per le scienze della natura la tentazione può essere quella scienziata (fortemente combattuta da Prini), per quelle dello spirito può essere quella agnostica o quella dogmatica. Quella apofatica può rappresentare una terza via?

Prini, che dopo *Lo scisma sommerso*, opera in cui sosteneva la necessità di una posizione non antiscientifica della Chiesa, fu proprio per tale tesi soggetto di chiaro ostracismo, chiarì il concetto di 'dottrina' con queste parole:

Il *dogma*, ossia l'autorità del magistero ecclesiastico lo rispetto, ma a patto che esso sia veramente non un'imposizione puramente autoritaria bensì la ripresentazione e la riformulazione della verità rivelata, per rispondere alle esigenze culturali delle varie epoche storiche, e precisamente oggi alle istanze della cultura scientifica che investono i problemi della natura e dell'uomo come nella nostra epoca che è stata inaugurata dalla scienza.⁶⁰

Questo lascia sottintendere che si possa creare nel credente un conflitto tra la fede come vissuto e la fede come osservanza della dottrina. È il conflitto tra lo «spazio mistico» e lo «spazio rituale». Lo spazio mistico, splendidamente descritto da Prini

⁵⁸ Cfr. G. Northoff, *Lessons from Astronomy and Biology for the Mind*, cit.

⁵⁹ Cfr. E. Slingerland, *Who's Afraid of Reductionism?*, cit.

⁶⁰ Appendice a P. Prini, *Lo scisma sommerso*, cit.

nell'*Ambiguità dell'essere*, è quello che corrisponde, per usare le sue parole, alla rappresentazione della vita come un «cammino», un «pellegrinaggio», un «ritorno» verso l'origine.⁶¹ È uno spazio interiore dove il dubbio cammina con un pensiero mai fermo su posizioni mutabili, la metafora e il simbolo diventano chiave di lettura di una realtà interiormente non verificabile, e quindi mai raggiunta. È il suo sacro attraverso l'interpretazione dei simili, quello del cristianesimo esoterico originario. È probabilmente la terza via fatta di verità non dimostrata, fondata sul dubbio, di metafore non decifrate, di silenzio interiore.

Qualcuno come Richard Rorty ha parlato di «cultura post-metafisica».⁶² Prini, con molti decenni di anticipo, definisce mirabilmente cosa la metafisica deve fare se non vuole diventare un puro retaggio del passato:

Quel linguaggio carico di silenzio, che è il nostro linguaggio intorno alla parola dell'essere, nasce in noi nelle metafore della poesia, nelle cifre della Mistica o nelle radicali ambiguità logiche della metafisica. La metafisica è morta, nell'età moderna, quando si è preteso di chiederle i titoli della sua scientificità. Ma è stata una morte soltanto apparente o, se si vuole parlare alla Hegel, una morte dialettica. La metafisica è possibile proprio perché *sa di non essere scienza*. La sua verità incompiuta è l'evento misterioso della ragione in ascolto.⁶³

⁶¹ Cfr. P. Prini, *L'ambiguità dell'essere*, cit.

⁶² Cfr. R. Rorty, *Toward a Post-Metaphysical Culture*, «The Harvard Review of Philosophy», 5.1 (1995), pp. 58-66.

⁶³ Cfr. P. Prini, *L'ambiguità dell'essere*, cit.

NOTIZIE SUGLI AUTORI

ANDREA AGUTI è professore ordinario di Filosofia morale nell'Università di Urbino Carlo Bo, dove insegna Filosofia della religione. Condirettore dell'annuario di studi di filosofia e teologia «Hermeneutica», dal 2016 è presidente dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR). Le sue aree di interesse scientifico sono la filosofia della religione contemporanea, sia continentale che analitica, il rapporto tra filosofia della religione e teologia, l'antropologia filosofica in prospettiva morale. Tra le sue pubblicazioni: *Autonomia e eteronomia della religione. E. Troeltsch, K. Barth, R. Otto* (Cittadella, Assisi 2007), *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi* (La Scuola, Brescia 2013); *Morale e religione. Per una visione teistica* (Morcelliana, Brescia 2021).

OMAR BRINO, formatosi alla Scuola Normale Superiore di Pisa e alle Università di Bochum, Berlino e Trento, svolge attualmente attività di insegnamento nell'ambito di Storia della filosofia all'Università di Chieti-Pescara e nell'ambito di Filosofia teoretica all'Università di Trento. Tra le sue pubblicazioni: *Introduzione a Schleiermacher* (Laterza, Bari-Roma 2010); *Sdoppiamenti. L'ermeneutica politica di Joachim Ritter nella Germania del Novecento* (Orthotes, Napoli - Salerno 2020); *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Nove-*

cento (Università degli Studi di Trento, Trento 2020). Ha ideato e co-cura il sito *Il pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento* (pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org) per l'Associazione Italiana di Filosofia della Religione.

