



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI  
FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN  
FILOSOFIA

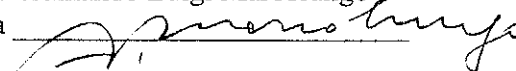
CICLO XXII

**ROSMINI FRA IDEOLOGIA E METAFISICA:  
UN'ANALISI DELLE DIVERSE EDIZIONI DEL NUOVO SAGGIO  
SULL'ORIGINE DELLE IDEE**

S.S.D: M-FIL-01 FILOSOFIA TEORETICA

Coordinatori: Per l'Università di Verona

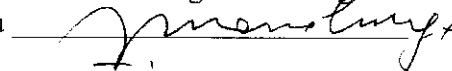
Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Firma 

Tutori:

Per l'Università di Verona

Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Firma 

Dottorando: Dott. Biagio Giuseppe Muscherà

Firma \_\_\_\_\_

\* Per l'elenco dei Settori Scientifico-Disciplinari (SSD) si veda il D.M. del 4 Ottobre 2000, Allegato A "Elenco dei Settori Scientifico -Disciplinari" reperibile sul sito del Ministero dell'Università e della Ricerca al seguente indirizzo: [http://www.miur.it/atti/2000/alladm001004\\_01.htm](http://www.miur.it/atti/2000/alladm001004_01.htm)

## Premessa

L'ideologia, o gnoseologia, rosminiana riflette questo dinamismo originario: l'io è risvegliato alla coscienza di sé e del mondo attraverso quella presenza dell'essere, insidente nella nostra interiorità come *appello*, o come *chiamata* che ci muove a riconoscerlo nel suo ordine attraverso gli enti creati. Ma l'“io” dell'uomo non è il “Tu” dell'essere. È questo nello stesso tempo il suo limite e la sua grandezza: l'uomo *non è* l'Essere, ma *ha* l'essere. Ha l'essere sotto forma di idea. E l'idea dell'essere, nel momento in cui costituisce la sua mente illimitata, la orienta verso un'attuazione infinita che trascende il reale finito o il conoscibile. L'idea sopravanza l'esistenza e la pone come tensione all'infinito, che la trascende: fa che l'esistente, partecipe di Dio attraverso l'idea e costituito da quel *divino* che è l'idea stessa, tenda all'*Essere assoluto*. Così Rosmini fonda l'eccedenza dell'uomo rispetto al mondo e dell'Idea rispetto al reale. L'idea è quel *divino* nell'uomo, per il quale l'uomo può innalzarsi sopra se stesso riconoscendo la sua natura «quasi cognata» alla divina e risvegliare il mondo al suo significato. Egli, infatti, attraverso l'idea si costituisce come quel nesso che unisce il mondo e Dio, quella via di comunicazione che è quasi il punto di contatto delle due sfere, finito e infinito.

In questo senso si può comprendere come la teoria rosminiana della conoscenza, che ha come suo fulcro l'idea dell'essere, non è ideologia e logica - o almeno non è solo questo -, ma è ontologia e metafisica, e di questi forse l'aspetto più significativo, originale e profondo.

Questo nesso fra ideologia e metafisica è venuto sempre più chiarendosi nella meditazione rosminiana: alla prima redazione del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) Rosmini faceva seguire altre quattro edizioni, nelle quali il testo veniva progressivamente modificato in alcuni punti essenziali e nella terminologia fino alla quinta e definitiva del 1851-52.

Le differenze fra le diverse edizioni sono state considerate dalla critica, in ordine all'interpretazione complessiva del pensiero rosminiano, marginali. Questo studio vuole mostrare come invece sia importante ricostruire il tessuto genetico del testo rosminiano. Ciò ci permetterà di vedere come nel testo della prima redazione l'elemento gnoseologico eserciti un ruolo preponderante rispetto a quello ontologico-metafisico. L'indagine tenta dunque di chiarire le

ragioni che spingono Rosmini a sottolineare progressivamente l'impostazione ontologica rispetto a quella gnoseologica della prima edizione.

In conseguenza di ciò il lavoro si compone di tre parti: dopo esserci *accostati al problema* del rapporto fra gnoseologia e ontologia nel *Nuovo saggio* muovendoci fra i critici del pensiero rosminiano, nella prima parte del nostro studio tenderemo di mettere a fuoco le motivazioni che hanno spinto Rosmini a comporre quest'opera. Ci soffermeremo quindi sulla genesi di questo scritto fondamentale del Roveretano, analizzando in sintesi gli scritti giovanili del filosofo sul problema della conoscenza.

Dopo aver esposto i temi fondamentali del *Nuovo saggio* ed aver evidenziato alcune difficoltà in merito alla valenza del presupposto gnoseologico da esso proposto, nella seconda parte del nostro lavoro cercheremo di affrontare queste difficoltà muovendo dal confronto di alcune parti del testo nelle diverse edizioni che si sono susseguite durante la vita del Rosmini. Cercheremo di verificare se tra un'edizione e l'altra dell'opera la valenza solo gnoseologica, o logica, dell'idea dell'essere abbia assunto sempre di più una configurazione ontologico-metafisica. In concreto prenderemo in esame una batteria di termini che il pensatore di Roveretano ha cambiato fra un'edizione e l'altra: cercheremo di stabilire se tali mutamenti abbiano causato uno *slittamento* del progetto teorico, portandolo da un livello strettamente ideologico ad un livello sempre più nettamente ontologico-metafisico.

Infine nell'ultima sezione del nostro lavoro, a partire dall'ipotesi che il cambiamento di prospettiva del *Nuovo saggio* sia avvenuto per una maturazione interna del pensiero rosminiano si cercherà comunque di individuare eventuali "aree di influenza" esterne, che possano aver spinto il pensatore ad accentuare l'aspetto ontologico rispetto a quello gnoseologico. Il fuoco dell'indagine si sposterà allora sulle prime reazioni critiche che hanno accompagnato l'uscita del *Nuovo saggio*, in particolare sulle critiche di Manzoni, Mamiani e Gioberti.

Mentre però l'attenzione dei critici è stata spesso rivolta alla polemica fra Rosmini e Gioberti, soprattutto per le conseguenze che essa ha prodotto sulle interpretazioni novecentesche e segnatamente idealistiche del pensiero di Rosmini, nel nostro lavoro abbiamo voluto guardare con maggiore attenzione al confronto critico tra Rosmini e Manzoni. Di tale confronto è infatti possibile

esibire riscontri oggettivi in alcune varianti della seconda edizione del *Nuovo saggio*.

Attraverso i passi indicati sarà forse possibile definire in maniera più precisa il rapporto che intercorre fra ideologia e ontologia nel *Nuovo saggio*, troppo gravido di implicazioni e troppo durevole per poter essere sistemato da un giudizio inappellabile. Ciò che tuttavia potrebbe derivarne è una conferma ulteriore non solo degli esiti metafisici del *Nuovo saggio*, ma anche della peculiarità, o *eccentricità*, che l'ideologia rosminiana possiede non solo rispetto al contesto in cui ha preso corpo, ma ancor più oggi, in un tempo in cui il problema del conoscere viene sempre più risolutamente disgiunto dal problema del suo significato. Ciò rende forse ancora più impellente il compito di riscoprire una gnoseologia che si costituisce come l'appello di un "Tu" che ci chiama all'essere, una gnoseologia che si fa "*accesso alla metafisica*" e che, in quanto tale, diviene discorso intorno all'essere, cioè *ontologia*.

**Capitolo I. Fra il «vero Rosmini» e il «Rosmini vero».**  
**Prospettive diverse nell'interpretazione del Nuovo saggio**  
**sull'origine delle idee**

«Non basta per vero l'appigliarsi ad alcune sentenze, non basta l'aver inteso alcuni brani de' miei libri: è necessario por mente a tutto, raccorre l'intero del sistema, giungere al fondo, nel qual fondo non veggo ancora esser discesi gran fatto molti, anco di quelli che pur giungervi potrebbero, se non si avvisassero di esservi giunti»<sup>1</sup>.

«Rare volte i discepoli hanno il coraggio di analizzare le idee non analizzate dal maestro, nel che sta il vero progresso; e in quella vece spogliano il maestro stesso delle sentenze più nobili e del linguaggio da lui trovato e arricchito di forme opportune, in mille modi giuocano di questi materiali della scienza, quasi come colle noci i fanciulli, senza romperle e cavarne il gheriglio»<sup>2</sup>.

**1.1 Il contesto problematico in cui è stato letto il Nuovo Saggio sull'origine delle idee**

Non si può dire che al Rosmini sia toccata una buona sorte nella storiografia filosofica italiana. È cosa nota, e se n'è parlato con vivacità di accenti polemici fino almeno agli anni Sessanta del secolo scorso, tentando di liberare l'originalità del suo pensiero dalle contrastanti interpretazioni che ne hanno fatto ora una ereticale «sintesi di ontologismo e panteismo», ora una specie di «criticismo» colorato all'italiana e cattolicamente *refoulé*.

---

<sup>1</sup> Lettera a G. Avogadro del 10.05.1839, in A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, 13 voll., Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894 (d'ora in poi *EC*), vol. VII, p. 124.

<sup>2</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., Edizione Nazionale e Critica (vol.12-17), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, vol. I, n. 25.

In effetti, delle molte osservazioni che furono mosse alla dottrina rosminiana delle forme e delle categorie dell'essere, le prime sono venute dall'interno del mondo ecclesiastico, in nome della sua pretesa infedeltà all'ortodossia cattolica; altre, sul piano puramente filosofico, dal rilievo di una sua inconciliabilità e incoerenza con la stessa dottrina dell'idea dell'essere, che era parsa il caposaldo del *Nuovo Saggio*.

L'intera critica rosminiana è stata infatti segnata dal conflitto che ha visto da un lato, pur con diverse ragioni, coloro che denunciavano l'eterodossia cattolica del Rosmini e i critici della sostenibilità speculativa del suo sistema, e dall'altro coloro che ne difendevano polemicamente l'ortodossia confessionale o il valore critico delle sue ultime tesi metafisiche.

Al di là delle dispute dottrinali<sup>3</sup>, per ciò che concerne l'interesse puramente filosofico si è trattato di vedere se c'è stato un *primo* ed un *secondo*

---

<sup>3</sup> Nell'ambito delle critiche d'impianto teologico confessionale (di cui offre una ricca rassegna la biografia di Rosmini scritta da Gianbattista Pagani, cfr. *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della carità. Riveduta ed aggiornata dal Prof. Guido Rossi*, Arti grafiche Manfrini, Rovereto 1959 – d'ora in poi citeremo questo testo come *La vita* –, vol. II, tutto il cap. IV bis) hanno avuto larga parte i gesuiti delle università ecclesiastiche romane o raccolti attorno alla «Civiltà Cattolica» (fondata a Napoli nel 1850 e poco dopo trasferita a Roma). Fra essi si distinsero per la pervicacia con cui denunciarono l'eterodossia delle tesi del Rosmini, p. Matteo Liberatore che, nel suo testo *Della conoscenza intellettuale*, fu tra i primi a paventare le accuse di panteismo e di ontologismo al Rosmini, denunciando l'opposizione del suo sistema a quello di san Tommaso e p. Giovanni Maria Cornoldi, che, nella storia della fortuna del Rosmini, è noto per il volume che già nel titolo definisce, senza troppi riguardi, il rosminianesimo come «sintesi dell'ontologismo e del panteismo». Il rapporto fra ontologismo, panteismo e filosofia rosminiana era stato messo in luce e divulgato già da Kleutgen, nel suo lavoro di commento alla condanna romana del 1861 delle tesi onotologiche (cfr. J. KLEUTGEN, *L'ontologismo e le sette tesi, censurate dalla Sacra inquisizione*, Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1868, si veda in particolare per Rosmini pp. 401sg.; il lavoro era apparso anche in tedesco). In realtà, Kleutgen non aveva attribuito al Rosmini la posizione panteistica e nemmeno quella ontologista, premurandosi di affermare che il Roveretano poneva l'essere universale e non Dio come oggetto dell'intuizione. Però aveva affermato che i panteisti univano questa posizione a quella ontologica «stabilendo che l'universale era Dio». In sostanza la tesi rosminiana dell'intuizione dell'essere poteva essere intesa per Kleutgen come tramite per pervenire ad una conoscenza diretta di Dio come assoluto immanente (si veda in proposito: L. MALUSA, *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, voll. II, IPL, Milano 1986-89, vol. II, p. 231, nota 80). Padre Liberatore e padre Cornoldi si muovono sulla stessa linea di Kleutgen, portando avanti e, in qualche modo, estremizzando le sue affermazioni.

Erano accuse molto pesanti, quelle di panteismo ed ontologismo. Su di esse aveva già richiamato l'attenzione dei teologi il Concilio Vaticano I, che Pio IX aveva convocato a Roma l'8 dicembre del 1869. Il panteismo veniva condannato nel canone IV della Costituzione *Dei*

---

*Filius* dei Padri Conciliari, il quale recita: «Se alcuno dirà che Dio è l'essere universale, o indefinito, che determinandosi costituisca l'universalità delle cose distinta in generi, specie ed individui, sia scomunicato». Ma la dottrina del sintesi ontologico, con le frequenti esplicite avvertenze del Rosmini che escludevano dal suo ambito ogni commistione o identificazione di Dio con il mondo (e in ciò consisteva, com'è noto, la critica rosminiana a Gioberti), non lasciava luogo ad equivoci. I rosminiani 'ortodossi', ancora molti ed autorevoli, avevano perciò tutte le ragioni per non sentirsi implicati in quella condanna. Né, tanto meno, poteva essere applicata a Rosmini, e di fatto non era rivolta contro di lui, la proposizione proposta al Concilio dai cardinali Pecci (il futuro Papa Leone XIII) e Riario Sforza, che definivano come *ontologismo* (termine che entrava per la prima volta nel linguaggio teologico della Chiesa) la posizione di chi affermasse: «*naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa*», con riferimento al Malebranche e al Gioberti. Ma padre Matteo Liberatore si era fatto sostenitore della tesi di una inconciliabilità assoluta fra la dottrina di san Tommaso e quella del Rosmini, gettando quei germi che avrebbero ben presto portato a tacciare la filosofia rosminiana di eresia. Liberatore, soffermandosi in modo particolare sull'inconciliabilità della filosofia rosminiana con quella del Santo Dottore, vedeva, infatti, un «diretto conflitto» fra i due pensatori: «per certo – egli scrive – non ci può essere opposizione maggiore tra due dottrine, che quanto alle singole proposizioni dell'una sono le contraddittorie delle proposizioni dell'altra» (cfr. M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, voll. II, La Civiltà Cattolica, Roma 1857-58, qui, vol. II, p. 101). Inoltre egli indirizza apertamente accuse di ontologismo e panteismo al pensiero di Gioberti, affermando nel contempo che «gli ontologi per dare importanza alla loro visione ideale dovrebbero stabilire che le verità necessarie e i possibili non solo sono contenute nelle idee divine, ma idealmente si confondono collo stesso Dio» (*ivi*, vol. I, p. 104). Insomma, questi «ontologi», poiché «l'ordine reale cammina di pari passo coll'ideale», «a ogni piè sospinto ci van ripetendo che sempre Dio è l'obbietto immediato d'ogni nostra intellesione; che le nostre idee son l'essere stesso di Dio» (*ibidem*). L'accusa, come abbiamo detto era rivolta in prima istanza a Gioberti e a Malebranche. Ma p. Cornoldi non aveva lo scrupolo di queste distinzioni. Già qualche anno prima del suo volume antirosminiano, egli aveva scritto senza mezze misure e senza distinzione: «la storia delle moderne filosofie altro non è che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio; tanto che si potrebbe quella storia chiamare: la patologia della umana ragione» (G. M. CORNOLDI, *Lezioni di filosofia scolastica*, Ferrara 1875, p. XXX); «stimolato» dal Papa a contrastare la dottrina rosminiana (è Cornoldi stesso che lo afferma nei suoi *Appunti cronologici*: «nei privati discorsi il Papa mi stimolava a combattere la dottrina del Rosmini», cfr. G. M. CORNOLDI, *La mano della provvidenza divina a mio riguardo rispetto alla riforma filosofica. Appunti cronologici*, il testo si trova pubblicato, correlato da un apparato di note esplicative e critiche molto ricco, in L. MALUSA, *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, cit., vol. II, pp. 141-234, il passo riportato è a p. 230), non si pose nessun problema ad estendere queste accuse a Rosmini. Dopo l'elezione alla soglia pontificia di Leone XIII e la sua enciclica *Aeterni patris*, che richiamava le scuole cattoliche allo studio di san Tommaso d'Aquino, imponendone, come sarà interpretato più tardi, l'insegnamento, egli poté formulare «questo sillogismo»: «è riprovevole quella filosofia che si fonda sopra l'ontologismo ed il panteismo: ma tale è quella del Rosmini che viene esposta nella sua Teosofia: dunque questa filosofia è riprovevole» (cfr. p. G. M. CORNOLDI, *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo, Libri tre*, tipografia Alessandro Befani, Roma 1881, p. III, cfr. pp. 263-432). Rosmini aveva sempre ritenuto di essere su una linea di continuità con il *Doctor angelicus* e con la tradizione che a lui s'ispirava, ma non furono dello stesso parere i consultori della Sacra Congregazione dell'Indice che il 14 dicembre del 1887 condannarono,

Rosmini, e precisamente se l'ultima sua grande opera, la *Teosofia*, cominciata nel '46 e rimasta incompiuta, pur nella sua grande mole, sia stata uno sviluppo oppure una *svolta* nel suo pensiero rispetto al *Nuovo Saggio*.

Per quelli che parteggiano per questa seconda alternativa, avrebbe avuto una importanza decisiva sullo sviluppo del pensiero rosminiano la critica, non importa se negativa, di Vincenzo Gioberti. D'avviso diverso sono stati i cosiddetti rosminiani «ortodossi», per i quali invece, come dichiara Caviglione, «la teosofia del Rosmini è l'esposizione del suo sistema nella sua interezza e

---

con un Decreto che sarà poi chiamato «Post obitum», XL Proposizioni tratte, in maniera filologicamente discutibile, da nove delle sue principali opere edite ed inedite. Le accuse erano diverse, ma il *Leitmotiv* era l'eresia, ritenuta indissociabile, di panteismo e di ontologismo, proprio come voleva p. Cornoldi. Mentre i religiosi dell'Istituto della Carità, si affrettarono a dichiarare (come avrebbe fatto il loro padre fondatore) la propria sottomissione al volere delle gerarchie ecclesiastiche, altri seguaci del pensiero rosminiano si impegnarono a dimostrare, in ampie opere di carattere analitico, la non pertinenza esegetica o filologica di quella condanna, come, per citare solo i più importanti, Lorenzo Michelangelo BILLIA, *Le quaranta Proposizioni attribuite ad A. Rosmini con testi originali completi dell'autore*, Milano 1889; Giuseppe MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni condannate dalla S.R.U. Inquisizione, Studi filosofici-teologici di un laico*, Milano 1905; Gianbattista PAGANI (ma il volume è apparso anonimo), *Le quaranta proposizioni rosminiane condannate dal S. Ufficio col decreto «Post obitum» esaminate*, Roma 1908.

Per un quadro generale della questione rosminiana dalle sue origini e poi nel suo svolgimento si rinvia alla sintesi limpida di R. BESSERO BELTI, *La «questione rosminiana»*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1988, mentre per alcuni momenti particolari di tale questione si segnala il lavoro di F. TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia, parte prima (1875-1881)*, in «Aevum», 37 (1963), pp. 63-103. Per una documentazione completa sugli atti della condanna delle «quaranta proposizioni» del 1887, si veda invece A. *Rosmini e la Congregazione del Santo Ufficio. Atti e documenti inediti della condanna del 1887*, L. MALUSA - P. DE LUCIA - E. GUGLIELMI (a cura di), Franco Angeli, Milano 2008. Per una ricostruzione attenta e documentata delle polemiche dottrinali e le accuse che hanno colpito il Rosmini, dagli inizi fino al crollo di ogni riserva da parte della Chiesa nei suoi confronti – culminata con la beatificazione del Roveretano del 7 novembre 2007 –, si vedano i vari lavori di Luciano Malusa, fra i quali segnaliamo, oltre al saggio già citato L. MALUSA, *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*: ID. *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto «Post obitum»*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1989; ID. *Il vero oggetto delle condanne antirosminiane (gli equivoci dell'intransigentismo tra Ottocento e Novecento)*, in «Per la Filosofia», 41 (1997), pp. 84-95; ID. *Le opposizioni a Rosmini durante la sua vita e dopo la sua morte fino ai giorni nostri*, in L. DE FINIS (a cura di), *Antonio Rosmini e il suo tempo. Nel bicentenario della nascita*, Atti del Seminario 20 febbraio - 5 giugno 1998, Rotooffset Raganella, Trento 1998, pp. 205-221; ID. (a cura di), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1999. Lo studioso veronese ha ultimamente creato una équipe, che si raccoglie intorno all'Università di Genova, per approfondire ulteriormente le vicende legate alla censura e alla condanna di Rosmini.



concretezza [...]; cosicché tutte le altre opere vanno vedute alla luce della teosofia»<sup>4</sup>.

È questo lo sfondo interpretativo in cui si è sviluppata la lettura del *Nuovo saggio*. A ben vedere, essa risulta caratterizzata da due forzature di segno opposto: la prima, in nome di una pretesa incoerenza all'interno della dottrina del sintesi delle forme dell'essere, ha voluto isolare questo importante lavoro, collocandolo in un orizzonte di problemi esclusivamente kantiani; la seconda, al contrario, tentando di liberare il pensiero rosminiano dagli schemi di un kantismo all'italiana e, nello stesso tempo, cercando di dimostrare la perfetta uniformità fra il *Nuovo Saggio* e le opere successive, ha letto quest'opera solo «alla luce della *Teosofia*», 'diminuendone' in qualche modo la portata.

Nelle pagine che seguiranno ci soffermeremo principalmente su questi due filoni (**A** e **B**) della critica del pensiero rosminiano, che si sono sviluppati dopo la morte del suo autore, mentre le osservazioni critiche di alcuni contemporanei di Rosmini, saranno riportate nella parte finale del nostro lavoro.