MASSIMO FLEMATTI è nato a Milano nel 1949. Conseguita la laurea in Filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore con una tesi su Reinhold Niebuhr, ha insegnato la materia nei licei. Nel 2010 ha costituito la Sezione del Verbano-Cusio-Ossola della Società Filosofica Italiana. Tra i suoi attuali interessi, l'approfondimento del pensiero di Pietro Prini e il rapporto tra utopia e distopia. Ha curato il volume di atti *Pietro Prini, filosofo e uomo* (Alberti, Verbania 2012).

LUCA GRION è professore associato di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Udine, presidente dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste e direttore della Scuola di Politica ed Etica Sociale (SPES). Assieme a Giovanni Grandi dirige «Anthropologica. Annuario di studi filosofici». Recentemente ha pubblicato: *Chi ha paura del post-umano? Vademecum dell'uomo 2.0* (Mimesis, Milano - Udine 2021); *La filosofia del running spiegata a passo di corsa* (Mimesis, Milano - Udine 2019); *L'arte dell'equilibrista. La pratica sportiva come allenamento del corpo ed edificazione del carattere* (Edizioni Meudon, Trieste 2015). Info: www.lucagrion.it

MARKUS KRIENKE è professore ordinario di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano e direttore della Cattedra Rosmini. Inoltre insegna Antropologia filosofica alla Pontificia Università Lateranense e Dottrina sociale della Chiesa alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. È docente al corso biennale in Antropologia organizzativa presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, visiting professor in Scienze politiche all'Università di Messina e fa parte del master in Etica della pace, diritti e tutela della persona nei contesti

formativi ed economico produttivi all'Università di Bari. È membro dell'Accademia Europea delle Scienze e delle Arti e del Comitato scientifico italiano della Fondazione Konrad Adenauer, nonché Senior Fellow del Centro Tocqueville-Acton.

ANDREA LOFFI ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Trento con una tesi sulla filosofia della religione di Pietro Prini ed è co-curatore di diversi volumi che indagano il pensiero di Prini. Ha recentemente tradotto il volume di Richard Schaeffler *Fenomenologia della religione* (Morcelliana, Brescia 2020).

MILENA MARIANI è docente di Teologia sistematica e di Storia della teologia del XX secolo all'ISSR Romano Guardini di Trento e di Mariologia all'ISSR di Bolzano (istituti collegati alla Facoltà teologica del Triveneto). Dal 2012 al 2017 è stata responsabile del corso superiore di Scienze religiose presso la Fondazione Bruno Kessler di Trento. È socia ordinaria del Coordinamento Teologhe Italiane. I suoi temi di ricerca riguardano la storia della teologia, l'antropologia teologica, l'escatologia, la mariologia e le intersezioni tra filosofia e teologia.

WALTER MINELLA ha insegnato storia e filosofia nei licei. Tra le sue pubblicazioni: *Il dibattito sul dispotismo orientale. Cina, Russia e società arcaiche* (Armando, Roma 1994). Ha tradotto il breve saggio di Šalamov *Tavola di moltiplicazione per giovani poeti* (Ibis, Como - Pavia 2012). L'incontro personale e la frequentazione con il vecchio Pietro Prini lo ha indotto a curare il libro postumo del maestro, *Ventisei secoli nel mondo dei filosofi* (Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma, 2015) e a scrivere la monografia *Pietro Prini* (Lateran University Press, Città del Vaticano 2016). Ha curato con altri studiosi: *Credere oggi in Dio e nell'uomo ancora e nonostante. Pietro Prini filosofo del dialogo tra fede e scienza* (Armando, Roma 2018), *Etica oggi tra empatia e libero arbitrio* (Ibis, Como - Pavia 2020) e *L'invasione*

della vita. Le scelte difficili nell'epoca della pandemia (Mimesis, Milano - Udine 2020). Ha partecipato all'organizzazione di vari convegni dedicati a Pietro Prini.

BIAGIO GIUSEPPE MUSCHERÀ insegna Storia della filosofia moderna e contemporanea presso la Facoltà Teologica interprovinciale Laurentianum di Milano, è direttore della sezione Laviana della Cattedra Rosmini. Fra le sue pubblicazioni si ricordano: *Ontologia del desiderio in Pietro Prini* (2005); *Antonio Rosmini. Scritti di politica giovanile* (2007); *Fra verità e bellezza. La funzione morale dell'arte nell'estetica di Rosmini* (2008); *Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio* (2014); *Manzoni filosofo. L'invenzione della parola. In dialogo con Antonio Rosmini* (2019); *Il problema del male e la libertà di Dio. Note sull'impossibilità della Teodicea di Antonio Rosmini* (2020).

GIANNINO PIANA, già docente di Etica cristiana presso l'ISSR della Libera Università di Urbino e di Etica ed economia presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino, è stato presidente dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM). È autore di numerosi volumi, tra i più recenti: *In novità di vita* (4 voll., Cittadella, Assisi 2012-2016); *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica 'situata'* (Queriniana, Brescia 2016); *Etiche della responsabilità. La voce di alcuni protagonisti* (Cittadella, Assisi 2019). Ha diretto con Paolo Benanti, Francesco Compagnoni e Aristide Fumagalli il dizionario di *Teologia morale* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2019). È membro della redazione della rivista «Hermeneutica» dell'Università di Urbino e collabora abitualmente con le riviste «Servitium», «Rocca» e «Il Gallo».

GIANPAOLO ROMANATO, già professore di Storia contemporanea all'Università di Padova, ora in pensione. Membro dal 2007 del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano), è presidente del comitato scientifico di Casa Museo Giacomo Mat-

teotti di Fratta Polesine (Rovigo). Fra i suoi libri si segnalano: *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)* (Corbaccio, Milano 2003); *L'Italia della vergogna nelle cronache di Adolfo Rossi (1857-1921)* (Longo, Ravenna, 2010); *Un italiano diverso. Giacomo Matteotti* (Longanesi, Milano 2010); *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo* (Lindau, Torino 2014); *L'emigrazione italiana nel Rio Grande do Sul brasiliano (1875-1914). Fonti diplomatiche* (Longo, Ravenna 2018); *Le riduzioni gesuite del Paraguay. Missione, politica, conflitti* (Morcelliana, Brescia 2021).

GIORGIO SANDRINI è stato professore ordinario di Neurologia presso l'Università di Pavia, direttore del dipartimento di Neurologia e Neuroriabilitazione dell'IRCCS C. Mondino di Pavia, presidente di società scientifiche nazionali e internazionali. Ha pubblicato oltre trecento articoli e svariati libri. È coordinatore e co-fondatore del Gruppo di studio di Neuroteoretica e Teorie della Mente, che ha promosso in questi anni vari convegni dedicati al rapporto tra neuroscienze e filosofia, tra cui alcuni dedicati a Pietro Prini, curandone la pubblicazione degli atti.

INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona, 112, 149, 154, 158,
160, 174, 178, 181, 199
Alfieri, Vittorio, 42
Aliotta, Antonio, 73, 76
al-Tayyeb, Ahmad, 167
Amendola, Giovanni, 92
Anders, Günther, 144-145, 203
Anselmo d'Aosta, 29, 32
Antiseri, Dario, 144-145
Antonelli, Maria Teresa, 28
Aragno, Nino, 98
Arangio-Ruiz, Vincenzo, 101
Aristotele, 52, 147, 221
Atanasio, Alessandra, 224, 226
- Bachelard, Gaston, 197
Baget Bozzo, Gianni, 171, 174
Barth, Karl, 81-82
Battaglia, Felice, 158
Bauman, Zygmunt, 191, 201, 202n
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 52
Bergson, Henri, 175
Berkeley, George, 142, 155
Bernhard, Ernst, 218, 231n
Bietti, Luigi, 99
Boccherini, Luigi, 51
Bonatelli, Francesco, 73-74
Bonelli, Luigi, 45
Bontadini, Gustavo, VIII, XI, 121-138,
155n, 165-166
Borgese, Giuseppe Antonio, 39n, 43
Brancaforte, Antonio, 33
Brentano, Franz, 73
Buber, Martin, 97, 208
Bukowski, Charles, 164
Bultmann, Rudolf, IX, 169-170, 176,
181-183
Buonaiuti, Ernesto, VIII, XI, 70, 75-
76, 78, 83-103, 107-108, 109n,
115-120
Burke, Edmund, 52
Byron, George Gordon, 42
- Cagnola, Guido, 99
Calvino, Italo, 198
Campanella, Tommaso, 200, 228
Campbell, Joseph, 232
Camus, Albert, 164, 219
Carabellese, Pantaleo, 74
Caracciolo, Alberto, 169, 177
Carducci, Giosuè, 87
Carlini, Armando, 158
Carnoldi, Giovanni, 123
Cartesio, Renato (René Descartes), 29,
31-32, 128-130, 142, 163
Cassirer, Ernst, 207, 218, 222
Castelli Gattinara, Enrico, 74, 169
Ceresi, Vincenzo, 102
Chomsky, Noam, 207
Churchland, Patricia, 222
Comte, Auguste, 238
Coreth, Emerich, 23
Croce, Benedetto, 39n, 59-60, 71-72,
77-79, 155