---

<sup>4</sup> Cfr. C. CAVIGLIONE, voce «Teosofia», in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXIII, p. 534.

## A. *Il «vero Rosmini»: il «Kant italiano» oppure il «pendant italiano di Hegel»*<sup>5</sup>

### 1.2 *Bertrando Spaventa e la «circolarità» del pensiero italiano*

Fra coloro che hanno visto una spaccatura tra il *primo* e il *secondo* Rosmini, si colloca la figura di Bertrando Spaventa. Il filosofo, *pater philosophicus* insieme a Francesco de Sanctis dell'hegelismo e del liberalismo risorgimentale napoletano in dialettica prima con il kantismo e poi con il positivismo, si era accostato non ancora trentenne al pensiero del Roveretano<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> In merito alle interpretazioni neoidealistiche di Rosmini si può rimandare in sintesi ai seguenti studi: P. DE LUCIA, *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia*, Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 2005; ID., *Bertrando Spaventa interprete di Rosmini*, in F. MERCADANTE - V. LATTANTI (a cura di), *Elogio della filosofia*, Tipografia Casilina Stampa, Roma - Stresa 2000, pp. 216-227; ID., *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, in «Filosofia Oggi», (2002) Anno XXV, pp. 339-372; G. FORMICHELLA, *La critica gentiliana del sistema di Rosmini*, in G. BESCHIN, A. VALLE, S. ZUCAL (a cura di), *Il pensiero di Rosmini a due secoli dalla nascita*, 2 voll. Morcelliana, Brescia 1999, pp. 93-106; P. P. OTTONELLO, *Il mito di Rosmini «Kant italiano»*, in ID., *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 53-66; M. A. RASCHINI, *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, in «Giornale di Metafisica», 21 (1966), pp. 265-269; ora in ID., *Prospettive rosminiane*, a cura di P.P. Ottonello, Marsilio, Venezia 2000, pp. 33-39; M. F. SCIACCA, *Rosmini nella storiografia italiana*, in ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963<sup>2</sup>, pp. 35-49; U. SPIRITO, *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 3-45.

<sup>6</sup> Rosmini, già nel 1851, annovera Spaventa fra i critici del suo sistema. «In quanto alla filosofia – egli scrive – so la guerra che ci si fa, non tanto perché sia oscura, quanto perché è essenzialmente religiosa; e si vuole purtroppo sostituire il razionalismo. Ci sono tre schiere contro di me, e tutte nel loro fondo razionalistiche: quella del Mamiani, che s'attiene ad una filosofia superficiale, e dirò così moderata; quella del Bertini che cospira col Gioberti e col Nallino, ed è un razionalismo ipermistico, e quella dello Spaventa e d'altri napoletani pazzi per l'hegelismo, e con esso ad un tempo per l'incredulità più sistematica, ossia pel più turpe o materiale panteismo. Questi lo so fanno e faranno prodezze, ma sarà corta la loro zuffa, ché è impossibile che la verità non si faccia luogo; quella rate di verità, che nelle circostanze presenti dell'umanità è divenuta necessaria, onde la Provvidenza l'ha sotto la mano» (Lettera a F. Puecher del 10. 06. 1851, in *EC*, vol. XI, p. 294; cfr. anche le due lettere a P. Berretti del 19. 06. 1851 e quella del 06. 05. 1852, sempre in *EC*, vol. XI, rispettivamente p. 301 e p. 571). Con il terzo gruppo citato, in cui compare il nome di Bertrando Spaventa, Rosmini vede già prospettarsi all'orizzonte la fase critica che, dopo la sua morte, avrebbe occupato il dibattito filosofico per un secolo intero. Questo certamente Rosmini non poteva prevederlo. Tuttavia, ironia della sorte o disegno della Provvidenza, è proprio grazie a Spaventa che il pensiero rosminiano ha potuto occupare di nuovo il dibattito filosofico, senza rimanere irrimediabilmente 'incagliato' all'interno di dispute teologico-dottrinali. È grazie a lui se la

Dopo un iniziale rifiuto, dettato dal suo programma essenzialmente hegeliano<sup>7</sup>, il filosofo abruzzese si avvicinava al pensiero di Rosmini con un atteggiamento diverso.

Certamente, i giudizi di Spaventa, che vedevano sia in Galluppi e nel suo «inguaribile sensismo», che nel «realismo giudaico» di Gioberti, come in quel «puro nullismo» di Rosmini, la responsabilità del perdurare dell'esodo della filosofia dall'Italia – la quale, secondo il filosofo abruzzese, non poteva rientrare per l'ostracismo che questi pensatori avevano dimostrato nei confronti di Hegel –, non facevano presagire niente di buono<sup>8</sup>. Su Rosmini in particolare,

---

filosofia del Roveretano ha trovato un terreno di discussione filosofica interessante e fecondo di sviluppi critici.

<sup>7</sup> Nei limiti del contesto nel quale stiamo prendendo in esame alcuni tratti del pensiero spaventiano in riferimento alla sua interpretazione del pensiero rosminiano, non possiamo approfondire in maniera adeguata questo discorso. Sarebbe tuttavia interessante vedere come proprio la sua battaglia per la divulgazione e penetrazione in Italia del pensiero hegeliano, dopo aver provocato un reciso e, in un certo senso, affrettato rifiuto oltre che del pensiero di Rosmini anche di quello di Galluppi e di Gioberti, sia stata anche la causa della successiva riconsiderazione e rivalutazione delle loro prospettive filosofiche.

Gli anni napoletani - con stupore sia dei giobertiani che degli anti-giobertiani - sono gli anni di questo recupero, caratterizzato sempre più dalla valorizzazione critica delle esperienze filosofiche di queste due grandi figure del nostro Risorgimento. Il 1861 fu la data del suo ritorno definitivo a Napoli; chiamato con altri esuli dal De Santctis, cui intanto era stato affidato il riordino della pubblica istruzione napoletana, a coprire la cattedra di logica e metafisica. Gli esuli hegeliani ritornati, Spaventa, Vera e Tari, trovarono un ambiente ostile in quella Napoli dominata da giobertiani e galluppiani. I giobertiani soprattutto diedero vita ad una polemica molto aspra soprattutto nei confronti dello Spaventa, che sapevano per niente tenero con chi aveva abbracciato la filosofia del pensatore torinese (più volte Spaventa non aveva esitato a definirli i «nuovi bramini»). Ben presto, tuttavia, le direzioni del pensiero dello Spaventa rimescoleranno le carte in tavola: le sue tesi su Gioberti, espresse nel volume a lui dedicato nel 1863, coglieranno di sorpresa i giobertiani osservanti, così come il suo hegelismo «critico», sostenuto contro gli hegeliani “ortodossi” esemplati dal Vera, porterà non poco scompiglio tra le fila dei filosofi del neoidealismo italiano. L'ultima parte della vita di Spaventa, che si concluse il 20 settembre del 1883, fu impegnata nella battaglia contro il positivismo, in difesa dell'*a priori* e del pensiero speculativo, come mostra anche la sua opera postuma *Esperienza e metafisica*.

<sup>8</sup> Erano giudizi perentori, maturati, in realtà, in un contesto particolare, fra il '50 e il '59, negli anni del soggiorno torinese del pensatore; le battaglie pubblicistiche contro i gesuiti e i moderati, che allora lo avevano visto assumere prima posizioni democratiche avanzate e fil-socialistiche e poi liberali, insieme alla delusione per l'ambiente torinese – la cui *intelligenza*, ispirata principalmente al Rosmini ed al Gioberti, era avversa all'introdursi in Italia di quelle «arroganze teutoniche» di intonazione panteistica, che secondo loro coincidevano con la filosofia hegeliana e che per questo andavano compattamente avversate –, non avevano creato le condizioni migliori per un approccio sereno da parte di Spaventa ai grandi pensatori italiani della prima metà dell'Ottocento. Galluppi, Rosmini e Gioberti

egli, quasi a vendicare le accuse di panteismo e nullismo che il Roveretano aveva formulato nei confronti di Hegel già nel '36, pubblicava nel '55 su «Il Cimento» uno scritto dal titolo *Hegel confutato da Rosmini*<sup>9</sup>, nel quale il Roveretano è definito «sofista vanissimo» e «deificatore dell'umano»; Spaventa lo accusava di aver «confuso» e «alterato Hegel», commettendo «errori di lettura», di «sostituzioni di parole nella traduzione» e «di aver apertamente invaso il pensiero hegeliano con il suo pensiero»<sup>10</sup>.

Tuttavia, verso l'inizio della seconda metà degli anni Cinquanta, proprio all'interno del suo programma di diffusione e penetrazione dell'hegelismo in Italia e con il maturare della stessa prospettiva hegeliana nella sua ambivalenza storica e teoretica<sup>11</sup>, il polemismo di Spaventa nei confronti soprattutto di Rosmini e Gioberti è destinato ad acchetarsi: seguendo il canone idealistico, che

---

sembravano in quel tempo a Spaventa pensatori lontani dalle istanze della filosofia trascendentale tedesca – compiutasi con l'idealismo di Hegel –. Istanze che sole, secondo lui, potevano costituire, nella loro positività, il nerbo del rinnovamento filosofico e politico della nazione. Da qui il rifiuto opposto a questi pensatori.

<sup>9</sup> B. SPAVENTA, *Hegel confutato da Rosmini*, «Il Cimento», 1855, pp. 881-906; l'articolo è stato poi ripubblicato a cura di G. GENTILE in B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, G. Laterza & Figli, Bari 1905, pp. 151-191.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 151 sg.; per una analisi di questo scritto spaventiano si rimanda alle lucide osservazioni di P. DE LUCIA, *Bertrando Spaventa interprete di Rosmini*, cit., pp. 216-227.

<sup>11</sup> Già all'inizio degli anni Cinquanta dell'Ottocento, nei suoi *Studi sopra la filosofia di Hegel* (pubblicati in due puntate sulla «Rivista italiana», novembre e dicembre 1850), Spaventa, oltre ad enunciare il programma della sua battaglia per la diffusione dell'hegelismo in Italia, postulava la priorità metodologica della fenomenologia di Hegel – di cui il pensatore abruzzese riassume parti fondamentali per far diventare Hegel «popolare» e «non volgare» – e della filosofia della storia - che sola può dare un contributo essenziale alla causa della nazione -. Egli vedeva, nella posizione del problema del rapporto di logica e storia e nella determinazione progressiva della dialettica come la forma scientifica del filosofare, il nodo del metodo hegeliano. Ora, essendo il cardine del divenire storico, in quanto movimento e attualità del pensiero, il principio del progresso ed essendo, inoltre, il pensiero il centro della vita delle nazioni, il nuovo principio della storia si costituisce come il termine necessario del manifestarsi dello Spirito del mondo. Proprio quest'intreccio, fra logica e storia, pensiero e tradizione nazionale, detterà le movenze degli interessi sia teoretici che storiografici di Spaventa. Attraverso, l'approfondimento di quest'intreccio cominciava infatti a tratteggiarsi nella mente del pensatore abruzzese il progetto che doveva condurlo all'individuazione di una tradizione culturale italiana specifica rispetto a quella delle altre nazioni, la cui restaurazione, in armonia con il pensiero europeo moderno, poteva essere la condizione necessaria non solo per la rinascita del pensiero filosofico italiano, ma anche l'unica *chance* per la nazione, in modo tale che questa divenisse vivente, libera, non decaduta, come invece gli appariva nella sua contemporaneità, privata della preziosa connessione con quei sommi pensatori del nostro *Rinascimento*, che avevano alimentato l'intera filosofia europea fino a dare con quella tedesca i frutti senza i quali non si riescono a trovare le basi su cui costruire la nostra identità nazionale.

sanciva la coincidenza di problema e di storia del problema, egli cominciava, infatti, ad elaborare una *ri-costruzione* storica e teorica ad un tempo della filosofia italiana dal *Rinascimento* fino a Gioberti che nel suo intrecciarsi con la filosofia europea, proprio con il progressivo unificarsi – secondo il dettato hegeliano - di metodo e filosofia entro il concetto di *sviluppo*, lo porterà a valorizzare e a vedere sotto altra luce i contributi filosofici dei grandi pensatori italiani della prima metà dell'Ottocento.

In tale contesto, Rosmini e Gioberti verranno recuperati come momenti essenziali della storia della filosofia italiana ed europea. Del Rosmini crescerà l'apprezzamento, nella misura del suo addentrarsi nelle ricerche kantiane, che finiranno con il condizionare finanche le valutazioni più mature nei confronti del suo pensiero; del Gioberti, prima considerato come pieno di dogmatiche fantasticherie, sarà scoperta progressivamente l'importanza, fino anzi all'estremo di individuarlo come il culmine della coscienza italiana, e di ritrovare nelle sue *Postume* (1856-57), nel volume che Spaventa gli dedicherà, nette riproposizioni dell'hegeliana scienza assoluta.

Così il filosofo abruzzese - dopo aver approfondito criticamente il nesso hegeliano fra storia del pensiero e pensiero insieme alla relazione della filosofia di Kant con quella italiana<sup>12</sup> - , a partire dalla sua prolusione bolognese

---

<sup>12</sup> Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* (Unione Tipografico-Editrice, Torino 1860 – poi in ID., *Opere*, I-III, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, che è l'edizione da cui citeremo). Anche se il testo venne editato per la prima volta nella sua stesura definitiva nel 1860, esso ha avuto una genesi che è opportuno ricostruire. «Da una lettera di Silvio datata 31 settembre 1856 apprendiamo indirettamente che il fratello aveva in animo di preparare (per la “Rivista contemporanea”, quasi certamente [...]) quattro articoli su Kant, Fichte, Schelling ed Hegel; dalla risposta di Bertrando, del 1° dicembre, siamo informati che a quella data era già ultimata la stesura dell'importante articolo *La filosofia di Kant e la sua relazione con la* [in realtà *colla*, n.d.r.] *filosofia italiana*, pubblicato solo nel 1860» (I. CUBEDDU, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964, p. 122). In effetti nel 1858 Francesco Predari, direttore della *Nuova Enciclopedia Popolare Italiana*, propose a Bertrando Spaventa di collaborare alla quarta edizione dell'opera, in cui effettivamente apparvero vari suoi articoli: quello su Kant fu pubblicato all'interno del vol. XI, edito appunto nel 1860, ed in estratto – nello stesso anno – con il titolo sopra indicato (cfr. rispettivamente [B. SPAVENTA], *Emmanuele Kant*, in *Nuova Enciclopedia Popolare Italiana, ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia*, I-XXVII, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1856-1866; XI, 1860, pp. 65-89; estratto – con soppressione delle sezioni su vita e scritti di Kant e sulla scuola kantiana, nonché qualche adattamento al nuovo *status* di saggio autonomo *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, cit.). Cfr. Silvio SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861. Lettere-scritti-documenti*, (prima edizione Morano,

*Carattere e sviluppo della filosofia italiana del sec. XVI fino al nostro tempo* del 1860, elabora nella scia del movimento di unificazione nazionale<sup>13</sup>, una

---

Napoli 1898) seconda edizione a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923, pp. 206 e 211; cfr. anche I. CUBEDDU, *Bibliografia*, in B. SPAVENTA, *Opere*, cit., III, pp. 857-1046 e pp. 910-911.

Si tratta di uno scritto molto importante, al quale nelle pagine che qui dedichiamo all'ermeneutica spaventiana del Rosmini non possiamo dare molto spazio. Tuttavia occorre precisare che questo scritto si mostra decisivo sia per un'adeguata comprensione dello sviluppo della teoresi di Spaventa, sia per la stessa interpretazione che il filosofo abruzzese elabora in esso del pensiero del Roveretano - che è l'interesse specifico della nostra ricerca in queste pagine -. Si potrebbe dire che i presupposti teorici che verranno poi da Spaventa adeguatamente approfonditi ed inquadrati in una prospettiva storico-filosofica complessiva sono già presenti in questo scritto (in cui Spaventa sottopone ad una discussione approfondita il versante gnoseologico della filosofia kantiana - senza tuttavia omettere di pronunciarsi con originalità critica anche riguardo alle riflessioni kantiane concernenti la ragion pratica ed il giudizio -, mostrando la connessione di questa con la filosofia italiana). Per quanto concerne in particolare il rapporto Kant-Rosmini, il testo riveste un interesse particolare. In questo testo Spaventa si sofferma infatti in maniera ampia sulla particolare *concordia discors* tra Kant e Rosmini. Tale questione risulta, infatti, tutt'altro che secondaria nell'economia generale di questo lavoro spaventiano su Kant e la filosofia italiana, se, come dice a chiare lettere il filosofo abruzzese, lo scopo del volume è la «soluzione di un problema che stimiamo di qualche importanza nella storia della filosofia italiana»: se cioè Rosmini (considerato unitamente a Galluppi e a Gioberti) abbia recepito la lezione kantiana in maniera adeguata, visto che a Kant va il merito di aver risolto il problema più urgente della moderna filosofia, quello della conoscenza, alla luce di un principio superiore, quello dell'unità sintetica originaria dell'appercezione (cfr. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, cit., pp. 175 e 182-183).

<sup>13</sup> Come accennato in nota precedentemente, il tentativo spaventiano di creare o di promuovere una tradizione filosofica italiana non ha soltanto lo scopo di rinnovare gli studi di filosofia nella Penisola, ma anche quello di creare o di alimentare una coscienza nazionale. Il messaggio non è dunque solo filosofico, ma filosofico-politico. Per Spaventa, l'elaborazione di un nuovo concetto di tradizione nazionale è, difatti, possibile solo attraverso la restaurazione della filosofia italiana sulla traccia di quella filosofia del nostro *Rinascimento* che, dopo aver fecondato la filosofia europea assumendo con Hegel la forma scientifica, tornata in Italia, avrebbe alimentato il nostro *Risorgimento*. Hegeliani come de Meis, Tommasi e De Sanctis - anche se quest'ultimo sembrerà, un quindicennio più tardi, cedere le armi hegeliane criticando l'«astrattismo» di Hegel - si troveranno d'accordo con l'impostazione storiografica di Spaventa. Soprattutto la tesi della nazionalità, sorta nell'ambito del loro gruppo prima del '48, verrà appoggiata da questi pensatori, quanto più essi prenderanno le distanze da posizioni come quella del Mancini (*Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, Torino 1851) e più ancora da quella antitedesca del Palmieri (nel suo discorso inaugurale tenuto all'Università di Napoli nel 1861) e da quella contemporanea del Fiorentino (ne *Il panteismo di G. Bruno*, Napoli 1861), che poneva in netta alternativa, in favore del primo termine, il «cattolicesimo» giobertiano e il razionalismo hegeliano. Per un approfondimento sul «carattere nazionale» della filosofia spaventiana e più in generale del neo-idealismo italiano, cfr. V. FAZIO-ALLMAYER, *Il problema della nazionalità nella filosofia di B. Spaventa*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», I (1920), pp. 173-190. Si segnala su tale argomento l'importante lavoro di L. MALUSA, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989.

ricostruzione storico-filosofica complessiva della storia del pensiero italiano ed europeo che mira a riportare in Italia quell'egemonia filosofica che i nostri filosofi del *Rinascimento* avevano detenuto e che, dopo quella stagione, era stata ceduta alle filosofie emergenti in altre nazioni europee e, che ora rientrava nella nostra penisola – come a “completare il cerchio” –, attraverso i protagonisti del nostro Risorgimento<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Lo schema di questa configurazione storica complessiva, nel quale Rosmini e Gioberti vengono recuperati come momenti essenziali della storia della filosofia è già annunciato in maniera chiara dal pensatore abruzzese nell'esposizione iniziale dei passaggi che intende compiere nelle sue lezioni di Storia della filosofia: «L'autore espone il carattere e il progresso del pensiero italiano nei maggiori nostri filosofi del secolo XVI sino al nostro tempo: Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini e Gioberti, e dimostra come questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo, ma concorda schiettamente con esso; che Campanella e Bruno sono i precursori di Cartesio e Spinoza (e in parte di Locke e di Leibniz); che Vico, esigendo una nuova metafisica e fondando la filosofia della storia, anticipa il nuovo antropologismo, quello che il Gioberti chiama trascendente e identico al vero ontologismo; che Galluppi, Rosmini e Gioberti rappresentano in Italia questo nuovo indirizzo; e che Gioberti specialmente non è, come si crede, l'antitesi di tutta la filosofia moderna, ma differisce dall'ultimo gran filosofo europeo in tutt'altro che nel vero principio, metodo e risultato della sua filosofia» (B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal sec. XVI fino al nostro tempo*, stampata a Modena nel 1860, a tutti nota con il titolo gentiliano, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1909, p. 3; poi in *Opere*, cit., II, pp. 405-719; l'edizione, che abbiamo sottomano e da cui citiamo è quella del Savorelli: B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2003, p. 8). Come si può ben comprendere ci troviamo di fronte ad un paradigma storiografico e teoretico ad un tempo che nell'attuazione storico-dialettica del pensiero, il cui apice è quello di una rinnovata metafisica della mente, vede la storia della filosofia nella determinazione della successione e, dunque, dell'intreccio di «precursori». *Precursore* così è Giordano Bruno, «araldo e martire della nuova e libera filosofia», capace – sebbene non si liberi del tutto dai residui del vecchio soprannaturale - di anticipare con il suo pensiero il concetto spinoziano di Dio come causalità immanente; *precursore* Campanella, l'uomo in cui lottano - tentando un'unità nell'autocoscienza - medioevo e tempo nuovo, teologia e scienza, Chiesa e Stato. Nondimeno, sia Bruno che Campanella restano, secondo questa impostazione, su un piano naturalistico di causalità che non consente vera libertà. Bisognerà aspettare Vico, vero *precursore* della filosofia tedesca. Sarà lui a porre la differenza tra mondo umano e mondo divino, che il naturalismo non consentiva, concependo la Sostanza non come causa, ma come Spirito e dunque gettando le basi di una metafisica nuova non più dell'ente ma della mente, di quell'unità che è lo spirito, sviluppo autogenetico, alla favella mitica alla legge alla filosofia (sull'interpretazione spaventiana di Vico cfr. L. MALUSA, *Bertrando Spaventa interprete della filosofia di G. B. Vico*, in *Saggi e ricerche su Aristotele, Marsilio da Padova, M. Eckhart, Rosmini, Spaventa, Marty, Tilgher, Omodeo, Metafisica, Fenomenologia ed estetica*, a cura di C. Giacon, Antenore, Padova 1971, pp. 71-108). Ma ecco la tesi di fondo di tutto il volume spaventiano: «L'Italia - scrive Spaventa - apre le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero. Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cisalpino, paiono figli di più nazioni. Essi preludono più o meno tutti gli indirizzi posteriori, che costituiscono il periodo

In un tale paradigma storiografico-filosofico, Rosmini e Gioberti rappresentano il momento conclusivo di quella «circolarità della filosofia italiana ed europea», che costituisce, secondo lo schema spaventiano, la linea portante della filosofia moderna, dai pensatori del nostro Rinascimento al loro trapianto in Europa, culminato nelle filosofie di Kant e di Hegel, rientrate in Italia nella forma del Rosmini e del Gioberti, che in un tale contesto interpretativo, rappresentavano rispettivamente il «Kant italiano» e lo «Hegel italiano».

Il Rosmini in particolare – a parere di Spaventa -, se debitamente interpretato, poteva essere ritenuto «più kantista di Kant»<sup>15</sup>.

Certamente il filosofo abruzzese non poteva ignorare che la lettura di Rosmini in chiave kantiana, oltre a tralasciare ampie regioni del pensiero rosminiano, poteva essere accusata di evocare, almeno per certi aspetti, vecchi stereotipi già discussi con argomentazioni profonde e puntuali dallo stesso Rosmini<sup>16</sup>. Inoltre, le stesse critiche dei contemporanei del Roveretano - che come vedremo (almeno quella del Gioberti) dovevano segnare uno *sviluppo* del pensiero rosminiano verso il superamento (o meglio, l'*inveramento*) di Kant in direzione di una *Metafisica della mente* - in un tale contesto non avrebbero avuto molto significato; sarebbero state, piuttosto, un tentare di riportare

---

della filosofia da Cartesio a Kant. Così Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' di monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza; finalmente Vico scopre la nuova scienza; anticipa il problema del *conoscere*, esigendo una *nuova metafisica che proceda sulle umane idee*; pone il vero concetto della parola e del mito, e così fonda la filologia; intuisce l'idea dello spirito, e così crea la filosofia della storia. Vico è il vero precursore di tutta l'Alemagna. Dopo Vico, la spontaneità del genio filosofico italiano pare smarrita. I nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi. Solo Vico non ha origine che da se stesso. Galluppi, Rosmini e Mamiani pigliano da Kant il problema del conoscere; il loro difetto è di esaurirsi in esso. Non si avvedono che il significato vero di questo problema è la necessità di una nuova filosofia: della filosofia dello Spirito in luogo di quella dell'Ente. Solo Gioberti, nel quale si può dire ritornata tutta la spontaneità dell'ingegno italiano, si accorge che la psicologia è mezzo e non fine [...]. Così l'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna [vale a dire con il pensiero hegeliano]» (cfr. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 23sg).

<sup>15</sup> SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 116.

<sup>16</sup> Il Bertini, docente dell'Università di Torino, nel suo *Idea per una filosofia della vita* (Torino 1850), aveva già accostato il pensiero rosminiano alla filosofia kantiana. Contro quest'identificazione, Rosmini nel 1851 aggiungeva alla Quinta edizione del *Nuovo Saggio*, un *Preliminare alle opere ideologiche*, in cui si difendeva da quest'indebito accostamento.



Rosmini su di un terreno pre-critico. In effetti – come nota Pietro Prini<sup>17</sup> –, se la filosofia di Rosmini non fosse stata altro che una variante del trascendentalismo kantiano, tutta la critica del Gioberti (come anche quella di Mamiani) rimarrebbe priva di senso: un puro sofisma di «ignoratio elenchi», avrebbero detto gli scolastici. Gioberti conosceva bene e condivideva l'imputazione di «psicologismo» che il Roveretano aveva rivolto a Kant. Essa era nata in nome dell'oggettività dell'idea dell'essere, ossia della sua pura *de-soggettivazione*, della sua inderivabilità dal soggetto umano e in difesa di quell'«essere concreto e intelligibile», che è, per l'abate torinese, il mondo naturale e storico<sup>18</sup>.

Ma Spaventa giustificava la propria interpretazione, osservando che in tutto il *Nuovo Saggio* Rosmini aveva detto che l'idea dell'essere «non ci fa conoscere da lei sola niun ente particolare», dovendo essere determinata dal «sentimento fondamentale corporeo» e dalle sue modificazioni nel processo della «percezione intellettuale»<sup>19</sup>. Per mettere d'accordo Rosmini con se stesso, occorre allora considerare come aporetica la sua teoria dell'intuito dell'essere per la fondazione del sapere e accoglierne invece come più modernamente valida la concezione sintetica *a priori* del conoscere. Secondo Spaventa, se si compie questa operazione, sarà possibile ravvisare nelle rispettive dottrine gnoseologiche di Kant e di Rosmini, una sostanziale convergenza, sia nel modo di concepire il problema della conoscenza, sia nel modo di intendere i giudizi che presiedono alla fondazione dei concetti, giudizi che anche per il Roveretano si qualificerebbero come giudizi *sintetici a priori*<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma - Bari 1997, pp. 166 sg.

<sup>18</sup> A questo proposito, qualche espressione, che Rosmini ripete anche in seguito, si mostra molto chiara, come quando dice: «fuori delle idee rimane tutto il soggetto» (Cfr. *Degli studi dell'Autore*, in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Edizione Nazionale e Critica, a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1977, pp. 11-174, qui p. 98).

<sup>19</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, G. MESSINA (a cura di), Edizione Critica e Nazionale delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini Serbati* (d'ora in poi ECN), Città Nuova editore, Roma 2003-2005, n. 530.

<sup>20</sup> Spaventa sottolinea come per Rosmini il merito di Kant è stato quello di comprendere che conoscere è giudicare, distinguendo così il sentire e l'intendere. Ora secondo Spaventa tanto la valorizzazione da parte del Roveretano dell'identità fra la conoscenza e il giudizio, quanto lo stesso impianto generale della sua dottrina della conoscenza, testimoniano la sostanziale vicinanza della sua prospettiva filosofica con quella del filosofo di Königsberg. Anche per Rosmini, infatti, il problema fondamentale è quello di spiegare la formazione dei concetti che divengono soggetti nei giudizi. Il giudizio primitivo rosmينiano ha dunque la stessa funzione

Il problema da prendere in considerazione è, dunque, il “giudizio sintetico a priori” in Kant e in Rosmini<sup>21</sup>.

---

del giudizio sintetico *a priori* kantiano: allo stesso modo del giudizio sintetico, esso è costituito da un dato sensibile e da un predicato intelligibile; più esattamente questo giudizio primitivo (o percezione intellettiva) si fonda nella sensazione dell'ente corporeo (soggetto) e dall'idea dell'essere in generale (predicato) e dalla sintesi di predicato e soggetto (giudizio). In virtù del giudizio, l'uomo pensa l'ente corporeo come esistente, formandosene in questo modo l'idea concreta. Tutte queste articolazioni della dottrina rosminiana del conoscere possono essere ricondotte e si ritrovano quasi esattamente, secondo il pensatore abruzzese, nella dottrina gnoseologica kantiana. Per Kant, infatti, i dati sensibili ci vengono forniti dal senso in quanto recettività, mentre le categorie dipendono dall'intelletto in quanto spontaneità: dall'unione degli uni e delle altre, scaturiscono i concetti degli enti. Lo stesso affermare da parte di Rosmini che mediante il giudizio, l'essere in generale non si colloca nell'ente particolare, ma che quest'ultimo è una manifestazione particolare dell'essere in generale, non sarebbe, per Spaventa, in contraddizione con ciò che dice Kant, poiché secondo il filosofo tedesco il giudizio che forma il concetto rappresenta il riconoscimento del particolare come manifestazione dell'universale. «Stando all'essenza di questa dottrina, non si può dire, come vuole il Rosmini, che l'applicazione della categoria al vario della intuizione consiste nel mettere quella in questa *come io metto una gemma in un anello o una trave nella casa che costruisco*; ma consiste al contrario nel *ridurre il vario all'unità dell'appercezione*, cioè nel *porre il vario nella categoria o sotto la categoria (nella classe degli esseri sostanziali, efficienti, ecc.)* [...]. Mediante questa *riduzione o sottoposizione*, noi ravvisiamo o riconosciamo il particolare dell'intuizione (l'esistenza particolare); e la *luce* per questa *ricognizione* ci viene dall'idea, dalla categoria. Tale è espressamente la teoria di Kant, come si può vedere dall'*Analitica trascendentale* [...], in cui parla appunto della *sintesi della ricognizione nel concetto* (categoria), e ciò che si riconosce è l'intuizione o l'immagine» (cfr. *ivi*, pp. 203sg).

<sup>21</sup> In fondo, secondo Spaventa, le dottrine gnoseologiche dei due pensatori differiscono solamente per due aspetti: in primo luogo, laddove per Kant il pensiero si determinerebbe in forme molteplici (le categorie), per Rosmini esso sarebbe caratterizzato da una sola forma (idea dell'essere); in secondo luogo, mentre per il filosofo tedesco le suddette forme avrebbero natura soggettiva, per il Roveretano l'idea dell'essere costituirebbe la vera e propria sede dell'oggettività. Ora, per quanto riguarda il primo aspetto, Spaventa precisa che per Kant le categorie sono funzioni dell'unità sintetica originaria, che costituisce per lui la vera forma del pensiero. Per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, va specificato - ci dice ancora Spaventa - che la visione kantiana delle categorie come di forme puramente soggettive, risulta falsamente dedotta dalla loro natura di forme dello spirito, giacché Kant stesso ha definitivamente superato la concezione dell'estraneità dello spirito rispetto alla realtà «esterna», proprio mediante la dottrina dell'unità sintetica originaria. «La questione dunque per Kant non è, come crede il Rosmini, semplicemente quella dei concetti *a priori* (delle categorie), ma quella dell'attività originaria, che è il fondamento di ogni giudizio, cioè dell'unità sintetica originaria della coscienza» (cfr. *ivi*, p. 207). Dunque, le rispettive teorie gnoseologiche, sebbene presentino delle differenze, si equivalgono nella loro sostanza: tutte e due mirano a risalire all'origine dei concetti o delle idee. Per Kant l'unità sintetica originaria dell'appercezione, che si manifesta nell'immaginazione trascendentale, produce i giudizi sintetici a priori, ai quali deve essere fatta risalire l'origine dei concetti; per Rosmini, il sentimento fondamentale si manifesta nella facoltà di giudicare, o ragione, che si esprime nella

Per Spaventa, infatti, il grande merito speculativo del Roveretano è racchiuso soltanto nell'aver posto come *primum* il puro essere come assoluta indeterminazione; ma, dall'altro, egli individua proprio in questa impostazione del problema il limite radicale del pensiero di Rosmini; limite che si fonda sullo *psicologismo*, il quale ne limita la pienezza e la radicalità di *primum*, in quanto l'essere rosminiano è il primo conoscibile, anziché il primo pensabile; e ciò accade solo nella misura in cui la percezione intellettuale rosminiana è solo limitatamente e postulatoriamente unità sintetica originaria, in quanto per il suo residuo dualismo di ideale e reale, ovvero di intelletto e senso, finisce col porre come risultato, pur senza attuarlo, quell'unità sintetica che invece dovrebbe essere originaria. Pertanto egli, che si crede «più kantista di Kant», non si rende conto che, in realtà, non fa altro che riportare il soggettivismo delle kantiane forme originarie ai termini oggettivistici di una visione pre-critica. E nel far ciò egli devia dalla costituzione di quella *metafisica della Mente*, di cui, invece, nell'ambito del pensiero europeo, Hegel deve ritenersi il fondatore e Gioberti, specie nei confronti del pensiero di Rosmini un 'sistematore'.

Quello che si può considerare l'*opus* del sistema dell'unità dialettica può, dunque, considerarsi, per il filosofo abruzzese, ancor prima che incompiuto, deviato dalle sue stesse radici. Infatti, in Rosmini l'unità sintetica originaria resterebbe solo postulata e, in ultima analisi, ridotta ad unità analitica<sup>22</sup>. La conseguenza a cui Spaventa giunge è chiara: in Rosmini,

---

percezione intellettuale, alla quale risale l'origine delle idee. Il sentimento fondamentale si può definire sinteticamente come il coglimento, da parte dell'io, del suo proprio essere, del corpo nel quale è incarnato, e dell'idea dell'essere, su questo tema si veda lo studio di P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999, pp. 41-47.

<sup>22</sup> È questo- secondo Spaventa - anche l'errore di Kant: «Ordinatamente – scrive - si ha quest'idea del giudizio sintetico *a priori*: da una parte vi è il concetto del soggetto, dall'altro [*sic*] il predicato; l'uno non è contenuto nell'altro, e nondimeno Kant pretende che lo spirito unisca necessariamente questi concetti indipendentemente dall'esperienza. Ora, fatta astrazione dell'esperienza, quale altra ragione vi può essere delle unità necessarie di due concetti, se non la loro identità? Un giudizio *a priori* non può essere che analitico» (cfr. *ivi*, pp. 182 sg.); in realtà Kant nella *Critica delle/a/ ragon pura* dice una cosa alquanto diversa: il giudizio sintetico *a priori* non ha per soggetto un concetto, ma un dato fornito dall'intuizione sensibile, il quale proprio nell'abito del giudizio stesso acquisisce lo *status* di concetto. Quella di Spaventa è dunque una interpretazione equivoca circa la natura del giudizio in questione. Interpretazione a cui lo stesso Kant, al dire il vero, presta il fianco quando, nell'Introduzione alla stessa *Critica della ragon pura*, adduce degli esempi di tale giudizio poco riusciti, come per esempio la proposizione secondo cui la linea retta è la più breve fra due punti.

l'inizialità dell'essere come essere puro si disperde nella sua valenza autenticamente speculativa. L'essere indeterminato rosminiano resta, infatti, *astratto*, di quella astrattezza sterile, derivante dal suo porsi come astrazione intellettuale, che in quanto tale implica una dualità irrisolta fra pensiero ed essere. Il *primum* rosminiano non sarebbe dunque un vero *primum*. Piuttosto che porsi come l'astrazione stessa del pensiero, cioè come unità nella differenza dell'astrazione da sé come essere, come astrazione nel pensare e dunque come astrazione concreta del concreto pensare, esso permane piuttosto nella separazione fra pensiero ed essere, in un dualismo incapace di risolversi in unità<sup>23</sup>.

Rosmini, dunque, è Kant. È Kant nei pregi e nei difetti<sup>24</sup>, ma con delle aggravanti: in lui il passaggio fra senso ed intelletto che già si mostrava

---

<sup>23</sup> In sostanza, Rosmini facendo coincidere «il puro conoscere unicamente nella sua unica forma intellettuale, nella pura idea dell'Ente, negando ogni intuizione pura, ogni forma del senso», pare così a prima vista che annulli «quella unità del conoscere, che è unità sintetica ed originaria» riducendola ad «una semplice unità analitica, a un semplice elemento del conoscere». Così, «ammettendo solo quella unica prima categoria dell'ente, vuotando (almeno così pare) l'Unità sintetica originaria kantiana e riducendola a quasi nulla, trasporta nel senso tutta la ricchezza dello intelletto, tutte le categorie, e fa derivare questa ricchezza dalla combinazione di quella unica idea colla materia del senso stesso». Kant – ci dice Spaventa – «avrebbe dovuto derivare le categorie, e in generale la forma del conoscere, il puro conoscere, dall'unità sintetica originaria (dall'autocoscienza di Fichte) e invece falsa quella unità, la pone come unità analitica, come Io penso, e nel tempo stesso presuppone come sue funzioni, come suoi strumenti, le categorie». Rosmini, invece, «comprende come Fichte, la necessità di dedurre le categorie dalla Unità intellettuale; ma poi intende questo problema alla maniera di Locke, ricade nell'empirismo anteriore a Kant, piglia da una parte la sua vuota unità, l'intelletto, e dall'altra il senso; porta in giro quella – la sua unica forma – e l'applica a tutta la materia, a tutta la ricchezza che ha trasportato nell'affezione sensibile; e questa applicazione chiama origine delle idee, cioè delle categorie e delle stesse forme dell'intuizione», mentre «non si avvede, che così facendo egli non deriva le categorie né dalla sua unità vuota, né dalla materia del senso, ma le trova in questa mediante quella, perché ce le ha già presupposte» (SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 117 sg).

<sup>24</sup> Al fondo delle rispettive impostazioni gnoseologiche, rimarrebbe un dualismo, lo stesso dualismo, sebbene declinato in modi diversi. Il cammino speculativo di Rosmini, infatti, prende le mosse, per Spaventa, «dallo spirito umano; anzi siccome le determinazioni dell'ente egli non le cava dallo spirito (come Leibniz, Kant e Fichte), ma dalla natura (come Bacone e Locke), e nondimeno pone nello spirito una prima forma o determinazione opposta ed indipendente dalla natura (e apparentemente anche dallo spirito), così egli comincia in realtà dallo spirito e insieme dalla natura, e tenta quasi una conciliazione (quantitativa) de' due opposti (Leibniz, Kant, Fichte da una parte e Bacone e Locke dall'altra) che [nel contesto del pensiero moderno] sono contenuti in una sola direzione parziale, cioè quella che considera Dio come solamente *ultimo* [più sopra Spaventa aveva sostenuto che ogni filosofia ha per oggetto

problematico nella dottrina del filosofo tedesco, verrebbe addirittura compromesso. Infatti, mentre Kant ammette, oltre alle categorie dell'intelletto, anche il 'coglimento' intuitivo di spazio e tempo, condizioni della conoscenza sensibile che si connotano come «intuizioni pure», Rosmini attribuisce lo stato di conoscenza pura solo all'idea dell'essere e in questo modo, quella che in Kant era unità sintetica originaria di intelletto e senso, si riduce nel pensiero di Rosmini alla sola forma dell'intelletto e il Roveretano è costretto a far derivare i concetti di cui si serve l'intelletto – le varie «idee» - dalle sensazioni, le quali

---

Dio, o l'assoluto, distinguendo due direzioni della modernità, di cui una colloca Dio al termine del processo conoscitivo ed è quella appunto in cui si situerebbe la speculazione di Kant e di Rosmini ed un'altra è quella che invece mette Dio come il *Primum cognitum* ed è quella di Cartesio e di Spinoza]. Questa direzione è necessariamente filosofia del finito e della soggettività» (*ivi*, p. 254). Anche la riflessione di Kant si trova davanti a questo dualismo che cerca di risolvere in unità. Egli si imbatte nel regno finito della natura e nel regno infinito dello spirito e ne cerca la conciliazione mediante l'idea di Dio come il principio finalizzatore della natura medesima, ma Dio stesso nella prospettiva kantiana rimane oggetto della sola fede. Pertanto, poiché Kant ha già separato spirito e natura, vale a dire, intelletto e sensibilità, il suo immenso tentativo di unificazione di questi due ambiti è destinato a cadere nel vuoto. Lo testimonia il fatto che proprio il principio teologico che avrebbe dovuto garantire l'unità fra spirito e natura si rivela aporetico: «Dio (l'unico vero oggetto della ragione) non può essere conosciuto dalla ragione» (*ibidem*).

Il filone razionalistico e il filone empiristico della filosofia occidentale restano, dunque, per Spaventa, nella prospettiva kantiana non conciliati. L'aporìa con la quale si conclude l'itinerario speculativo di Kant attesterebbe l'imperfezione di quest'unificazione fra mondo della natura e mondo dello spirito, empirismo e razionalismo. Nondimeno, grazie al tentativo kantiano le basi di quella unificazione del pensiero con la realtà, sono state gettate. Il soggetto pensante con la meditazione del filosofo di Königsberg si è appropriato di quelle determinazioni che fino a quel momento aveva posto, sbagliando, fuori di sé (cfr. *ivi*, pp. 254 sg).

Lo stesso merito va, per Spaventa, attribuito a Rosmini. Anche il Roveretano, infatti, tentando quella stessa unificazione, elabora un concetto di 'soggettività', che come quello kantiano, se ben inteso e ben applicato, potrebbe rendere pienamente ragione della continuità sussistente fra la conoscenza sensibile e la conoscenza intellettuale. L'unità sintetica originaria, che Kant identifica con l'immaginazione trascendentale e Rosmini con il sentimento fondamentale, costituisce veramente la pietra angolare su cui potrebbe poggiare la costruzione dell'edificio della nuova filosofia della mente. Sia Kant che Rosmini hanno visto che al fondo del conoscere non vi può essere che la possibilità del conoscere e tutte e due hanno identificato questa possibilità con l'unità sintetica originaria. Nondimeno, l'inadeguatezza delle rispettive teorie della conoscenza, testimonia che né Kant né Rosmini hanno compreso la portata di questo concetto, il quale – se guardato con più attenzione – si sarebbe rivelato pienamente in grado di rendere ragione dell'unità dello spirito.

darebbero all'unica idea dell'essere una configurazione di volta in volta diversa<sup>25</sup>.