- Darwin, Charles, 220
 D'Azeglio, Cesare, 45, 46n
 De Gasperi, Alcide, 101, 103
 Dennett, Daniel Clement, 227
 De Ruggiero, Guido, 101
 De Sarlo, Francesco, 73, 76, 79
 Dewey, John, 217
 Dilthey, Wilhelm, 175
 Donini, Ambrogio, 90
 Durkheim, Émile, 177
- Edelman, Gerald, 224-226
 Einstein, Albert, 144
 Eliade, Mircea, 93-94, 97
 Euclide, 142
- Fedele, Pietro, 95
 Fichte, Johann Gottlieb, 13-16, 18, 21,
 25, 155-156
 Filiasi Carcano, Paolo, 177
 Fogazzaro, Antonio, 87
 Ford, Henry, 144
 Foscolo, Ugo, 42, 49n
 Francesco (Jorge Mario Bergoglio),
 XIII, 120, 166-167, 191, 202, 225
 Franke, William, 237
 Freud, Sigmund, 234
- Galilei, Galileo, 106, 119
 Galli, Gallo, 74
 Gasparri, Pietro, 91-92
 Gemelli, Agostino, 74, 94, 111, 124
 Gensabella Furnari, Marianna, 217
 Gentile, Giovanni, 59-61, 71-72,
 77-79, 135-136, 153, 155-158,
 160-162
 Ghia, Francesco, 79
 Gilson, Étienne, 35
 Gioacchino da Fiore, 95, 98
 Gioberti, Vincenzo, 154, 157
 Goethe, Johann Wolfgang von, 42, 46n
 Gozzano, Guido, 150
 Gregorio XVI, 88, 115
 Guzzo, Augusto, 158
- Habermas, Jürgen, 208, 211
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 6-8,
 9n, 10n, 11, 13, 15, 17-22, 23n, 24-
 26, 30-35, 46n, 78, 145, 155, 163,
 192, 240
 Heidegger, Martin, 28n, 142, 149, 154,
 161, 181, 195, 223n, 230, 236-237
 Henrici, Peter, 11
 Hobbes, Thomas, 130
 Hume, David, 142
- Jaspers, Karl, 146-147, 154, 230
 Jemolo, Arturo Carlo, 90, 94, 97
 Jung, Carl Gustav, 97
- Kafka, Franz, 174, 235
 Kant, Immanuel, 5-6, 8, 12-16, 30, 33,
 47n, 48n, 80, 109n, 122, 127, 129-
 131, 133, 142, 152
 Kasparov, Garri, 152
 Kerényi, Károly, 97
 Kierkegaard, Søren, 174
 Klein, Melanie, 234
 Kuhn, Thomas, 238
- Labanca, Baldassarre, 89
 Lacan, Jacques, 234
 Lamanna, Eustachio Paolo, 73
 La Via, Vincenzo, 33
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 5, 6n, 8,
 11, 16, 29-30, 142, 146-147
 Leone XIII, 88, 110
 Levi, Adolfo, 157n, 161
 Liccione, Michele, 170n, 205
 Loffi, Andrea, 36
 Loisy, Alfred, 87
 Lorenz, Konrad, 227
 Lorizio, Giuseppe, 9
- Mancini, Italo, 47n, 169, 181
 Manzoni, Alessandro, 38n, 43-44, 46n,
 55, 58, 106, 153
 Marcel, Gabriel, 154, 161, 236-237
 Maritain, Jacques, 35
 Marmaggi, Francesco, 101-102
 Martinetti, Piero, 78-81
 Massignon, Louis, 97
 Matteotti, Giacomo, 92
 Mattiussi, Guido, 110, 122
 McCutcheon, Russell, 239
 Menke, Karl-Heinz, 10

- Merry del Val, Rafael, 92
 Miegge, Giovanni, 82
 Minella, Walter, 38, 154, 215, 236
 Missiroli, Mario, 92
 Monod, Jacques, 221
 Morghen, Raffaello, 90
 Moro, Tommaso, 200
 Murri, Romolo, 87, 111n
- Negri, Antimo, 157
 Newton, Isaac, 145
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 163, 196
 Nobile, Emilia, 76
 Northoff, Georg, 221, 239
- Olgiate, Francesco, 121, 125-126
 Olivetti, Marco Maria, 177
 Omero, 144
 Omodeo, Adolfo, 89
 Orione, Luigi, 95, 99, 120
 Otto, Rudolf, 70, 76-82, 99
 Ottonello, Pier Paolo, 39n, 40n, 44
 Ouimet, Kirk, 151
- Paolo di Tarso, 91, 172
 Paolo VI, 119, 214
 Papini, Giovanni, 93
 Pareyson, Luigi, 27n, 40
 Parini, Giuseppe, 58
 Pascal, Blaise, 142, 158
 Paschini, Pio, 101
 Pascoli, Giovanni, 235-236
 Piana, Giannino, 185, 190, 193-194, 199
 Pio IX, 88, 111, 113
 Pio X, 87-88, 90-92, 108, 111, 119
 Piovani, Pietro, 26, 35
 Platone, 47n, 158
 Plotino, 157, 161
 Popper, Karl Raimund, 219, 230, 238
 Poulat, Émile, 109
 Prini, Pietro, VII-IX, XI-XII, 26, 31, 33n, 34-35, 37-41, 43, 45, 49-64, 105-107, 111-112, 114-119, 142-158, 160-161, 163-167, 169-182, 185-191, 194-203, 205-214, 215-217, 219-222, 224-237, 239-240
 Puech, Henri-Charles, 97
 Puppo, Mario, 46n, 47
- Ricœur, Paul, 176, 183, 208n, 212n
 Rorty, Richard, 240
 Rosa, Enrico, 86
 Rosmini, Antonio, VII-VIII, XI, 5-11, 13, 16-36, 37-59, 62-63, 106, 149, 153-155, 157-158, 160-162, 171, 208, 212n
 Rota, Giovanni, 70
 Ruffini, Francesco, 91
 Russell, Bertrand, XV, 238
- Salvatorelli, Luigi, 89
 Sartre, Jean-Paul, 142, 152, 164, 237
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 7n, 13-21, 23-25, 27, 30-31, 34-35
 Schopenhauer, Arthur, 80
 Sciacca, Michele Federico, 39n, 153, 155, 157-162
 Severino, Emanuele, 121
 Singer, Peter, 222
 Siri, Giuseppe, 162
 Slingerland, Edward, 237-238
 Sloterdijk, Peter, 152
 Socrate, 144
 Spinoza, Baruch, 5, 80, 142
 Stefanini, Luigi, 158
 Swinburne, Richard, 166
- Taverna, Giuseppe, 49, 51
 Teilhard de Chardin, Pierre, 221
 Tolstoj, Lev Nikolaevič, 147
 Tommaso d'Aquino, 27n, 110-112, 178n
 Tredici, Giacinto, 75
 Tyrrell, George, 88
- van der Leeuw, Gerardus, 97
 Varisco, Bernardino, 74, 79
 Vico, Giambattista, 172n, 175, 179-180, 222
 Vinay, Valdo, 102
 Voltaire (François-Marie Arouet), 167
- Winckelmann, Johann Joachim, 52
 Žižek, Slavoj, 155

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 *Renato Dionisi. L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, Musica, Scena, Acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 *Sergio Fabio Berardini, Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 *Alessandro Salvador, La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 *Michele Pancheri, Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 *Enrica Ballarè, Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
- 9 *Alberto Baggio, Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
- 17 *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
- 18 *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
- 19 Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.
- 20 *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren. Der (un)politische Ferdinand Ebner / Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal, 2019.
- 21 Alessandra Quaranta, *Medici-physici trentini nella seconda metà del Cinquecento. Sapere medico, identità professionale e scambi cultural-scientifici con le corti asburgiche*, 2019.
- 22 *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, 2019.
- 23 *Rosmini e la fenomenologia*, a cura di Mauro Nobile, 2020.
- 24 Gian Maria Varanini, *Studi di storia trentina*, a cura di Emanuele Curzel e Stefano Malfatti (tomi I e II), 2020.
- 25 Omar Brino, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, 2020.
- 26 *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di Andrea Nannini e Irene Zattero, 2021.
- 27 *La coscienza divisa. Da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, a cura di Andrea Aguti, Andrea Loffi, Walter Minella e Giorgio Sandrini, 2021.