È evidente che questa lettura del pensiero rosminiano in chiave kantiana si lega ad una certa interpretazione di Kant stesso. In effetti, l'interesse speculativo con cui Spaventa si avvicina a Rosmini non è solo quello di stabilire quanto egli abbia (o non abbia) compreso Kant, ma quanto il Roveretano sia riuscito ad elaborare ulteriormente, sul piano sistematico-speculativo del pensiero idealista, l'istanza 'kantiana' dell'unificazione fra natura e spirito. Così, l'importanza non soltanto di Rosmini ma di tutti i protagonisti del *Risorgimento* è valutata da Spaventa solo nella misura in cui sono riusciti a riprodurre o, in qualche modo, a superare in Italia l'evoluzione della filosofia tedesca "da Kant a Hegel"<sup>26</sup>. Il vero Kant di Spaventa non è Kant

---

<sup>25</sup> Secondo Spaventa, dunque - come interpreta bene De Lucia -, sia in Kant che in Rosmini «l'applicazione dell'elemento a priori del conoscere all'elemento a posteriori risulta meramente meccanica, ma mentre nella prospettiva di Kant, in base alla quale i dati dell'intuizione sensibile vengono pensati secondo le categorie, è ravvisabile una maggiore plausibilità, in quanto tali dati vengono prima colti spazialmente e temporalmente, nel sistema di Rosmini poiché manca questa mediazione tra intelletto e sensibilità, assicurata in Kant dallo spazio e dal tempo, l'applicazione dell'idea dell'essere ai dati sensibili sembra di fatto impossibile» (DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., p. 350).

<sup>26</sup> In effetti, come ha osservato acutamente Maria Adelaide Raschini, la «tesi della circolarità del pensiero italiano imponeva il riferimento d'obbligo a Kant dei pensatori posteriori a Kant stesso: questo il motivo per cui Spaventa prospetta il pensiero di Galluppi e di Rosmini in chiave kantiana e per chiudere il circolo colloca Gioberti a lato di Hegel; e come vede in quest'ultimo la pienezza del pensiero europeo, così vede in Gioberti la pienezza del pensiero italiano. Senonché, come Galluppi, che propone il concetto di coscienza in termini di sensibilità interna, è un Kant imperfetto (Kant visto coll'occhio di Locke), similmente Rosmini è il vero Kant appunto, con i difetti di Kant, infatti come Kant egli ammette la distinzione di forma e materia del conoscere e il conoscere stesso come l'unità dei due elementi, cioè mediazione o giudizio» (RASCHINI, *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, cit., p. 34). Ma Rosmini poi compierebbe - come abbiamo visto - un passo indietro rispetto a Kant, quando accoglie la materia del giudizio non già dalla intuizione pura, per cui la sintesi non è più del puro concetto della pura intuizione, ma di ciò che è dato nel sentimento e del puro concetto o categoria; per cui l'unità non può risultare vera unità perché proposta attraverso elementi eterogenei, ciascuno incidente in piani diversi (cfr. *ibidem*). Ci troveremmo così con un Rosmini che retrocederebbe rispetto a Kant, ritornando verso Galluppi? In effetti il presunto kantismo del Rosmini è già, secondo Spaventa - continua la Raschini -, un kantismo a metà: è Kant, ma non è il kantismo riformato da Fichte; è Kant, ma non è ancora il Kant che avvia un percorso verso quella metafisica della mente che si compirà in Hegel. Così, il Kant di Rosmini, rispetto a quello del Galluppi («kantista suo malgrado»), è, per Spaventa, un Kant inteso bene, anche se non è ancora il Kant che emerge nei filosofi successivi (cfr. *ibidem*).

stesso, ma quello compreso dai filosofi successivi, a partire da Fichte per finire con Hegel<sup>27</sup>, così come il *vero* Rosmini, sarà il Rosmini criticato e ‘rettificato’ da Gioberti.

Insomma – scrive il filosofo abruzzese –, così in Kant come nel Rosmini ci è il concetto dell’unità dello Spirito [...]; ma questo concetto è ancora oscuro, incompreso. La chiarezza del concetto di Kant è la filosofia alemanna posteriore a Kant; è una genesi chiara, graduale, conseguente. La chiarezza, in Italia, del concetto rosminiano è, dirò così, un’apparizione subitanea, una esplosione. E perciò non è vera chiarezza [...]. Gioberti dice: il puro conoscere, la possibilità del conoscere intuitivo, originario, l’intuito insomma, non è la pura categoria, il puro Ente possibile, indeterminato, la idea vuota, il minimum dell’idea; ma è la totalità perfetta ed unica di tutte quante le categorie, l’Ente reale e determinatissimo, l’idea nella sua assoluta pienezza, il maximum dell’Idea: cioè l’Idea come atto creativo. Gioberti compie Rosmini, come Fichte, Schelling ed Hegel compiono Kant<sup>28</sup>.

Gioberti rappresenta dunque «la vera unità dello spirito, il vero concetto di sviluppo, la vera ed assoluta psiche: una attività che come due attività è una attività, un ciclo che come due cicli è un unico ciclo. Tale è il vero ed assoluto

---

<sup>27</sup> «Tale è – infatti – il processo necessario del pensiero da Kant a Hegel. L’Unità sintetica kantiana, - posta come semplice coscienza, poi come Autocoscienza, poi come Ragione, - diventa finalmente assoluto Sapere» (B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 117). Questo ‘schema’, a dire il vero per nulla larvato, si mostra nella sua evidenza non appena ci si sofferma su alcune affermazioni del filosofo abruzzese: «Kant - egli scrive - aveva detto: senza il puro conoscere, il conoscere è impossibile, e gli elementi del puro conoscere sono la categoria o il concetto puro e la pura intuizione; questi elementi formano ogni conoscenza. Fichte, rinnovando e comprendendo meglio il concetto dell’Unità sintetica originaria della coscienza dice: “Senza questa unità come produzione di se stessa non si ha il conoscere: questa unità, come posizione di se stessa, è l’Io, la coscienza di sé, l’autocoscienza. Adunque, così la categoria come la intuizione sono impossibili senza un’autocoscienza che la produca (producendo se stessa). Ora non è possibile un’autocoscienza - un’autocoscienza produttiva – siffattamente produttiva – se non è assoluta”. Così per Fichte l’autocoscienza è assolutamente fare (*Thathandlung*); la Psiche kantiana è semplice coscienza. Ma, continua Schelling, questa assolutezza dell’autocoscienza è impossibile, se lo spirito e la natura sono identici. Questa identità – la Ragione – conclude finalmente Hegel, non può essere saputa, se l’universale e assoluto Principio non è la Ragione conscia di sé, cioè lo spirito» (cfr. *ivi*, pp. 116 sg).

<sup>28</sup> SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 145.

spirito: il Creatore»<sup>29</sup>. Con Gioberti, il pensiero italiano, che dopo il Rinascimento si era come estraniato dal corso della storia della filosofia europea, si ricongiunge finalmente alla problematica più autentica di tale filosofia. Con lui quel dualismo, che nonostante la scoperta dell'unità sintetica originaria perdurava nelle filosofie di Kant e di Rosmini, si dissolve in favore di una vera metafisica della mente; quello scarto fra natura e spirito è finalmente superato; analogamente ad Hegel che in Germania nella speculazione compie Kant, Gioberti in Italia compie Rosmini.

Il Roveretano, dunque, è un certo Kant, che malgrado soddisfi certe richieste del kantismo, andando oltre Galluppi, non riesce a giungere a quello che è il *vero* Kant (di Spaventa), cioè il Kant precursore di Fichte, Schelling ed Hegel. Insomma, bisogna capire che «in Kant ci sono due uomini e come a dire due filosofie; il Rosmini non ne considera che una sola, cioè la cattiva»<sup>30</sup>.

Rosmini, in realtà, - contrariamente a quanto ritiene Spaventa - non trae la sintesi aprioristica dall'analisi dei giudizi, ma la considera nel suo senso ontologico originario e, in quanto tale, costitutiva della coscienza umana. È questo forse il vero superamento rosminiano di Kant. Ma Spaventa, per essere coerente con lo 'schema' della circolazione del pensiero, non accede a questo ambito della teoresi rosminiana. Ambito che avrebbe potuto 'scardinare' lo 'schema' che il filosofo abruzzese aveva *costruito*. Così egli, per restare coerente con se stesso, colloca in un *luogo imprecisato* Rosmini. In quel processo del pensiero verso una metafisica della mente, Rosmini, per lui, si "ferma a metà strada", ma questo fermarsi a metà strada del Roveretano *oscilla*, fra un Rosmini che si ferma a Galluppi, e dunque ad un Kant inteso male, coincidente con la filosofia 'cattiva' dello stesso filosofo di Königsberg, e un Rosmini che è «più kantista di Kant», che ha saputo cogliere cioè il *vero* Kant - quello di Spaventa -, collocandosi nel passaggio "fra Kant e Fichte"<sup>31</sup>,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>31</sup> Cfr. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, cit., pp. 220 sg. Il merito della gnoseologia rosminiana è così valutato - come abbiamo visto - a partire non tanto dalla sua aderenza al pensiero di Kant, ma dal modo come essa si pone nel movimento, o meglio, nel passaggio da Kant a Fichte. Ma questa valutazione è, in Spaventa (ma lo sarà anche in Gentile), *oscillante*. In effetti, per lui, Rosmini si ferma a Kant, o meglio alla filosofia "cattiva" di Kant, ma pur continuando ad essere 'un Kant, in qualche modo, diminuito', troverà



Al di là di questa impossibilità da parte del filosofo abruzzese di precisare la posizione del pensiero rosminiano nel percorso che conduce dal criticismo all'idealismo di Hegel, ciò che rimarrà, e mostrerà i suoi influssi per tanto tempo, è il fatto che d'ora in poi - nei filosofi del neoidealismo italiano - l'intento principale della teoresi rosminiana, soprattutto quella del *Nuovo Saggio*, sarà preso in considerazione solo all'interno di un orizzonte kantiano. Rosmini è, e resterà ancora per molto tempo, «il Kant d'Italia».

Questa scelta interpretativa dimostra chiaramente che Spaventa nella sua analisi del pensiero rosminiano si è mosso 'riducendo' la gnoseologia di Rosmini all'accezione kantiana del giudizio, escludendo in tal modo da essa ogni valenza ontologica. Non è un caso che per il filosofo abruzzese l'attenzione dovesse essere rivolta esclusivamente al *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ossia all'opera in cui è più evidente l'influenza di Kant. Nondimeno una tale interpretazione ha avuto l'esito non solo di tralasciare l'ulteriore evoluzione del pensiero rosminiano, escludendo dal suo ambito di discussione la *Teosofia* – testo con cui Spaventa non si volle confrontare - e il *Saggio storico-critico delle categorie* – testo invece con il quale il pensatore non si poté confrontare, giacché fu dato alle stampe in quel 1883, che vide la scomparsa del filosofo abruzzese<sup>32</sup>; ma anche di ignorare o considerare

---

lo stesso il suo Hegel in Gioberti (*ivi*, p. 176). In verità il «fermarsi a metà strada» del Rosmini - per usare un'espressione gentileiana (G. GENTILE, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, in ID., *Frammenti di Filosofia*, Sansoni, Firenze 1994, pp. 72 sg.) - non indica un luogo sistematico facilmente determinabile: anche se per Spaventa Rosmini in alcuni punti rispetto a Kant è rimasto indietro, egli rappresenta, comunque, un momento importante per lo sviluppo del neoidealismo italiano. È questa forse la prova che nell'interpretazione del neoidealismo italiano - anche se Spaventa e Gentile non lo dicono esplicitamente - Rosmini è andato oltre Kant: se si fosse fermato in un orizzonte pre-critico, come avrebbe potuto suscitare il pensiero di Gioberti? Come sarebbe potuto essere "precursore" dell'hegeliana filosofia dello Spirito assoluto che l'abate torinese avrebbe riportato in Italia?

Con l'impossibilità di precisare in modo esatto questo luogo in cui collocare la teoria della conoscenza di Rosmini si conclude l'ermeneutica rosminiana di Spaventa. Tuttavia, che Rosmini abbia compreso "Kant nel suo vero punto" – come affermerà qualche anno dopo Francesco Fiorentino -, ponendosi oltre Kant e sullo stesso piano di Fichte, o che il Roveretano si sia avvicinato a quel concetto dell'unità sintetica originaria, solo per tornare indietro verso Galluppi o addirittura a Locke, non sarà un problema rilevante per il neoidealismo successivo a Spaventa. La collocazione di Rosmini nel percorso che va da Kant a Hegel resterà sempre imprecisa.

<sup>32</sup> Cfr. P. P. OTTONELLO, *Il mito di Rosmini "Kant italiano"*, «Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura», 89 (1995), 3, pp. 229-240 (ora in ID., *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia

irrilevanti ed aliene dalla scienza anche quelle stesse traiettorie di sviluppo già presenti nel *Nuovo saggio* che, abbastanza chiaramente, davano uno spessore ontologico-metafisico alla stessa dottrina gnoseologica rosminiana. *Riducendo* la percezione intellettuale del Rosmini alla sintesi a priori kantiana, Spaventa finiva così per dissolvere in una interpretazione gnoseologica della prima triade della *Logica* di Hegel ogni valore dell'«intuito dell'essere» in rapporto alla Trascendenza, ignorando del *Nuovo saggio* non solo le istanze ontologiche che il testo contiene, ma anche la stessa prospettiva con cui questo lavoro rosminiano si conclude.

### 1.3 *L'affermarsi di un cliché storiografico: «Rosmini Kant italiano»*

L'Essere è l'Astratto, l'assoluto Astratto – ci dice il pensatore abruzzese -. Per avere l'Astratto, solo l'Astratto, io fo astrazione dell'astrazione, cioè sono astrazione, assoluta astrazione. Prima io ero l'assoluto Astratto; ora sono l'assoluta astrazione e non già il semplice assoluto Astratto. Così l'Essere, l'Essere logico, (l'Astratto) *nega* se stesso... È il pensare che dice: io sono semplicemente l'Essere; non sono solo l'astratto,

---

1998, pp. 53-66); cfr. ID., *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1967, p. 51; lo stesso giudizio si ritrova in M. A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, Marsilio, Venezia 2000<sup>5</sup>, p. 39. Su questa stessa linea si collocano le recenti osservazioni di Silvio Spiri nel suo testo sull'antropologia rosminiana, cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, si veda la nota 2 del primo Capitolo – le note sono collocate a fine volume -. Del resto, quando Spaventa aveva già elaborato la sua interpretazione del pensiero rosminiano la *Teosofia* era ancora in corso di pubblicazione. Paoli e Perez, curando la prima edizione, che uscì in cinque volumi fra il 1859 e il 1874, avevano incluso in essa lo scritto del *Divino nella natura*, ma avevano escluso la *Dialettica*, che fu poi pubblicata per la prima volta a Torino nel 1883 come seconda parte dell'opera postuma del *Saggio storico critico sulle categorie e la dialettica*; cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, (inedito databile agli anni 1846-1855, I ed. in 5 voll., Società editrice di libri di Filosofia Franco-Bertolotti, Torino-Intra, 1859-1874), edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, voll. VII-XIV, a cura di C. Gray, Edizione Bocca, Milano 1938-1942, si veda ora nell'edizione nazionale e critica voll. XII-XVII, M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO (a cura di), Città Nuova, Roma 1998-2002; A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, edizione nazionale e critica delle Opere edite ed inedite di A. Rosmini, vol. 19, P. P. OTTONELLO (a cura di), Città Nuova, Roma 1997 (inedito databile agli anni 1846-1847; I ed. Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883; sulle possibilità o meno da parte di Spaventa di tener presente queste importanti opere postume del Rosmini, in cui il pensatore di Rovereto ha chiaramente come referente critico Hegel e non Kant, si trova un accenno in M. KRIENKE, *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in ID. (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, p. 62.

questo *caput mortuum*, ma l'astrazione; l'atto dell'astrarre. L'Essere si contraddice perché in quanto Essere si mostra non-Essere (in quanto astratto si mostra astrazione; in quanto Essere si mostra pensare); in quanto è l'Essere che non è il non-essere<sup>33</sup>.

Da quest'interpretazione spaventiana, in chiave gnoseologica della *Logica* di Hegel, tutta quanta messa in gioco sulla contrapposizione del soggetto e dell'oggetto, è nata la lettura del Rosmini «Kant italiano» - momento di passaggio al preteso hegelismo del Gioberti -, che avrà largo seguito specialmente nella scuola napoletana: accolta dal Fiorentino nel suo classico *Manuale di storia della filosofia*<sup>34</sup>, sarà una delle fonti principali dell'ermeneutica gentiliana del Rosmini e del Gioberti.

Così, pare che Rosmini acquisti questa importanza determinante, come figura centrale del *Risorgimento*, proprio nella storiografia filosofica fra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento solo come “precursore” dell'idealismo italiano<sup>35</sup>. E, in effetti, Rosmini sarà inteso per molto tempo come il «Kant d'Italia», definizione che gli avrebbe conferito in modo

---

<sup>33</sup> B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, a cura di G. GENTILE, Sansoni, Napoli 1900, p. 197.

<sup>34</sup> Cfr. F. FIORENTINO, *Manuale di storia della filosofia*, seconda edizione con Introduzione di G. GENTILE, Napoli 1900, parte II, cap. XXXIV.

<sup>35</sup> Più che una valutazione interpretativa che, come tale, si presta ad essere smentita, il fatto che Rosmini abbia assunto agli occhi dei critici successivi un valore solo come «Kant italiano» e precursore del neoidealismo italiano ci sembra un dato di fatto. In effetti, la ripresa della teoresi rosminiana, rischiava di restare ingabbiata all'interno di sterili polemiche sulla sua presunta eterodossia. Perfino «i rosminiani - scrive Capograssi - degnissimi per serietà e devozione all'alto maestro, hanno dedicato le loro fatiche a difenderlo dagli attacchi e a giustificarlo dalla condanna: tutta una letteratura occasionale e inadeguata che non ha dato (tranne qualche buon libro scolastico) nessun frutto che resti, e ha culminato nella lunga fastidiosa vana polemica con i tomisti» (G. CAPOGRASSI, *Per Antonio Rosmini*, in ID., *Attualità e inattualità di Rosmini*, a cura di V. Lattanzi, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2001, pp. 9-18, qui 13sg.). L'unica interpretazione - anche se non priva di fraintendimenti - che ha rivalutato Rosmini su un piano prettamente filosofico è stata quella del neoidealismo. Come già nel 1955 metteva in luce Ugo Spirito: «la storia del pensiero cattolico fa a meno di Rosmini [...] dal neotomismo, al modernismo, alla neoscolastica, all'esistenzialismo cattolico [...]. Quando di Rosmini si è tornato a parlare, nell'ambito dello spiritualismo cristiano, ad opera soprattutto dello Sciacca, lo si è potuto fare in quanto gli spiritualisti sono di provenienza attualista e attraverso l'attualismo hanno imparato a conoscere e a intendere fino in fondo il significato della filosofia rosminiana. Se poi lo Sciacca ha potuto polemizzare con l'interpretazione idealista, lo ha fatto sul piano in cui la polemica è veramente feconda perché non più ripulsa immediata ed aprioristica incomprendibile» (U. SPIRITO, *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini*, pp.7sg.).

definitivo Donato Jaja<sup>36</sup>, rifacendosi al Galluppi<sup>37</sup>; definizione però che ha una sua valenza solo nella misura in cui – come abbiamo visto - Kant rappresenti per l'idealismo tedesco il punto di partenza e, dunque, un Kant superato da Fichte, Schelling ed Hegel, a cui corrisponde un Rosmini superato anche lui dai filosofi del neoidealismo di cui Gioberti rappresenta il capostipite<sup>38</sup>.

Questo 'schema' – o meglio -, questa *costruzione* assume la sua formulazione definitiva con Fiorentino, che dopo aver elaborato ulteriormente il paradigma idealistico, oltre a sostenerlo in vari scritti lo avrebbe presentato in

---

<sup>36</sup> Cfr. D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Regia Tipografia, Bologna 1878; poi in ID., *Saggi filosofici*, Morano, Napoli 1886, pp. 1-122; si veda ora, nuovamente in volume autonomo, nell'edizione – da cui citiamo - di P.P. OTTONELLO (a cura di) Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, p. 16. Sullo stesso argomento si veda anche l'Opuscolo, *L'intuito nella conoscenza*, Memoria letta all'Accademia delle Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, Tipografia R. Università di Napoli 1894, pp. 43.

<sup>37</sup> Lo sfondo storico-intellettuale di questa "formula" si può ripercorrere fino a Galluppi. Già nelle sue *Lettere filosofiche* questi aveva scritto: «il profondo e rispettabile Rosmini, riguardo alla prima parte della filosofia della conoscenza, cioè al modo onde la conoscenza si genera, ha adottato la dottrina di Reid e di Kant; vale a dire ha preteso, che la conoscenza non può avere esistenza se non per l'elemento *a priori*. So bene che egli ha creduto di avere ridotto tutti gli elementi a priori ad uno, che egli ripone nella nozione di *Ente*. Ma ciò non fa sì, che la conoscenza non debba la sua esistenza all'elemento *a priori*», (P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente a' principi delle conoscenze umane da Cartesio a Kant inclusivamente*, G. BONAFEDE (a cura di), ESA, Palermo 1974, n. 36). Essa trova un riferimento anche in Gioberti, per il quale Rosmini avrebbe "italianizzato" Kant: cfr. V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli Italiani*, 2 voll., Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti, vol. II-III, U. REDANO (a cura di), F.lli Bocca, Milano 1938-39, II, p. 44.

<sup>38</sup> Sul superamento di Rosmini da parte di Gioberti, si veda: B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant*, cit., p. 176; a cui farà eco Giovanni Gentile, cfr. (in particolare) G. GENTILE, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, in *Frammenti di filosofia*, Sansoni, Firenze 1994, pp. 72sg. La posizione di Rosmini che – come abbiamo visto - in Spaventa e Gentile si mostra "oscillante" rispetto all'interpretazione kantiana in direzione di una costruzione di una metafisica della Mente (quel fermarsi «a metà strada» del Rosmini come luogo difficilmente individuabile a cui abbiamo fatto cenno), sarà messo/a/ in discussione dallo Jaja, che riprendendo in mano l'interpretazione spaventiana di Rosmini la porterà avanti rispetto al suo maestro e, per certi aspetti, anche rispetto al suo allievo, Gentile. Per Jaja la "metà strada", a cui Rosmini si sarebbe fermato si situa molto "più avanti" rispetto a Spaventa e a Gentile. Per lui Rosmini «ha superato l'opposizione primitiva di Fichte per arrivare all'idea assoluta ed indifferente di Schelling». Inoltre, sempre per Jaja il «compimento dell'essere teosofico rosminiano» si ritroverebbe solo nell'«idealismo assoluto hegeliano» (cfr. D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, cit., pp. 115sg.). Nondimeno, malgrado queste osservazioni di Jaja - come vedremo più avanti - anche per lui la teoresi di Rosmini si iscrive sostanzialmente in un ambito di problemi kantiani.

formule concrete per l'ulteriore sviluppo dell'idealismo. Così, nel 1876 egli si esprime con tutta chiarezza:

La filosofia italiana di questo secolo si può dire che sia nata e cresciuta sotto gli auspici di Kant, pur quando sembra che se ne voglia risolutamente dipartire. Dopo Galluppi è prova di questa inevitabile influenza Antonio Rosmini, ch'è l'ingegno più sottile, più profondo, più addottrinato che l'Italia abbia avuto recentemente nelle scienze filosofiche, e che senza l'incomodo freno della sua educazione strettamente religiosa sarebbe riuscito il più robusto dei nostri pensatori<sup>39</sup>.

La convergenza fra Kant e Rosmini veniva ribadita con forza, ad di là delle stesse affermazioni rosminiane. Non aveva forse il Roveretano scoperto «la vera natura della percezione intellettuale: scoperta che è la sua vera gloria»<sup>40</sup>? Di rimbalzo a questa affermazione spaventiana, che attesta il merito che avrebbe avuto la filosofia rosminiana, Fiorentino constatava che «Rosmini [...] coglie il kantismo nel suo vero punto, nell'annodamento delle due facoltà conoscitive, della sensibilità cioè e dell'intelletto; e nel Nuovo saggio ripropone esplicitamente il problema kantiano»<sup>41</sup>.

L'attenzione, dunque, così come aveva fatto Spaventa, si concentrava in modo particolare sul *Nuovo saggio*, testo che doveva essere letto solo in riferimento ai problemi kantiani. Perché, malgrado i “teologismi” e i “tradizionalismi”, dovuti alla sua adesione alla fede cattolica e ai condizionamenti dell'ambiente culturale in cui era cresciuto, Rosmini era stato colui che più di altri aveva fatto rivivere in Italia l'istanza principale del filosofo di Königsberg: la scoperta dell'unità sintetica originaria. E ciò al di là anche delle sue intenzioni. Bisognava, infatti, comprendere – scrive ancora Fiorentino - che «quando Rosmini pose mano al *Nuovo Saggio*, la Critica kantiana aveva attirato tutta la sua attenzione, ed i problemi che vi si propone risentono di quella influenza: a poco a poco lo colpirono pure le dottrine dei

---

<sup>39</sup> F. FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*, D. Morano, Napoli 1876, p. 6.

<sup>40</sup> B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, cit., p. 194.

<sup>41</sup> FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*, cit., p. 205.

seguaci e dei continuatori che Kant ebbe in Germania»<sup>42</sup>. Così - continua lo storico della filosofia - Rosmini avrebbe anche potuto avere il proposito di combattere Kant e la dialettica di Hegel, ma, contro questa sua stessa volontà, sarebbe stato soggiogato dalle teorie di questi suoi originari nemici che, anche nella convinzione di averle combattute, avrebbero invece influenzato e modificato profondamente il suo pensiero<sup>43</sup>.

Si definiva così, sulla scia dello schema storiografico spaventiano - l'ulteriore programma, volto ad estrapolare dagli scritti di Rosmini, in particolare dal *Nuovo Saggio*, quel "vero Rosmini", che - liberato dai residui metafisici della tradizione filosofica - con la sua *scoperta* della "soggettività kantiana" avrebbe posto le basi per l'ulteriore sviluppo dell'idealismo.

È inutile ripetere quanto una tale interpretazione doveva per forza considerare vaste aree della teoresi rosminiana come residui della tradizione religiosa, metafisica e generalmente oggettivista, da cui era necessario liberarlo. Lombardo-Radice, ha parlato addirittura di uno «stridente contrasto che v'è tra i due Rosmini: il *dogmatico*, che pone l'*a priori* oggettivo, e il *Kant italiano*, quale appare nelle esposizioni critiche e veramente interpretative dello Spaventa, [e come vedremo fra poco] dello Jaja e del Gentile, le quali vanno oltre la lettera e oltre alle circostanze storiche, che facevano parere il Rosmini - al Rosmini stesso e ai rosminiani - antikantiano e platonico»<sup>44</sup>.

Ancora, Fiorentino sanciva in modo chiaro l'imprescindibilità della lettura rosminiana di Spaventa, il quale fu il solo «che con tanto acume disgelò le prime mosse della speculazione rosminiana, e scoprì un filosofo ed un kantiano là dove altri aveva visto un ortodosso ed un teologo»<sup>45</sup>. E, infatti,

---

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 24.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 24 sg.

<sup>44</sup> "Recensione", ne «La Critica», 4 (1906), pp. 218-221, qui p. 219. Di qualche interesse, anche se poco significativa per l'ulteriore sviluppo della nostra argomentazione, la tesi di Lombardo-Radice che imputa a Manzoni la colpa di aver "rovinato" platonicamente, per ignoranza filosofica, la dottrina rosminiana. Su Rosmini e Manzoni e sulla loro diatriba sull'idea dell'essere avremo modo di soffermarci in dettaglio nella terza parte del nostro lavoro. Qui ci limitiamo a dire che solo chi riduce il pensiero rosminiano ad un ambito prettamente gnoseologico può esprimere una tale accusa nei confronti del Manzoni, il quale poté accettare il fondamento della gnoseologia rosminiana solo nel momento in cui riuscì a comprendere il valore ontologico che esso possedeva.

<sup>45</sup> FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*, cit., pp. 26.

badando più all'intrinseca sostanza della dottrina, ed alla ferrea necessità della Logica, che non alle apparenze ortodosse, ed ai fini subbiettivi dell'autore, dopo un riscontro particolareggiato ed ingegnoso delle due filosofie, lo Spaventa si sentì in grado di concludere, ed in modo ineluttabile, che Kant e Rosmini dicono la stessa cosa: che ammettono, cioè, almeno formalmente, i giudizi sintetici a priori nello stesso senso, e che hanno entrambi il medesimo concetto del problema fondamentale della filosofia, Kant e Rosmini concordano nel partire non da una unità originaria, ma da una dualità; Kant dalla spontaneità, e ricettività dello spirito; Rosmini dall'idea dell'Essere, e dalla sensazione<sup>46</sup>.

Secondo questa sistemazione interpretativa - che, come abbiamo visto, assume delle formule sempre più chiare e definitive - il *Nuovo Saggio* diviene sempre più il testo di riferimento. Ma il paradigma spaventiano, divenuto ormai un cliché storiografico, che escludeva l'ulteriore evoluzione del pensiero di Rosmini fino alla *Teosofia*, finiva con il negare quelle stesse traiettorie di sviluppo verso un approfondimento ontologico del problema della conoscenza già impostate in modo chiaro nel *Nuovo Saggio* stesso.

Il valore di questo testo dipenderà, d'ora in poi, da quanto il suo contenuto sia speculare o meno alla kantiana unità sintetica originaria. La sua lettura verrà dunque ristretta al solo aspetto gnoseologico, risultando deviata da ciò che Rosmini avrebbe definito «un vizio di scuola». In effetti, Spaventa e tutta la critica neoidealista successiva guardano al *Nuovo saggio* soltanto all'interno di una prospettiva prestabilita, viziandone la lettura all'origine. Il testo rosminiano è così misurato e valutato dall'ermeneutica che si ispira a Spaventa solo in relazione al kantismo e, nello specifico, ad un kantismo inteso solo come momento filosofico che prelude all'avvento dell'idealismo. Quel tessuto ontologico metafisico che Rosmini gli andava conferendo - mutando nelle edizioni successive, come vedremo nella parte centrale del nostro lavoro, una batteria di termini che non lo evidenziavano a sufficienza - è completamente espunto dalla critica neoidealista come un fattore "alieno alla scienza".

---

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, pp. 23 sg.

Ma in questo modo la stessa *forma mentis* di Rosmini e le sue stesse intenzioni venivano inevitabilmente stravolte. Una cosa è, infatti, pensare che il Roveretano guardi intenzionalmente all'ottica ontologico - metafisica della tradizione per tentarne una unificazione feconda con le istanze della filosofia moderna, un'altra è ritenere che il Roveretano non riesca a superare certi "tradizionalismi" ontologici. Nel primo caso è possibile scorgere nel *Nuovo saggio* il tentativo di far incontrare, attraverso il problema della conoscenza (problema che nel pensiero moderno è divenuto essenziale), la modernità con la tradizione, la gnoseologia con l'ontologia; nel secondo caso, ogni riferimento alla tradizione e ad elementi ontologico - metafisici risulta estrinseco ed 'appiccicato', una 'zavorra' da cui il Roveretano non riuscirebbe a liberarsi.

In sostanza, nella loro specifica riduzione della problematica gnoseologica o ideologica del *Nuovo saggio* ad una variante del trascendentalismo kantiano, sia Spaventa che Fiorentino e tutta la scuola neoidealistica limitavano (o sarebbe meglio dire negavano) ogni valore ontologico e fondativo dell'*idea dell'essere*. Una volta fatta coincidere con l'elemento *a priori* della sintesi kantiana, tale idea perdeva ogni valore trascendente, divenendo solo una tra le facoltà dell'intelletto.

#### 1.4 *L'essere teosofico rosminiano e la critica alla coscienza spettatrice dell'intuito in Donato Jaja*

La lettura kantiana del *Nuovo saggio* di Spaventa e Fiorentino viene portata avanti ed approfondita da Donato Jaja. Allievo di Spaventa ed esattamente dello Spaventa della *Prolusione bolognese* (del «primo» Spaventa, come sarà chiamato poi negli ultimi anni del suo insegnamento napoletano, dedicati specialmente allo studio di problemi e temi del positivismo), anche Jaja legge la filosofia rosminiana alla luce di categorie speculativamente kantiane. Anzi - vi abbiamo già accennato -, con lui la definizione di Rosmini «Kant italiano»<sub>2</sub> viene formulata nella sua accezione più completa e definitiva: «il Rosmini nella sua Ideologia crede di battere la sintesi a priori di Kant, e riuscì di fatto non dico ad essere più kantiano di Kant [...], ma certo quanto Kant



medesimo, inteso davvero nella sostanza del suo criticismo»<sup>47</sup>. Tuttavia, diversamente dal suo maestro, Jaja non si ferma alla lettura del *Nuovo saggio*, ma conduce il confronto critico con Rosmini, prendendo in esame la *Teosofia*.

Nella sua sistematica presa di posizione nei riguardi della prospettiva metafisica del Roveretano, consegnata - come è noto - alle pagine dello *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di A. Rosmini*, egli estende e sviluppa la critica spaventiana in direzione ontologico-teologica<sup>48</sup>, tentando di confutare il vero e proprio architrave dell'impianto teoretico della *Teosofia*

---

<sup>47</sup> JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, cit., p. 16. Nel 1886, Jaja, nei suoi *Saggi filosofici*, ribadisce lo stesso concetto, mostrando anche il limite di Rosmini rispetto a Kant, che - come abbiamo visto - era stato messo in luce da Spaventa: «Fu egli medesimo il Kant, che, procedendo oltre, passando dall'inizio al centro della sua novissima ricerca critica, mostrò (e di questo ebbe il torto di non accorgersi il Rosmini) che la conoscenza in tutti i suoi gradi, in tutte le sue manifestazioni, non è che sintesi pura» (D. JAJA, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, cit., pp. 151-179, qui pp.153 sg). Sullo stesso argomento si veda anche l'Opuscolo, ID., *L'intuito nella conoscenza*, cit., pp. 483-525.

<sup>48</sup> Già nelle battute conclusive dell'introduzione allo *Studio critico*, il filosofo pugliese si pone degli interrogativi che indicano chiaramente qual è il suo intento interpretativo. In questi interrogativi, insieme all'intento di andare a fondo dell'ontologia rosminiana, echeggia e si distingue chiaramente l'esigenza spaventiana di vedere se la teoresi rosminiana possa essere o meno un momento di passaggio verso la filosofia dello spirito, verso quella metafisica della mente che Spaventa e tutti gli interpreti del neoidealismo vagheggiano: «Ma che cosa è veramente uscito dalle [...] mani» del Rosmini- si chiede Jaja -? «La vecchia metafisica, tutta fondata sulla separazione dell'oggetto dal soggetto, dell'essere dal pensiero, dell'intelligibile dal sensibile, del mondo di là dal mondo di qua?». O una metafisica «nuova e moderna, figlia di *quel psicologismo trascendente, che è il vero ontologismo*, e che lasciando intatta la distinzione di quelle supreme dualità, sale insino alla suprema unità, da cui esse rampollano, e senza di cui mancherebbe la condizione della loro esistenza?». Insomma, cosa ha prevalso nell'ontologia del Roveretano, «la vecchia o la nuova esigenza, la metafisica dell'ente o della Mente?» (cfr. D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di A. Rosmini*, cit., pp. 20sg). Si tratta, come si vede, di domande in cui Jaja, andando a fondo dello stesso impianto ontologico rosminiano, cerca di ravvisare se in esso sia intercettabile una struttura costitutiva di natura mentale e se Rosmini si collochi nel passaggio verso di essa. Egli dunque riprende la questione negli stessi termini in cui l'aveva proposta Spaventa, collocando il pensiero di Rosmini all'interno dell'orizzonte del kantismo, di un kantismo che analogamente ancora a Spaventa ha valore in quanto apre la strada alla meditazione di Fichte, Schelling ed Hegel. Sviluppo che tenta di andare (e anche qui Jaja si trova in sintonia con i suoi predecessori) al di là delle stesse intenzioni del Roveretano. In effetti, scrive Jaja, «se Rosmini avesse mantenuto i suoi propositi [...], noi avremmo avuto non altro che una rifrittura del vecchio mondo platonico e medievale» e la sua metafisica non avrebbe avuto nessun «pregio», «ché quello che è stato fatto la prima volta, e bene, è inutile tornare a farlo la seconda». Nondimeno, malgrado questi «propositi», Rosmini con il suo essere teosofico, «sfiora» la soluzione del problema più importante della filosofia, ossia quello di pensare l'essere (JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, cit., p. 20 e p. 39).

rosminiana: ossia la dottrina della distinzione fra la mente pensante e conoscente e il fondamento assoluto.

Per Jaja, il «nuovo essere teosofico» a cui il Roveretano giunge ha in sé la possibilità di offrirci la chiave stessa del pensare speculativo come tale. Ciò perché l'essere teosofico di Rosmini è tale da poter consentire la soluzione del problema che fa «delirare la filosofia»<sup>49</sup>, ossia quello di *pensare l'essere*. Un tale problema infatti esige una determinazione dell'essere che si ponga come fondazione di unità e differenza dell'essere nell'essere<sup>50</sup>. Ma perché una tale

---

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

<sup>50</sup> Scrive Jaja: «il concetto dell'essere, ha detto Rosmini, implica due cose, che nulla sia d'intelligibile fuori dall'essere, che tutto sia nell'essere [...]; nondimeno è così semplice ed uno che in lui non cape ombra, non che di divisione, di distinzione [...]. Or l'essere perché lo si possa pensare, deve moltiplicarsi, ossia differenziarsi, ché il molti importa che l'uno non è l'altro, o è differente dall'altro. Ma com'è possibile introdurre nell'essere la differenza? Non ci è differenza senza negazione, senza il non essere. Quando accenniamo alla differenza di una cosa da un'altra, diciamo, questa *non* è quell'altra. Dire adunque che l'essere è, ed è molteplice, è lo stesso che dire l'essere è e non è, o, più esattamente, è lo stesso che affermare il non essere nell'essere. La situazione per tal modo è la più imbarazzante del mondo: o l'unità dell'essere senza la pensabilità, o la sua pensabilità con la contraddizione» (cfr. *ivi*, pp. 37sg). Nel primo caso, l'«essere si mostra salvo», privo cioè di contraddizione. Ma «che importa a noi - si chiede Jaja - se non ci riesce di poterlo pensare?». E poi, a ben vedere, lo si salva davvero l'essere in questa maniera? In effetti, non pensare l'essere è la stessa cosa che non pensare. Se tutto è nell'essere e niente è fuori dall'essere «non pensare l'essere è lo stesso che non pensare alcuna cosa, non pensare affatto. E negato affatto il pensare non si può neppure dire, che l'essere è, perché dir questo è pensare» (cfr. *ivi*, p. 38). Nel secondo caso, «introdurre la differenza [nell'essere] per renderlo pensabile» è lo stesso che riuscire per altra via alla stessa negazione. Differenza è infatti non essere. E «io - ci dice ancora Jaja - per pensar l'essere sono costretto a cominciare col dire non essere, cioè a negarlo» (*ibidem*). Se Rosmini parte dal presupposto che l'essere è tutto, «schietto», «senza mistura di elementi stranieri», come fa poi a classificare le varie entità? Se l'essere è inteso in questi termini, anche se fosse oggetto di naturale intuizione da parte della mente umana, rimarrebbe inaccessibile; di esso, infatti, nulla si potrebbe dire. Se l'essere è uno e solitario in se stesso, come si potrà giungere alle categorie, senza pensarle come molteplici e quindi come differenti? Effettivamente «le molteplici entità, in quanto sono una qualche cosa, sono l'essere, ma in quanto sono molteplici, l'una non è l'altra. E in quanto l'una non è l'altra, differiscono in qualche cosa». Ora, ci si deve chiedere: «ciò in cui differiscono è l'essere o no»? se è l'essere non si può parlare a tutti gli effetti di differenza. Infatti, «ciò in cui si accordano è l'essere, e ciò, in cui differiscono, è per l'essere». Dove sarebbe allora la differenza? Dunque, per un verso, pensare la differenza è impossibile: ciò che è differente dall'essere non è essere e «quel che non è, non è». Per altro verso, come potrebbe avere significato la moltitudine degli enti e delle entità, che ci è data nella percezione e nelle operazioni mentali che ad essa seguono? Senza pensare la differenza, la ricerca delle categorie non avrebbe più ragion d'essere. Insomma, unità e differenza sono entrambi condizioni indispensabili perché si possa pensare l'essere. Ma come è possibile farli stare insieme? Come si può pensare la differenza nell'essere senza negare l'unicità dell'essere

fondazione non resti solo tetica e sia invece attuale c'è bisogno che la determinazione dell'essere sia determinazione nell'indeterminazione assoluta dell'essere; il che vuol dire, che è necessario che la differenza si ponga come differenza dell'essere nell'essere stesso. Ma la differenza non può che fondarsi nel pensiero e dunque costituirsi come differenza del pensiero nel pensiero medesimo.

In tali termini, l'essere teosofico, come fondazione speculativa, non può che essere dialettico; la sua partizione dialettica fondamentale - che è tale in

---

e l'unicità senza negarne la molteplicità? Né vale - ci dice ancora Jaja - il ricorrere alla scappatoia, che l'unità è nell'essere, e che la differenza è tutta nostra, figlia della inevitabile limitazione delle nostre povere menti, perché non poter pensare l'essere, vuol dire non poter pensare punto. Le conseguenze scettiche di Hume, al paragone di questa, sono qualcosa di confortante. In effetti, il filosofo inglese arriva a negare soltanto il principio di causalità, qui invece farebbe « naufragio il pensiero in tutta la sua estensione » (ivi, p. 39). Rosmini sente tutto il peso di questa difficoltà. Tuttavia, la soluzione a cui giunge e che almeno per un momento sembra soddisfarlo, non è per Jaja adeguata: dividendo l'essere « in due », nell'iniziale e nel comunissimo, « nell'essere puro in sé e nell'essere che va a metter capo ne' termini », Rosmini ottiene come risultato un « subbietto dialettico ». Ora, a parere di Jaja, Rosmini non si rende conto che così facendo giunge ad un subbietto dialettico che è contraddittorio con i caratteri che lo stesso Rosmini aveva dato all'essere nella sua ideologia, la infinità, la necessità e l'universalità (cfr. ivi, pp. 39sg). In effetti, « se l'essere non ha che un valore dialettico, come il Rosmini l'intende, tutto ciò che la mente si viene aiutando ad edificar su, non potrà avere che il medesimo valore, e Rosmini, ostinandosi a considerare la mente nostra come assoluto subbietto, come solo strumento passeggero che si drizza, sì, verso l'essere, ma che non n'è parte integrante, non può oltrepassare il subbiettivismo di Kant, perché al pari di questo cercherebbe l'assoluto obiettivo, il noumeno dove non si trova » (ivi, p. 40). Ma, per Jaja, Rosmini non si ferma qui, non si arresta a questa *empasse*: egli, « che aveva accettato da Kant la sintesi *a priori*, in cui è il nuovo problema e il germe della soluzione [...], procedendo oltre [...], sale tanto, da cogliere quel giusto mezzo [...], che contenendo in sé la differenza la compone ad unità » (ivi, pp. 40sg). Certo, per arrivare a cogliere questo « giusto mezzo », Rosmini doveva liberarsi da quel presupposto messo a base della sua ideologia. L'essere ideale, così come era stato teorizzato nel *Nuovo saggio*, non poteva essere il « vero primo », poiché « abbisognando esso, per dar vita alla conoscenza, della materia, e la materia essendo l'essere nella forma reale, noi ci troviamo in presenza di due esseri, mentre l'esigenza di Rosmini, ch'è la stessa esigenza della scienza, era stata di farci cominciare non da questo o da quello essere, ma dal primo, da ciò che non presuppone nulla, dall'essere » (ivi, p. 41). Per Jaja, se il Roveretano voleva risolvere il problema dell'unità e della molteplicità, dell'unicità e della differenza nell'essere, doveva allora « salire più su », giungere alla vera indeterminatezza e non rimanere nell'essere ideale indeterminato, sul quale - già Gioberti lo aveva avvisato - non è possibile costruire nessuna ontologia, perché contraddittorio: l'ideale non potrebbe infatti esistere, senza il reale. « Entrato » nell'ontologia, nella diretta trattazione dell'essere, il pensatore di Rovereto non poteva non imbattersi « nella necessità di tirarsi indietro da ogni determinazione e giungere a quel punto dove l'essere ha questa sola determinazione [...], di essere al tutto indeterminato », ossia, « spoglio d'ogni suo atto e d'ogni sua forma », l'essere che non può essere ancora considerato né come « contenente » né come « contenuto » (ibidem).

quanto fonda le forme dell'essere - dà i due astratti dell'essere in rapporto ai termini<sup>51</sup>, di cui l'essere iniziale rappresenta il «massimo culmine dell'astrazione» e come tale attua l'esigenza radicale della speculazione, che è quella di fondarsi in un *primum* assoluto. Un *primum* che non presupponga assolutamente nulla di determinato; che è lo stesso nulla di Hegel. L'essere uno o iniziale rosminiano è questa assoluta indeterminatezza. È in questa astrazione radicale la radicalità della fondazione come fondazione *della* differenza. La differenza è rappresentata dal determinato nell'indeterminato, vale a dire, dalla differenza per la quale l'essere è *nei* suoi modi. I modi dell'essere sono dunque l'attualità stessa del *come* della determinazione che l'essere iniziale è<sup>52</sup>. In questo senso l'essere iniziale è il nodo della dell'ontologia rosminiana, che per Jaja è il sommo stesso della scienza teosofica.

---

<sup>51</sup> Lo sviluppo dell'ontologia rosminiana conduce ad un pensiero dell'essere e della differenza che supera la contraddittorietà di non poter pensare contemporaneamente l'essere e il molteplice. All'interno dell'essere, Rosmini distingue tre forme, nelle quali vanno ravvisate le supreme categorie: forma ideale, forma reale e forma morale. Alla riflessione ontologica l'essere si manifesta innanzitutto nella sua forma ideale, cioè come essenzialmente pensato, vale a dire come 'per sé noto'. Ora, questa sua caratteristica di essere 'per sé noto', suppone l'esistenza di un principio conoscente, ossia l'esistenza di un soggetto reale, il quale necessariamente si identifichi con il suo oggetto, si identifichi quindi coll'essere ideale; se così non fosse infatti quest'ultimo non sarebbe noto "per sé", ma per altro (cfr. *ivi*, p. 50). «Ma queste due forme - continua Jaja nella sua ricostruzione dell'ontologia rosminiana - si devono trovare nell'essere, come a lui, alla sua natura infinita, si conviene. L'essere non è parte in una forma e parte in un'altra, ma è tutto in ciascuna. Il che vuol dire che l'essere è identico a sé sotto l'una e sotto l'altra, ossia che in quanto è sotto una forma, comunica con sé stesso, in quanto è sotto l'altra; comunicazione massima e pienissima, che fa che l'essere adegui sé stesso, si ami, o sia un per sé amato. Ed ecco la terza forma dell'essere, l'essere come morale» (*ibidem*).

<sup>52</sup> L'essere rosminiano - scrive Jaja - «è due, rimanendo uno, e perciò è tre». Rosmini cercava i «*modi diversi* dell'essere, e insieme l'essere stesso *integro* in ciascun di loro». Modi diversi e quindi non solo molteplicità, «ma opposizione, differenza, negazione, il reale o il subbiettivo come altro dall'ideale od obbiettivo»; ma anche «integro» e quindi «medesimezza sempre dell'essere con se stesso», «unità vera e perfetta», egli cercava l'unità che include la molteplicità, la differenza e, come sottolinea il filosofo pugliese, la «negazione», il «non essere»; ebbene questa ricerca ha raggiunto il suo scopo: Rosmini è riuscito a trovare quell'essere che, contenendo in sé la differenza, la compone in unità. Nondimeno, quest'essere a cui il Rovevetano giunge non è per Jaja l'essere oggetto, ma l'essere-mente. Anche se il Rosmini non se ne rende conto, il suo essere teosofico è «suprema mentalità».

L'essere teosofico rosminiano è dialettico e, in quanto dialettico, fondazione della differenza, cioè del pensare l'essere. L'essere che dunque «è mente essenzialmente»; che è pensiero pensante; attualità attuante<sup>53</sup>.

Ma se l'essere teosofico rosminiano è dialettico, non è però per Jaja «dialettico a bastanza»<sup>54</sup>; perché nel porre lo «squarciamento dell'essere» della differenza, Rosmini ha «il torto di dichiarare tale squarciamento non

---

<sup>53</sup> Ci troviamo di fronte a ciò che giustamente De Lucia ha definito la *mentalizzazione del fondamento* (DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit. pp. 351-359). L'essere a cui la *Teosofia* rosminiana si affaccia è l'essere-mente, che non ha nulla a che vedere, secondo Jaja, con l'essere dell'ideologia. Esso sussiste perché è in una relazione essenziale con una mente, la quale non è né quella divina né quella umana, ma è una sorta di «terza mente», con la quale l'essere stesso, in ultima analisi, si identifica. Per Jaja, Rosmini è 'costretto' a questa soluzione per le seguenti ragioni: in primo luogo, se l'essere non fosse posto in relazione con una mente, esso non potrebbe essere pensato, ma in questo caso il suo non poter essere pensato sarebbe contraddittoriamente pensato; in secondo luogo, occorre osservare che una tale mente non può essere quella divina, ciò implicherebbe infatti che la mente umana intuendo l'essere intuirebbe Dio – mentre la sua portata gnoseologica è limitata al divino – e inoltre se l'essere puro fosse in relazione essenziale con Dio, non sarebbe più tale ma si convertirebbe nell'essere di Dio; in terzo luogo, questa mente non può essere neppure quella umana, perché questa intrattiene con l'essere puro delle semplici relazioni dialettiche, vale a dire commisurate alla sua natura limitata; mentre la mente in questione, questa terza mente, intrattiene con l'essere puro delle relazioni *dianoetiche*, cioè costitutive di quella essenziale relazione; finalmente, la terza mente si identifica con l'essere puro, giacché l'una e l'altro sono due indeterminati assoluti che se non si identificassero, sarebbero caratterizzati contraddittoriamente da una determinazione: la differenza numerica dell'uno rispetto all'altro (cfr. JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, cit., pp. 68-74). Tuttavia, ad una considerazione più profonda, la cosiddetta terza mente si rivela essere null'altro che la dimensione universale della mente umana. «La mente umana, che ha il potere di elevarsi dagli oggetti particolari a ciò, che v'ha di identico in fondo a tutti, cioè all'essere, perché non deve avere il potere di sollevarsi, sia pure colla semplice astrazione (ché astratta, e non altrimenti il Rosmini presenta la mente, di cui discorriamo), da ciò che vi ha di particolare nella mente, per cui la mente di Tizio non è quella di Sempronio, a ciò che v'ha di identico in fondo a tutte, ch'è d'esser mente? L'una non è l'altra, e niuno ne dubita; la mente ch'è *mente*, non è la *mia mente*; ma la *mia mente* essa è, che svestendosi, con un potere che può da tutti esser osservato, di tutto ciò che la costituisce *mia mente* o *mente d'altrui*, scende nel più profondo di se stessa, e si coglie come pura mente. La *mente* non è la *mia mente*, e sta bene; ma se essa, rimanendo quel ch'è, non è pur *mia mente*, come posso discorrere? E che valore avanzerebbe alla *mia mente*, s'ella fosse altra, e non più, dalla mente?» (*ivi*, p. 74).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 56. Si veda anche pp. 88 sg: l'essere rosminiano – scrive qui Jaja - «è *troppo poco* dialettico»; è «*troppo poco* dialettico perché [Rosmini] è persuaso che la povera mente nostra non è altro che qualche cosa di transitorio, d'imperfetto ed accidentale, e perciò l'essere non le si può adeguare, e non può rimanere avvinto a lei ed alle sue sorti. Ma è questo solo la mente nostra? Perché considerare in essa ciò che vi ha di particolare e passeggero, e non ancora ciò che ha di universale e costante?».

appartenente all'essere, ma nell'essere importato dalla mente per la sua naturale limitazione»<sup>55</sup>. In questo senso, Rosmini, aggiungendo all'essere dialettico l'essere *dianoetico*, che presuppone la mente come limitata e dunque come *una* mente che non è *la* mente, limiterebbe la speculatività della dialetticità dell'essere<sup>56</sup>. Che è poi non altro se non ciò che Rosmini afferma come essere dianoetico, cioè in rapporto ad una mente solo in quanto questa è *mente limitata*. Ne consegue che Rosmini, con il suo «essere teosofico» - che costituisce la radicalità del suo pensiero - giunge «con tutta consapevolezza, almeno per un istante», a quel livello che esige che la mente, sia appunto *la* mente assoluta, ma, anche se «non nella coscienza», «combatte questa posizione», come a questo stesso titolo combatte l'idealismo trascendentale tedesco. Ma in questo modo Rosmini, secondo Jaja, farebbe arretrare l'essere iniziale, riportandolo ad una accezione ideologica di indeterminazione, che smarrisce in gran parte quel senso speculativo che pur aveva affermato<sup>57</sup>. Si

---

<sup>55</sup> Quella differenza, quella separazione, quello «squarcio» nell'essere che doveva ammettersi come necessario per poterlo pensare, è l'essere che lo «risarcisce». «Lo squarcio è l'essere che se lo fa a se stesso, ed egli medesimo se lo risarcisce»; così, esso «ferito, medico e medicina ad un tempo», non perde la sua unità. Ma Rosmini sbaglia nel pensare che quest'essere che la sua stessa meditazione è riuscita a scandagliare così in profondità, sia l'essere oggettivo, l'essere oggetto. «L'essere, che fa tutto questo, non è l'essere [...], come crede Rosmini [...], che splende come fiaccola dinnanzi, e perciò fuori, la mente nostra [...], ma è l'essere che è mente, l'essere-mente» (*ivi*, p. 54).

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67 sg. Si veda anche p. 82: «la cognizione dianoetica dell'essere, aggiunta alla dialettica propriamente detta, mostra che l'assolutezza data all'atto conoscitivo umano è data così per dare».

<sup>57</sup> «L'essere, che, differenziato in se stesso, non cessa di essere uno, ed è tutto in ciascuna [...] delle sue parti, non è il solitario ed infecondo e astratto essere dell'Ideologia, ma è l'essere, che si ripiega sopra se stesso, e così ripiegandosi si duplica, divenendo oggetto e soggetto, senza uscire di sé, e perciò identico a se stesso, e sempre uno. Quest'essere è suprema mentalità, questo è veramente tutto l'essere» (*ivi*, p. 55). Oltre all'affermazione, certamente forzata, che l'essere teosofico rosmينiano è l'essere-mente, qui troviamo decretata una completa separazione fra la meditazione ideologica o gnoseologica rosmينiana e la sua riflessione ontologica. Come dirà più avanti, «l'essere teosofico ha un pregio incontestabile sull'ideologico, e appunto per questo n'è la correzione; ma relativamente a quello può stare da sé, e se di qualche cosa ha bisogno, ed il bisogno v'è, non è dell'essere ideologico» (*ivi*, p. 112). Questa 'scucitura', questo 'strappo' fra l'essere ideologico e l'essere teosofico e fra meditazione gnoseologica ed ontologica sarà una costante della critica neoidealista. Ciò che prima di Jaja doveva essere allontanato dalla vera sostanza del discorso rosmينiano come alieno alla scienza, viene adesso riconosciuto, attraverso l'analisi della meditazione ontologica di Rosmini, nella sua valenza scientifica. Ma si decreta adesso uno iato fra questa e la precedente che qui viene intesa come contraddittoria. Sulla separazione fra ideologia e

tratterebbe di un arretramento a quella separazione fra essere e pensiero, che farebbe ricadere l'ontologia rosminiana nel dualismo di cui è affetta la sua ideologia<sup>58</sup>.

---

ontologia insisterà, sebbene con movenze diverse, Gentile, riprendendo lo schema spaventiano. Tuttavia, l'inconciliabilità fra, quello che abbiamo definito, generalizzando, il *primo Rosmini* e il *secondo Rosmini*, trova in Jaja una sua spiegazione teorica - condivisibile o meno, non è questo il luogo dove affrontare questa questione -, mentre sia in Spaventa che in Gentile una tale separazione piuttosto che essere giustificata teoricamente è fatta risalire più che altro alle credenze religiose del Rosmini o alla sua formazione. In ogni caso, il *Nuovo saggio* sarà valutato soltanto nel suo spessore gnoseologico: così fa Jaja decretandone la contraddittorietà, così ha fatto Spaventa prima di Jaja e così farà, dopo Jaja, Gentile, esaltandone le qualità rispetto alla produzione successiva.

<sup>58</sup> Per Jaja, Rosmini, in sostanza, non ha il diritto di separare la mente umana e l'essere. Questa separazione, infatti, inficerebbe irrimediabilmente la sua concezione del carattere triadico dell'essere. La dimostrazione di tale carattere, infatti, parte dalla forma ideale dell'essere, che argomenta prima a favore dell'esistenza reale dell'essere e poi - conseguentemente - a favore della forma morale. Come si vede, il passaggio centrale di questa argomentazione consiste nella deduzione dell'esistenza, all'interno dell'essere, di un principio conoscente reale, condotta a partire dalla qualifica di "per sé noto", riferita all'essere ideale; tale qualifica viene ricavata da quella relazione essenziale ad una mente, la quale caratterizzerebbe l'essere ideale stesso. Ora, a questo punto della speculazione, l'unica mente che risulta al pensiero è la mente umana, la quale certamente necessita dell'intuito dell'essere per sussistere, ma senza che questo comporti minimamente il fatto che l'essere, dotato tra l'altro dell'attributo dell'infinità, necessiti a sua volta di una relazione essenziale con una mente finita. In ragione di tutto ciò, il fondamento della dimostrazione rosminiana della presenza, all'interno dell'essere, della forma reale e della forma morale verrebbe a cadere. «Che veramente non vi può essere oggetto infinito senza infinito soggetto, se non altro perché non v'ha oggetto senza soggetto, allora la conseguenza severa di questo ragionamento è, che non potendo giungere all'infinito soggetto, non abbiamo il diritto di porre neppure l'oggetto infinito. E così non si salva neppure la forma ideale dell'essere. Ed è naturale; le forme dell'essere s'intrecciano per modo, che o sono tutte o non è nessuna. E, spenta la forma ideale, che rimane nella mente nostra?» (*ivi*, p. 94). D'altra parte, la giustificazione della differenza insidente all'interno dell'essere, cioè la dottrina della triadicità dell'essere, non regge, a parere di Jaja, se Rosmini mantiene il presupposto di una separazione completa fra la mente umana e l'essere in sé. Non basta neanche, secondo il pensatore pugliese, affermare, come fa il Roveretano, che altro è l'essere in sé, uno e semplicissimo, e altro è l'essere rispetto ai suoi termini, cioè alle forme a cui dà luogo: in questo modo le dimensioni dell'essere diventerebbero quattro; inoltre, se si considera l'essere comune all'essere in sé e alle tre forme, diventerebbero cinque, e così all'infinito; per cui, o l'essere in sé e l'essere triadico non si distinguono e si rimane all'interno dell'essere semplicissimo non potendo edificare alcun discorso, o si distinguono, innestando in tal caso un processo all'infinito, che vanifica ogni discorso. «Non ci è via di mezzo: o non distinguere quel doppio riguardo nell'essere, o disperder l'essere in una molteplicità indefinita, senza principio e senza termine. Nel primo caso la scienza non incomincia, anzi non incomincia il discorso quale che sia della mente; nel secondo la scienza, per manco di un punto stabile, non si forma. L'essere collocato originariamente fuori dalla mente, è monco, falso, incompiuto, è un secondo, non un primo, astratto, non veramente concreto, nasce come diviso, non è uno. E perciò è molti senza essere mai uno» (*ivi*, pp. 103 sg).

In definitiva Rosmini, con il suo essere teosofico, che costituisce la speculatività radicale del suo pensiero, giunge, «almeno per un istante», a quel livello in cui la mente è, appunto, *la mente assoluta* di Hegel, ma poi ricade nell'*oggettivismo*, che considera l'essere fuori dalla mente, ripiombando in quel dualismo di sapore kantiano, che non riesce più a pensare la differenza nell'essere, stabilendo ancora una volta quella separazione fra natura e spirito, essere e pensiero, soggetto ed oggetto della vecchia metafisica dell'ente<sup>59</sup>.

Secondo Jaja, ciò a cui Rosmini si è affacciato, «almeno per un istante», è in sostanza il confronto con Hegel, ma il Roveretano non riesce a reggere un tale confronto e di conseguenza il filosofo pugliese può dichiarare – mostrando così la conformità della sua interpretazione di Rosmini con quella di tutti i filosofi neo-idealisti – che la teoresi del filosofo di Rovereto rimane al livello speculativo di Kant. Anche con Jaja, si continua quindi ad attribuire un'unica funzione al Rosmini, quella di aver predisposto la base kantiana per lo sviluppo dell'idealismo giobertiano. Anche per lui, come per tutti i filosofi del neoidealismo, Rosmini non avrebbe mai raggiunto le altezze speculative della meditazione hegeliana<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 108 sg. Per queste conclusioni si veda l'illuminante sintesi di Ottonello nelle battute finali della sua *Prefazione* al volume in esame (cfr. P. P. OTTONELLO, *Prefazione*, *ivi*, pp. 9-11).

<sup>60</sup> Pier Paolo Ottonello, curatore della ristampa del jajano *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini* – avvenuta in occasione del secondo centenario della nascita di Rosmini (1997) – ed a cui si deve uno dei pochi interventi di peso attorno al problema del valore delle interpretazioni rosminiane di Spaventa, Jaja e Gentile (cfr. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, cit., pp. 53-66), ha offerto una particolare soluzione al problema del valore dell'interpretazione jajana di Rosmini. Per Ottonello, in primo luogo, Jaja interpretando Rosmini alla luce della postuma *Teosofia*, riuscirebbe ad identificare in Hegel, e non solo in Kant, il vero interlocutore di Rosmini e a cogliere il rilievo speculativo della dottrina rosminiana dell'essere; in secondo luogo, Jaja getterebbe le basi per l'edificazione di un idealismo oggettivo. Idealismo oggettivo –che sarà poi ripreso da Sciacca –al quale Gentile non sarebbe mai giunto, smarrendo la strada segnata dal suo maestro, che aveva sviluppato, oltre Spaventa, un'interpretazione più completa, prendendo in considerazione anche la *Teosofia* e non fermandosi solo al *Nuovo saggio*. Sebbene da una attenta lettura dei testi, emerga, come afferma De Lucia che «la tesi generale di una maggiore adeguatezza e completezza della lettura jajana di Rosmini, rispetto alle prospettive interpretative di Spaventa da un lato e di Gentile dall'altro, possa essere tranquillamente sottoscritta» (DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., pp. 340sg), è nostro convincimento che almeno alcuni aspetti della tesi di Ottonello si prestano ad essere ripensati. Se da un lato, infatti, la differenza fra la lettura rosminiana di Jaja rispetto a quella del suo discepolo Gentile ci sembra più sfumata (lo stesso Ottonello ne ha successivamente attenuato la portata, cfr. la



La centralità per l'idealismo italiano dell'analisi della *Teosofia* offerta da Jaja è stata riconosciuta in tutta la sua portata già nell'Ottocento<sup>61</sup> e trova

---

*Prefazione* all'edizione da lui curata di JAJA, *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, cit., pp. 5-14), andrebbe, d'altra parte, ulteriormente approfondito il senso del concetto di "idealismo oggettivo", quale definizione del contenuto di perenne e feconda verità, enucleabile dalla teoresi del Roveretano (cfr. in proposito P. DE LUCIA, *Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XC, 1998, pp. 215-231). Ci sembra, inoltre, per lo meno, 'audace' il giudizio di Ottonello, secondo cui, dato che Gentile si preclude la via all'edificazione dell'idealismo oggettivo, la sua statura teoretica, si riduce da questo punto di vista «al di sotto della massima punta dell'hegelismo italiano, rappresentata da Jaja» (cfr. OTTONELLO, *Il mito di Rosmini "Kant italiano"*, cit., p. 238). Sulla stessa linea di Ottonello ci pare che si collochino pure le affermazioni di Markus Krienk e contenute nella sua ricostruzione delle varie "fasi" della critica rosminiana – per altro lucidissima - (cfr. KRIENKE, *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, cit., p. 66; si veda anche p. 69, in cui questa prospettiva in qualche modo si stempera) e prima di lui quelle del Giordano, che riassume in questi termini l'interpretazione jajana: «come [...] nell'ideologia il Rosmini, partito in opposizione a Kant, finì per riuscire un kantiano più perfetto di Kant stesso, così nell'ontologia, anti-hegeliano all'inizio, si trovò alla fine nel bel mezzo dell'hegelismo», V. A. GIORDANO, *Le principali interpretazioni dell'ideologia rosminiana*, in «Giornale di Metafisica», 12 (1957), pp. 590-604; 13 (1958), pp. 83-111; qui p. 87. In realtà, la letteratura critica prodotta negli ultimi decenni in merito ai problemi e alle figure del neoidealismo italiano sembra aver ormai accertato che il pensiero di Jaja si muove essenzialmente all'interno dell'orizzonte teoretico proprio del kantismo, piuttosto che in quello dell'hegelismo. Si vedano: C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972; S. MICCOLIS, *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, «Giornale Critico della Filosofia italiana», LIX (1980), pp. 47-62; V. CARCURO, *Polemiche filosofiche antirosminiane. Terenzio Mamiani e Donato Jaja*, Domus Nova, Napoli, 1982, p. 79; DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., in particolare pp. 351sg. e le conclusioni pp. 371sg. Gli stessi riferimenti a Hegel che troviamo nello *Studio critico* ci sembrano un riproposizione di istanze spaventiane: lo Hegel di Jaja è un Hegel riletto e interpretato da Spaventa. In sostanza, la nostra impressione, basata sull'approfondimento dei testi jajani, è quella che in realtà Jaja abbia tentato di verificare la stessa interpretazione spaventiana di Rosmini in abito ontologico-metafisico. Così ci sembra corretto il giudizio che con Jaja ci troviamo di fronte ad uno sviluppo della critica di Spaventa condotto in termini notevolmente radicali (cfr. L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella «Teosofia»*, Sodalitas, Stresa 1987, pp. 89-90; su questo si veda: DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., nel quale l'ancoraggio di Jaja ai temi kantiani piuttosto che hegeliani è documentato con chiarezza).

<sup>61</sup> Lo *Studio* di Jaja fu pubblicato in volume autonomo nel 1878 e rieditato in una raccolta di saggi dell'autore nel 1886 (cfr. *supra*, nota 53). Cinque anni più tardi, Lorenzo Michelangelo Billia, uno dei principali sostenitori della filosofia e della causa rosminiana (riguardo all'opera e all'impegno di Billia, si veda T. BUGOSSI, *Momenti di storia del rosminianesimo*, vol. I, *Morando e Billia*, Sodalitas, Stresa 1986, parte II, pp. 51-74), dava alle stampe una lunga analisi di questo contributo jajano, contenente alcune lucide osservazioni critiche (L. M. BILLIA, *Lo studio critico di Donato Jaja sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini esaminato da Lorenzo Michelangelo Billia*, Fontana, Venezia 1891, estratto da «Ateneo Veneto», aprile - giugno 1891). Oltre al valore storico, testimonianza della reazione degli

---

ambienti rosminiani italiani dinanzi all'articolato intervento di Jaja, il testo di Billia ha anche un significato teoretico rilevante, che aiuta a mettere in evidenza alcuni snodi fondamentali della complessa disamina di Jaja. Per Billia, Jaja mentre tesse le lodi dell'hegelismo recepito nei termini spaventiani, fraintende l'autentica prospettiva della metafisica rosminiana, ravvisando in essa inesistenti contraddizioni. Billia puntualizza che «la *Teosofia* del Rosmini comincia con un esame e una soluzione del problema delle categorie, il quale è ad un tempo lo stesso problema ed un suo presupposto necessario e una conseguenza, poiché qui il discorso dialettico procede in quella forma che è detta dai logici circolo solido o regresso e noi vorremmo chiamata progresso circolare. Questo lavoro faticoso è compiuto da Rosmini non solo nel libro unico *Le Categorie* che è nel I vol. della *Teosofia*, ma anche nell'altra opera postuma, più diffusa del libro suddetto, *Saggio storico-critico sulle categorie*, scritta forse prima e pubblicata invece oltre a vent'anni dopo, ma prima tuttavia dell'ultima ediz. dello *Studio*» (ivi, p. 17); per le opere che qui Billia cita del Rosmini si tenga presente che il *Saggio storico-critico sulle categorie*, inedito rosminiano databile negli anni 1846-47, venne arbitrariamente pubblicato nel 1883 insieme ad uno scritto sulla dialettica, che costituisce invece una parte integrante della *Teosofia* (cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883). Il *Saggio storico-critico sulle categorie* è stato abbastanza recentemente dato alle stampe in forma autonoma (cfr. ENC, a cura di P.P. Ottonello, vol. XIX, Città Nuova, Roma, 1997; se ne veda l'introduzione di Ottonello alle pp. 11-14). In prima istanza, va osservato, ci dice Billia, oltre al fatto che Jaja non ha tenuto conto dei testi appena menzionati, che quando Jaja ricostruisce la presunta formulazione rosminiana del problema dei modi dell'essere, confonde il non essere qualcosa col non essere assoluto, e l'affermazione della molteplicità dell'essere con l'assurda affermazione della molteplicità degli esseri; in secondo luogo, Jaja afferma la sussistenza di una contraddizione fra l'indagine ontologica della *Teosofia*, che si assume il compito di mostrare a priori le diverse manifestazioni dell'essere, e la teoresi gnoseologica del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che fa risalire l'origine delle idee all'incontro fra i dati sensibili e l'idea innata dell'essere stesso, non tenendo presente il fatto che esiste una perfetta unità fra il *Nuovo saggio* e l'opera successiva del Roveretano, poiché lo stesso *Nuovo saggio* pone alla fine del processo conoscitivo la considerazione del puro essere. In questo senso, per Billia, «niente vieta che arrivati a questo punto [alla considerazione cioè dell'essere puro] il filosofo [...] possa tuttavia formare una scienza dell'essere puro nelle sue supreme regioni [...]. Dunque la *Teosofia* non nega menomamente l'Ideologia, ma la suppone come un passo preliminare» (BILLIA, *Lo studio critico di Donato Jaja*, cit., p. 34); in terzo luogo, la teoria che il filosofo pugliese attribuisce al Rosmini di una terza mente, diversa tanto da quella divina quanto da quella umana, non ha per Billia nessun fondamento, giacché la metafisica rosminiana non contempla in nessun modo una tal mente. Per Billia, nella filosofia di Jaja così all'apparenza astrattamente speculativa, opererebbe una sorta di pregiudizio sensistico, che non gli fa ammettere l'esistenza di un oggetto senza un soggetto di uguale portata ontologica, mentre è attestato dall'esperienza la possibilità della coscienza umana di pensare l'infinito. Ciò a cui Jaja non seppe guardare – continua Billia – è all'essere in quanto oggetto proprio del pensiero. Così «lo studio critico di Jaja rifiutando questo principio, invece di sollevarsi sopra la speculazione del Rosmini e scorgere il pensiero a più sublimi altezze segna un regresso verso il soggettivismo, frutto questo non del nobile ingegno dell'autore, ma dei pregiudizi della scuola ove fu nutrito: egli comincia ad appaiare Rosmini al Kant, perché il soggettivismo non gli lascia vedere l'abisso che li separa, egli dimentica intieramente la dottrina della creazione che è il fondo della teosofia rosminiana, vede in questa un cumulo di contraddizioni che noi abbiamo dimostrato sì punto né poco, e tenta con un conato vanissimo di trovare nel Rosmini quell'hegelismo di cui Rosmini è il più valido oppugnatore» (ivi, p. 53).

anche nei risultati delle ricerche più recenti, rivolte alla recezione rosminiana di Gentile, un'attenzione particolare<sup>62</sup>.

Successivamente allo *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere*, Jaja non produsse ulteriori interventi specifici sul pensiero del Roveretano; tuttavia la presenza di quest'ultimo ha continuato a giocare un ruolo importante all'interno degli scritti teoretici del filosofo pugliese<sup>63</sup>. Di particolare

---

Come si può notare, Billia coglie lucidamente il fatto che Jaja vede la speculazione rosminiana come situata sostanzialmente nella linea del kantismo, pur se tenta di ravvisare anche nel pensatore del Rovereto quell'istanza di mentalizzazione, che, sulla scia di Spaventa, attribuisce a Hegel. Ciò che ci sembra interessante notare per l'economia del presente capitolo - ma su questo ci soffermeremo in dettaglio più avanti - è che la perfetta conciliabilità fra *Nuovo saggio* e *Teosofia* è affermata solo a partire dalla pregiudiziale che il *Nuovo saggio* sia un'opera essenzialmente propedeutica all'ontologia, in quanto l'universo entro cui si muove è solo ed esclusivamente un terreno gnoseologico, che solo alla fine si apre alla nozione di essere puro. Una tale impostazione - lo rileveremo - sarà una caratteristica di quelle interpretazioni della teoresi rosminiana che abbiamo chiamato, per schematizzare, "ortodosse" (si vedano perché di una certa importanza, rispetto alle conclusioni che qui abbiamo brevemente delineato intorno alla critica del Billia a Jaja, le Recensioni al Saggio di Billia: L. AMBROSI, «Rivista italiana di Filosofia», VII, 1892, vol. I, p. 529, e di C. CALZI, «La Rassegna nazionale», XIV, 1892, vol. LXIII, pp. 196-198).

Infine, ci sembra interessante il fatto che Billia contesti a Jaja di non aver compreso la rilevanza che ha all'interno del discorso teosofico il problema della creazione in Rosmini. Su tale problematica insisterà soprattutto Ottonello, insieme ad altri studiosi; citiamo solo alcuni autori i cui contributi sul tema della creazione in Rosmini ci sembrano centrali: P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989<sup>2</sup>; E. PIGNOLONI, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, con Prefazione di G. Bozzetti, Sodalitas, Domodossola-Milanos. d. [1955]; C. M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1995.

<sup>62</sup> Con le osservazioni di Billia inerenti all'importanza dello *Studio* jajano concordano nella seconda metà del Novecento, Alessandro Cristallini - autore del più completo contributo monografico su Jaja - , Italo Mancini - studioso, come è noto, sia di Kant che di Rosmini -. Questi autori offrono della lettura jajana del Roveretano un'interpretazione del tutto analoga a quella di Billia; cfr. rispettivamente A. CRISTALLINI, *Il pensiero filosofico di Donato Jaja*, Cedam, Padova 1970; I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, ne *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo* (Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento - Rovereto, 29-31 maggio 1986), A. VALLE (a cura di), Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204; si veda inoltre DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., pp. 356-359). Particolarmente importante per la comprensione dell'influsso di Jaja sulla recezione rosminiana di Gentile è lo studio di Augusto Del Noce (cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, in particolare pp. 17-27).

<sup>63</sup> Sia in *Sentire e pensare* (D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, Tipografia e Stereotipia della Regia Università, Napoli 1886.) - la sua opera maggiore - che nella successiva *Ricerca speculativa* (D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*,

importanza sia per la comprensione dell'interpretazione rosminiana dello Jaja maturo, sia per intendere - come ha mostrato acutamente Del Noce - il nesso dell'ermeneutica jajana di Rosmini con la genesi della filosofia dell'atto di Giovanni Gentile, è la memoria su *L'intuito nella conoscenza*, letta dal filosofo pugliese all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli, nel 1894. In essa Jaja riprende il tema centrale di tutta la sua speculazione<sup>64</sup> elaborando quello che potremmo definire come il suo testamento

---

Spoerri, Pisa 1893), Jaja continua il suo confronto critico con Rosmini. Confronto su cui gli studiosi di Rosmini si sono dimostrati particolarmente silenziosi (ampi accenni al non interrotto dialogo critico dello Jaja maturo con Rosmini li abbiamo trovati solo nell'illuminante sintesi di Paolo De Lucia; cfr. DE LUCIA, *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, cit., in particolare, pp. 360-368), ma che varrebbe la pena riprendere. Una considerazione adeguata di questi scritti teorici di Jaja, elaborati in un contesto (molto diverso rispetto a quello in cui ha operato Spaventa), quello degli ultimi decenni dell'Ottocento nel quale il positivismo era divenuta la corrente filosofica dominante in Italia, consentirebbe di comprendere meglio il valore che Jaja attribuiva ad una ripresa di Rosmini in chiave kantiana. Qui possiamo solo accennare. In effetti, l'interpretazione rosminiana dello Jaja maturo meriterebbe uno studio a parte. In questa sede ci limitiamo solo a notare che, negli scritti sopra menzionati, essa ha subito un certo sviluppo. Se da una parte in *Sentire e pensare* come anche in *Ricerca speculativa* la collocazione di Rosmini nell'orizzonte dei problemi di Kant è più chiara, dall'altra mentre in *Sentire e pensare* Rosmini si mostrava incapace come Kant di superare l'inattigibilità della realtà da parte dell'io (cfr. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, cit., pp. 49-201), in *Ricerca speculativa* troviamo adombrata una certa superiorità teoretica del Roveretano rispetto al filosofo tedesco (cfr. JAJA, *Ricerca speculativa*, cit., pp. 93sg). Rosmini infatti sembra aver colto, a differenza di Kant, l'intrinseco implicarsi del problema gnoseologico in quello ontologico. Ma qui occorre fare attenzione: se Jaja, unico fra i filosofi neoidealisti, coglie nel segno indicando la stretta connessione che nel Rosmini intercorre fra gnoseologia e ontologia, ciò non vuol dire che il filosofo pugliese scopra nella teoria della conoscenza del Roveretano la via d'accesso al problema ontologico. In realtà, come risulta chiaramente da quanto siamo venuti dicendo fin qui sull'ermeneutica jajana, per il filosofo pugliese gnoseologia è ontologia coincidono, il problema speculativo si risolve (o dissolve) in quello conoscitivo. Ciò che vediamo adombrato nell'ermeneutica jajana di Rosmini è, più che una corretta esplicitazione del nesso fra gnoseologia e ontologia nella teoresi del Roveretano, un implodere del problema ontologico in quello gnoseologico. Dopo attenta considerazione complessiva, le linee di fondo della lettura spaventiana di Rosmini permangono nell'ermeneutica jajana del pensiero rosminiano: il filosofo pugliese legge la *Teosofia* alla luce di queste, e sviluppa gli esiti di tale lettura in sede teoretica, giungendo all'identificazione prima di *pensiero e realtà* (JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, cit., p. 201) e poi di *essere e pensiero* (cfr. JAJA, *Ricerca speculativa*, cit., p. 152), convertendo il problema dell'essere in quello della conoscenza.

<sup>64</sup> Armando Plebe ha affermato che l'unico problema della vita intellettuale di Donato Jaja può identificarsi con la «fenomenologia della coscienza», problema sul quale «egli tornò in tutti i suoi scritti» (A. PLEBE, *Donato Jaja*, nella raccolta antologica, A. GUZZO - A. PLEBE (a cura di), *Gli hegeliani italiani. Vera - Spaventa - Jaja - Maturi - Gentile* Società Editrice Internazionale, Torino 1953, pp. 75-78, qui p. 76).

spirituale e, insieme, il programma di un ulteriore sviluppo delle sue ricerche. Sviluppo per il quale - come attesta chiaramente la forma stilistica in cui lo scritto è stato composto - Jaja sentiva venir meno le proprie forze.

Il tratto più originale di questa memoria, in cui Jaja affronta il problema dell'intuito, vale a dire, il problema del rapporto fra il pensiero ed il suo oggetto, è l'estensione della critica all'estrinsecità dell'essere al pensiero, di quella che potremmo chiamare la «coscienza spettatrice» della dottrina rosminiana dell'intuito, ai positivisti, agli empiristi, ai nuovi kantiani e agli herbartiani.

A parere dello Jaja, il gran problema dell'atto conoscitivo non sta infatti nel rapporto delle due forme del reale e dell'ideale, ma in quella trascendenza dell'oggetto stesso del conoscere, che sta a fondamento non soltanto di ogni platonismo, ma di qualunque realismo od empirismo, di qualunque positivismo o neokantismo: precisamente quella «metafora visiva» a cui s'appellano tutti i mistici, che è *l'intuito*. La teoria della conoscenza come visione ha origini mistiche. E il misticismo - Jaja non manca di dichiararlo - è la posizione di pensiero che ha allargato la dottrina dell'intuito a tutta la conoscenza. Lo sviluppo critico della filosofia si definisce, dunque, come progressivo abbandono dell'assimilazione del conoscere al vedere. «Il concetto della visione come elemento costitutivo del conoscere più s'assottiglia, secondo che più il conoscere procede e si avvanza come conoscere scientifico»<sup>65</sup>. La metafisica, rifiutata da positivisti e neokantiani (gli assertori, come definisce quest'ultimi Jaja, della «scuola storica»), rientra sotto mentite spoglie nella posizione di coloro che l'avevano eliminata. La loro è infatti una posizione sostanzialmente uguale a quella dei vecchi metafisici rispetto alle dogmaticamente affermate realtà ideali. Anche per chi si presenta più affrancato da pregiudizi metafisici la conoscenza continuerà ad essere visione: «c'è l'oggetto - insiste Jaja - perché lo si vede; conoscere è vedere. L'intuito non è la particolar base di un particolare sistema; è il fondo di tutti i sistemi». E ancora: «l'oggetto nella scuola positivista e storica cangia contenuto, non natura. Il pensiero è qua, i fatti naturali e storici son là...»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 524

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 525.

Questa metafora visiva, questa concezione della coincidenza fra conoscenza e visione ha attraversato, per Jaja, l'intera storia della filosofia, caratterizzando i suoi travagli e la sua evoluzione. È dunque questo un tema portante di tutto il pensiero occidentale. Gli stessi sistemi filosofici che si sono alternati nel corso del tempo si differenziano l'uno dall'altro per la varietà delle determinazioni che il pensiero ha ravvisato nel suo oggetto, vale a dire per il problema dell'intuito.

Ora, per il pensatore pugliese, è con Kant che la speculazione filosofica è giunta a quel livello di chiarezza in cui è riuscita a distinguere in maniera netta la percezione sensibile dal coglimento dell'essere. Nondimeno ciò che resta da chiarire è l'unificazione dell'atto della percezione e dell'atto del coglimento dell'essere nell'atto dell'affermazione dell'ente e resta - in termini più radicali - da spiegare l'origine dell'essere stesso, in quanto intenzionato dal pensiero. È questo il lascito, l'«addentellato» che lascia Kant.

L'essere splende di luce sua - scrive Jaja -; il pensiero che non è pensiero finché da quella luce non è colpito, non appena se ne sente tocco, nasce come visione e come pensiero [...]. Noi siamo sicuri, che in tal modo Rosmini e chiunque, pur senza essere Rosminiano, si accorda con lui a ritenere la pura oggettività dell'essere, descrivono bene il grande e mirabile fenomeno dell'apparita dell'atto primo della cognizione; ma dicono insieme quello che basta, perché oltre ad essere descritto, sia inteso? Descrivere è bene; ma è descrizione la scienza, e massime ciò che ne forma la sua prima e più remota base? [...] La visione dell'essere costituisce davvero il pensiero? Ecco la prima domanda a fare [...]. La visione [...] non costituisce, ma annulla il pensiero. E poiché il pensiero è, ed è ciò che solo resiste ai dubbi e alle negazioni, secondo i giusti ed inattaccabili risultati della ricerca Cartesiana, la nuova domanda è: ma dunque com'è fatto, com'è costituito davvero il pensiero, qual è l'organismo dei fattori che lo costituiscono? Kant spianò mirabilmente la via, quando, con critica che aspetta di essere ancora nelle sue basi intesa, fermò il nuovo concetto del pensiero come unità sintetica originaria. Unità sintetica, sì (dove le due rive opposte fra cui si vogliono gittare i ponti e gli archi), ma originaria (e allora inutili i ponti e gli archi). L'addentellato che lascia Kant alle venture generazioni è che si mostri, si *provi*, la originarietà della unità

sintetica, della unità, non vuota, ma piena, piena di due dati, i due massimi dati opposti della vita [il dato del senso e il dato dell'intelletto]<sup>67</sup>.

Come Kant, anche Rosmini aveva compreso che «il solo vero grande problema è quello dell'atto conoscitivo». Non si può allora in Italia richiamarsi a Kant mettendo da parte Rosmini, perché «quel gran problema dell'atto conoscitivo» il filosofo di Rovereto l'aveva inteso davvero: che «senza l'essere, non affermo, non nasce affermazione; e con la sola visione corporea l'essere non nasce»<sup>68</sup> egli lo aveva detto chiaramente<sup>69</sup>. Ma in fondo Rosmini, per Jaja, era incorso in una contraddizione, si era avvolto anche lui nello stesso «dilemma» senza uscita nel quale sono rimasti incagliati tutti i *mistici*: «o l'essere è intuito, e allora ha solo natura di oggetto, ma deve essere tutto nell'oggetto e il pensiero dovrebbe non essere; o il pensiero è (e in verità perché intuisca conviene che sia), e allora l'essere non è intuito, non ha solo natura di oggetto»<sup>70</sup>. È evidente che una critica di questo genere – da cui prenderà avvio il futuro attualismo italiano<sup>71</sup> – è, più che un'obiezione alla dottrina rosminiana dell'intuito<sup>72</sup>, un problema che investe alla radice la natura stessa del conoscere.

---

<sup>67</sup> JAJA, *L'intuito nella conoscenza*, cit., p. 524.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 527.

<sup>69</sup> Si prenda per esempio – spiega il filosofo pugliese – l'esperienza del cogliimento visivo di un minerale e la conseguente affermazione della sua esistenza. «Il minerale è affermato, è un esistente. L'esistenza, l'essere del minerale, non viene dalla visione corporea; non è senza la visione corporea, ma non viene dalla visione. Questo il Rosmini ha provato luminosamente in pagine, che restano immortali. Lo aveva detto prima di lui Kant, quando affermò: l'intuizione è cieca senza le categorie» (cfr. *ivi*, p. 510).

<sup>70</sup> JAJA, *L'intuito nella conoscenza*, cit., pp. 524 sg.

<sup>71</sup> L'importanza di questo scritto per la storia del pensiero italiano nelle sue movenze neoidealistiche ci sembra fuori discussione. Non condividiamo perciò il giudizio di Armando Plebe, secondo cui la memoria jajana su *L'intuito nella conoscenza* presenterebbe uno scarso interesse (cfr. PLEBE, *Donato Jaja*, cit., p. 78). Ci sembrano al contrario più significative le osservazioni di Augusto Del Noce, per il quale proprio da questa memoria del suo maestro, Gentile avrebbe tratto il nucleo teoretico del suo attualismo: vale a dire la dottrina secondo la quale l'unico mezzo per conferire realtà al pensiero consiste nell'identificare realtà e pensiero, giacché, se li si separa, quest'ultimo si configura assurdamente come qualcosa di irreal, preposto all'intenzionamento della realtà. Di fatto Del Noce evidenzia in modo convincente la dipendenza della prospettiva gentiliana dalla critica che Jaja muove, proprio in questa memoria, alla dottrina rosminiana dell'intuito dell'essere da parte del pensiero. Soprattutto quando Jaja compie il rilievo che nella teoresi rosminiana l'attribuzione all'essere dello *status*

Già pochi anni prima di queste affermazioni di Jaja – e, dunque, soltanto una ventina di anni dopo la morte di Rosmini – questo problema si era riproposto con modalità nuove, nell’opera di Fanz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Vienna 1871, vol. I) del 1871, il concetto di «intenzionalità», già della Scolastica, che avrebbe offerto a Edmund Husserl all’inizio del Novecento, nel primo volume delle *Logische Untersuchungen* (Niemeyer, Halle 1900), la possibilità di una revisione profonda del modo di concepire il rapporto fra il soggetto e l’oggetto della coscienza in generale. La fenomenologia, nei suoi diversi indirizzi, e successivamente le filosofie dell’esistenza consentiranno di ripensare il problema più dalla parte del Rosmini che non da quella del rinnovato hegelismo spaventiano, poi jajano e infine gentiliano.

Tornando a Jaja, per lui è solo dopo aver rilevato la contraddizione di Rosmini, ma accettando la sua posizione del problema, che possono emergere davvero l’originalità e la centralità di Kant.

### 1.5 Giovanni Gentile e l’inveramento kantiano di Rosmini

Il problema «Rosmini e Kant» si poneva dunque in quel tempo agli occhi dello Jaja come il problema della filosofia. E quasi a dimostrazione di quanto Gentile fosse discepolo dello Jaja, ed attraverso di lui del «primo» Spaventa, la sua tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti* verte in gran parte sul problema dell’*inveramento* kantiano di Rosmini.

Ora, prima di entrare nel merito dell’ermeneutica gentiliana di Rosmini è utile tener presente queste due osservazioni di Augusto Del Noce su ciò che il discepolo ha ricevuto dal maestro e su come ne ha trasfigurato l’insegnamento, pur essendone il continuatore:

---

di oggetto finirebbe con il nullificare l’essere del soggetto (cfr. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit., pp. 17-27).

<sup>72</sup> Comunque è una critica che Jaja ha potuto costruire, prendendo spunto da un rilievo presente nel *Nuovo saggio*, dal quale Jaja trae il punto di partenza della sua analisi: Rosmini qui, parlando del Cusano e del Ficino aveva scritto che «è comune a questi due valentuomini la dottrina seguente che conviene a cappello con la dottrina da me esposta: *L’essere talmente risplende, che non si può pensare che non sia. Per l’essere si conoscono l’altre cose, ma l’essere si conosce per se stesso*» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, ENC a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2005, n. 1035, nota 1).



Lo spirito della filosofia moderna era già per lo Jaja l'eliminazione assoluta del misticismo, connesso alla teoria dell'intuito, il tratto originale del suo pensiero era che la critica dell'intuito non colpiva soltanto i platonici ma gli stessi positivisti; fedelissimo a questo punto, Gentile assume sotto la categoria generale del naturalismo così le filosofie di ispirazione platonica come le empiristiche e le positivistiche. La critica radicale della teoria dell'intuizione intellettuale - o della metafisica se così si vuol dire - doveva portare non già al positivismo, ma all'idealismo assoluto<sup>73</sup>.

Quanto al tratto più originale dell'ermeneutica gentiliana non si può dire che questa non sia, a pieno titolo, sulla linea di continuità di quella critica. E in effetti l'impronta dello Jaja si fa determinante: anche per il filosofo di Castelvetro il pensiero del Rosmini può avere una sua continuazione coerente solo nella misura in cui può essere ripreso al di fuori della teoria dell'intuito dell'essere, che un tale pensiero tende già ad oltrepassare o comunque che il suo pensiero pone l'esigenza di oltrepassare<sup>74</sup>. Soltanto sulla base di questo rifiuto

---

<sup>73</sup> DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit., pp. 23sg.

<sup>74</sup> «Qual è il vizio dell'intuito in generale? L'intuito servirebbe a far passare l'idea per sé assoluta e oggettiva nello spirito che la intuisce: sicché lo spirito per sé vuoto, accoglierebbe per pura recettività dal di fuori il contenuto suo proprio, che è l'oggetto conosciuto. La spiegazione è soltanto fantastica e metafisica, perché laddove le esigenze stesse, donde si presume di doverla dedurre, condurrebbero ad un'assoluta immediatezza - non essendovi nulla [...] al di fuori del soggetto e dell'oggetto - si crede invece che le cose stiano come par che vadano nel fatto della visione corporea, mantenendo l'opposizione pura, e cadendo nell'assurdo dell'intuito immediato. [...] se non che sarà pur lecito opporre all'acuto filosofo [a Rosmini]: che dobbiamo avere questo a priori, forma originaria dell'intelletto, l'avete provato; ma che questa luce, alla quale ci è possibile vedere il mondo oscuro dei sensibili, sia propriamente luce di luna e non già di sole, dove e come l'avete dimostrato? Noi si accetta il primo pronunciamento, che vale a spiegarci il fatto del conoscere; ma del secondo gratuito ed arbitrario non sappiamo che farci. E voi stesso c'incoraggiate a non tenerne gran conto. Perché, di grazia, o questo intuito è un ammennicolo fantastico cercato a riporre fuori e indipendente dal soggetto l'oggetto, e dal pensiero l'essere (e rimarrebbe ad indagare questa esterna sede dell'essere); o è affatto inutile; ed appunto per fondare codesta indipendenza dall'oggetto o la sua assolutezza voi lo tirate in ballo. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o per dirla con voi, se l'intuito dell'essere costituisce, forma il pensiero? Può per un momento il vostro essere sfuggire o sottrarsi allo sguardo del soggetto in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero? Sarà indipendente ma non consta; perché l'essere a noi noto è quello che forma il

dell'intuito rosminiano è possibile una 'conciliazione' tra il pensiero del Rosmini e quello del Gioberti, che in questo senso diverrebbero gli antesignani dell'idealismo attualista<sup>75</sup>. Così, la tesi di Gentile continua, su un piano storiografico, quella dello Spaventa sulla triade Galluppi-Rosmini-Gioberti<sup>76</sup>.

Anche per Gentile, dunque, Rosmini, nella sostanza della sua speculazione, è il Kant italiano. Egli così riprende quell'interpretazione del pensiero del Roveretano che - come abbiamo visto - era divenuta un *cliché* storiografico della scuola napoletana, messa in essere da Spaventa, diffusa dal Fiorentino e portata avanti da Jaja. D'accordo con loro, il filosofo di Castelvetrano dichiara che «il Prete di Rovereto è pure il Kant d'Italia»<sup>77</sup>.

---

nostro intelletto» (G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, [Pisa 1898], Sansoni, Firenze 1955<sup>2</sup>, pp. 197 e 211). E più avanti Gentile conclude: «a combattere nel Rosmini la *teoria* dell'intuito, è il caso di ripetere, si uccide, come Maramaldo, un uomo morto. Il suo intuito è tale soltanto di nome, entrando in un sistema di idee che danno ad esso una funzione contraria a quella che l'intuito dovrebbe avere, venendo a significare non l'opposizione ma l'identità» (*ivi*, p. 212).

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 83: «il soggettivismo (idealismo) rosminiano è vinto dall'oggettivismo (ontologismo) giobertiano, non in quanto questo gli si oppone, ma in quanto lo sviluppa e gli conferisce valore. Aveva ragione Rosmini a sostenere l'idealità dell'essere rispetto all'oggetto dell'intuito, ma perché questo potesse sfuggire alle critiche del Gioberti, doveva ancora acquistare il valore del primo ontologico giobertiano. E in questo valore si assolve e conclude la nostra filosofia del Risorgimento». In questo senso, Ottonello osserva: «Gentile sempre più nettamente tende a "coprire" Rosmini con Gioberti, fino a "saltare" teoreticamente Rosmini - chiara premessa ne era stata l'iniziale e definitiva emarginazione della *Teosofia* -, "conservandolo", per quanto potesse fungergli in chiave risorgimentalista. La chiave eticopolitica "supera" dunque definitivamente, entro tale direzione, quella metafisica; la quale nella formulazione di Rosmini, se assunta integralmente, avrebbe fatto esplodere dal suo nucleo più intimo quella dialettica dell'immanenza che in Gentile si era già configurata. Di modo che il risorgimentalismo profondo ed entusiasta, quasi viscerale, di Gentile, aggirato o piuttosto saltato l'"inveramento" teorico di Rosmini, di necessità si ritrova conflittualmente in balia del tanto più necessario "inveramento" del trascendentalismo kantiano e della tanto più cogente "riforma" della dialettica hegeliana - evidenti trasposizioni dell'"operazione" teoretica più squisitamente rosminiana» (P. P. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, cit., p. 22).

<sup>76</sup> Cfr. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 81: «Galluppi - scrive Gentile - inizia questo studio [di Kant] e comincia a riconoscere che senza qualche cosa di soggettivo (i rapporti onde le idee forniteci dall'impressione si connettono insieme) non c'è cognizione. Rosmini procede oltre rilevando che lo spirito deve possedere non semplici rapporti, ma la più universale delle idee per conoscere checchessia: forma necessaria dell'intelletto, che egli dice innata e si sforza di considerare come oggettiva, quantunque debba riconoscerne il carattere ideale (e non reale). Il cerchio del soggettivismo sarà rotto quando [con Gioberti] questa idea sarà intesa come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere». Si veda anche più avanti: *ivi*, p. 83.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. V e p. 62.

Certo Gentile non poteva non riconoscere che Rosmini perseguiva l'intento di costruire una filosofia in accordo con i principi della religione cristiana, dai quali il kantismo, come quasi tutta la filosofia moderna, era ritenuto da lui, insieme a molti altri filosofi italiani dell'Ottocento, una pericolosa deviazione<sup>78</sup>. Da qui provenivano il travaglio e le incoerenze del suo pensiero, soprattutto negli ultimi anni, quando, secondo Gentile, il Roveretano «tortura il suo soggettivismo per cavarne la Teosofia, la cui lettura ti riempie di ansia affannosa, come la vista dell'uomo che si dibatte tra le onde procellose con impari forze per toccare la riva»<sup>79</sup>.

Occorre quindi mettere in secondo piano tutto ciò che nel sistema rosminiano possa risalire a quell'esigenza, «come procedente da motivi alieni dalla scienza» e «giudicare il sistema come sistema filosofico puro e semplice»<sup>80</sup>. Così la preoccupazione di Gentile interprete di Rosmini sarà quella di coglierne ciò che ne costituisce, secondo lui, la struttura di verità. E per far questo occorre «distinguere nel Rosmini e sceverare il contenuto speculativo dalla forma contingente di cui quel contenuto si rivestì per conformarsi ed adeguarsi al carattere morale del tempo»<sup>81</sup>. È necessario dunque considerare

---

<sup>78</sup> Gentile sapeva che occorre andare - seguendo anche qui il canone della critica neoidealistica - al di là delle stesse intenzioni del Rosmini, per accostarlo quanto più possibile alla filosofia di Kant. Per lui era chiaro che «a una simile dottrina non avrebbe potuto aderire un pensatore ispirato da quei bisogni di restaurazione morale e religiosa, come il Rosmini. Il quale ammetterà bensì che non c'è conoscenza senza un elemento a priori: ma questo a priori vorrà dotato di valore oggettivo e indipendente dall'attività del soggetto umano» (*ivi*, p. 66). «Il criticismo di Kant, con la sua netta distinzione tra fenomeno e noumeno e con le antinomie, era giunto a scalzare ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio; e per la posizione storica del Rosmini, negare la possibilità di questa dimostrazione, era come una negazione di Dio, dopo la filosofia del secolo XVIII» (*ivi*, p. 206).

<sup>79</sup> GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850*, in «La Critica», I (1903), p. 86.

<sup>80</sup> GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 72.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 65. Come commenta Giovanni Formichella: «nelle analisi del pensatore siciliano, Rosmini sperimenta una lacerazione filosofica: da una parte, vede le innovazioni gnoseologiche kantiane, cercando una conciliazione tra questi concetti e la tradizione metafisica dell'essere; dall'altra, egli non può tagliare la radice oggettivistica e "dogmatica" della sua filosofia, finendo per tradire i veri significati del criticismo» (FORMICHELLA, *La critica gentiliana del sistema di Rosmini*, cit., pp. 95sg). È per questo che Gentile vede in Rosmini quasi un contrasto fra la sua «anima speculativa», che lo avrebbe spinto verso un idealismo assoluto, verso l'inveramento di Kant, e la sua «anima storico-morale», che gli fa assumere una veste filosofica propria ed autonoma rispetto a ciò a cui lo stesso sviluppo del pensiero lo chiamava, impedendogli di guardare oltre Kant. Così, Rosmini, per Gentile, da una

come valido tutto quanto nel Roveretano, sia sul piano conoscitivo che su quello morale, si rifletta del principio kantiano della sintesi a priori, giudicata dal filosofo siciliano come ciò che di attuale rimane nella dottrina rosminiana, quando la spogliamo di tutto quello che di caduco e contingente l'avvolge. Si tratta, in definitiva, di ritrovare ciò che al Gentile sembra il "vero Rosmini"<sup>82</sup>.

Il discorso gentiliano approfondisce, in particolare, la questione della trascendentalità, evidenziando come Rosmini, sulla base della lezione kantiana, si occupi della condizione dell'esperienza, della forma a priori che 'anticipa' i dati crudi della sensibilità, e che è innata; come egli passi dalla molteplicità delle forme kantiane all'unicità della idea dell'essere. Ebbene, proprio in un tale orizzonte trascendentale unitario, secondo il pensatore di Castelvetro, si nota quella difficoltà del Roveretano di superare Kant e di restare, nello stesso tempo, ancorato alla linea «oggettivistica»: infatti, sottolinea ancora Gentile, la forma a priori di cui Rosmini parla, l'idea dell'essere, non è, in realtà, una pura forma, condizione dell'esperienza, 'funzione' dei dati dell'esperienza, ma è appunto una idea, un *concetto*, che ha in sé non solo la forma, ma anche la materia. In questo senso, l'idea dell'essere, che è indeterminata, può configurarsi come una forma a priori solo se è condizione del concetto, suo retroterra, e non concetto, «fatto», qualcosa di già costituito nella sua pienezza formale e materiale; si tratterebbe in altre parole di un a posteriori e non di un a priori<sup>83</sup>. La strada, dunque, da seguire non può essere quella dell'"oggetto", ma deve essere quella che indaga l'origine del conoscere, vale a dire quella del "soggetto".

---

parte, è colui che pone un «soggettivismo nuovo», il «vero soggettivismo di Kant» (GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 213) e dall'altra, egli «si ferma a metà strada», retrocedendo da quel sintesismo originario dello spirito, che pur aveva visto e indicato come soluzione del problema speculativo e come condizione necessaria dell'esperienza. In sostanza, «Rosmini è combattuto con un principio inferiore al rosminianesimo, o, per meglio dire, al kantismo, da lui adottato e sviluppato; poiché non si tien conto di quel sintesismo originario dello spirito, che anch'egli ha visto e indicato come necessaria condizione dell'esperienza» (*ivi*, p. 237).

<sup>82</sup>Cfr. la fine delle *Osservazioni* di G. Gentile nella riedizione di A. ROSMINI, *Il principio della morale*, Laterza, Bari 1930, pp. 212 sg.

<sup>83</sup> Scrive Gentile: «Bisogna, dunque, sentir le ragioni per le quali il nostro filosofo nega il proprio incontro con Kant, circa le forme a priori. La capitale differenza, secondo Rosmini, tra la sua forma e le forme di Kant, consiste nell'essere queste soggettive e quella invece oggettiva; con quali conseguenze è facile dedurre, e si sa come studiosamente il Rosmini vi insista» (GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 173).

Dall'intuito dell'idea non si può saltare, secondo il filosofo siciliano, ad un oggetto esterno all'intelletto, che fondi l'esperienza a partire da una alterità, ma occorre seguire fino in fondo l'ottica kantiana. Solo così si approda ad una oggettività intrinseca al pensiero, avente un valore universale e necessario.

Come si può comprendere, uno dei nodi cruciali per l'interpretazione gentiliana è allora il rapporto che nella teoresi rosminiana intercorre fra la «forma» e la «materia» del conoscere, fra l'a priori e i dati dei sensi. La percezione intellettuale rosminiana, che è l'unione dell'intuizione di un *ente* con la percezione sensitiva e, quindi un giudizio, una sintesi primitiva - e in quanto tale attività, di contro alla passività del senso, che presuppone un'attività sintetica originaria -, può reggere, a parere di Gentile, solo se si conservano le basi kantiane. Soltanto se si mantengono tali basi, infatti, si comprende che quella che è «l'oggettività rosminiana» è «una cosa stessa con la soggettività kantiana»<sup>84</sup> e che «la percezione intellettuale rosminiana è, insomma, la vera sintesi a priori di Kant»<sup>85</sup>. Solo in questo modo può avere senso una ripresa del pensiero rosminiano, perché soltanto in questa maniera la teoresi di Rosmini risulterebbe giustificata coerentemente. Infatti, «se la sintesi a priori di Kant è sufficientemente giustificata dall'unità sintetica originaria dello spirito, e questa trova un fondamento stabile nell'appercezione trascendentale (vuota e formale identità dell'io con se stesso) non si vede perché altrettanto non possa dirsi per la teoria del Rosmini»<sup>86</sup>. Insomma per Gentile, il fondamento di unità spirituale capace di garantire alla costruzione rosminiana una coesione logica è solo quell'unità sintetica originaria dello spirito che Kant ha scoperto.

Analogamente alla percezione intellettuale rosminiana - che, come abbiamo visto, coincide con la sintesi a priori di Kant - anche il sentimento fondamentale rosminiano rappresenta per Gentile il corrispettivo dell'appercezione trascendentale kantiana. Il sentimento fondamentale può essere definito, secondo Gentile, come il fondo della coscienza, come momento

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 186.

che precede logicamente la coscienza, una condizione trascendentale del fatto<sup>87</sup>. In questo senso, la sua intima natura è quella di essere «identità dell'io che sente e dell'io che intende, al modo stesso della percezione trascendentale di Kant»<sup>88</sup> Esso non è solo fondamento della sensibilità, dunque, ma anche dell'intelletto; è unità perfetta di senso ed intelletto.

Nell'analisi di Gentile tutto mira all'unità; anche la forma e il contenuto, i due elementi che formano la sintesi conoscitiva, non possono essere separati: essi non potrebbero sopravvivere l'uno senza l'altro, perché l'unità precede gli opposti; non esiste difatti una forma senza contenuto. Questa sarebbe astratta nella sua vuotezza. E non esiste un contenuto senza forma, il quale rimarrebbe astratto nella sua materialità. Il vero momento della concretezza è la verità dello spirito, sintesi di due momenti astratti. Insomma, non si può vedere nei due termini rappresentati dalla forma e dal contenuto due momenti separati, ma si deve cogliere l'identità degli stessi.

Ora, allo stesso modo, nella conoscenza il soggetto e l'oggetto, che sembrano, a prima vista, due entità contrapposte non possono essere concepiti l'uno senza l'altro, proprio per l'impossibilità di pensare la forma senza il contenuto e viceversa. Torna qui la critica dell'intuito: l'intuizione dell'oggetto implicherebbe una opposizione insuperabile fra le due polarità che la costituiscono, un dualismo, tipico dello stadio «primitivo» del filosofare. Infatti, con l'intuito lo spirito accoglie in sé un contenuto esterno, un oggetto, rimanendo irrigidito all'interno di una dualità, non pervenendo alla vera sintesi «concreta», ma conservandosi come momento «astratto» del conoscere<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> «Si può bensì desumere che il sentimento fondamentale è, come la cenestesia della psicologia contemporanea, quel sentimento generale continuo (perciò, non sensazione) che si ha del corpo come campo di sensibilità o rete sensitiva, che viene a volta a volta modificata dalle esterne impressioni. Ma che è il corpo, in quanto sentito come organismo sensitivo, se non il soggetto, nel quale viene ad accogliersi l'azione del mondo esterno?» (*ivi*, p. 187).

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Scrive Gentile: «dalla stessa analisi che s'è fatta della deduzione dell'intuito, appare evidente, ci pare, ch'esso è intrinsecamente un assurdo. Esso infatti significherebbe una opposizione pura con relazione immediata degli opposti; una opposizione pura, che per rimanere davvero pura, non potrebbe concepirsi se non come identità, laddove la identità, come necessaria identità, proverebbe che l'opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione» (*ivi*, p. 195). A tal proposito, qui Gentile nota una debole vicinanza fra l'alterità dell'oggetto Rosminiano e il «termine esterno» dei positivisti, in quanto benché a partire da posizioni diverse in entrambi si insinuerebbe una dualità: «e l'odierno positivismo non ci parla

Un vero e proprio abisso si aprirebbe così per Gentile nel sistema rosminiano: l'universalità dell'essere nella sua assolutezza mai pienamente conosciuta, rimarrebbe una infinita alterità, inattuabile nella sua pienezza, di contro alla particolarità del soggetto che, 'fragile' nella sua finitezza, si disperderebbe nelle nebbie del divenire.

In sostanza il Roveretano, pur indagando in profondità il pensare e le sue condizioni e la vita del soggetto, cadrebbe inevitabilmente in un mondo che non si lascia risolvere nel pensiero, in una realtà esterna e quindi «morta», non facente parte dell'atto dello spirito, del pensiero pensante, della vita. E tutto questo per la sua formazione culturale e religiosa che lo manterrebbe in una dimensione «oggettivistica».

Nondimeno, al di là di questi limiti che Gentile rileva nella teoresi rosminiana, fatti risalire - come abbiamo visto - a motivi alieni alla scienza, Rosmini, con le dovute precisazioni, si colloca per il filosofo di Castelvetrano ai vertici del pensiero occidentale. Egli infatti ha saputo penetrare più di altri nella filosofia di Kant che rappresenta, in qualche modo, lo spartiacque dell'itinerario teoretico che va dai Greci all'età moderna<sup>90</sup>. E senz'altro nel sistema rosminiano, anche se non pienamente sviluppato, c'è un certo kantismo, che può portare alla concezione dell'identità dell'essere al pensiero, all'unificazione di soggetto e oggetto, al fondamento unitario del processo dello spirito; lo dimostrerebbe per Gentile la dottrina del «sentimento fondamentale» e la stessa idea dell'essere, la quale, eliminando ogni elemento di trascendenza, può essere tranquillamente assunta come una forma dell'intelletto.

Ma la radice kantiana del sistema rosminiano non poteva vivere e svilupparsi all'interno di una filosofia dell'oggetto esterno e della trascendenza; essa dunque doveva essere «tagliata». Rosmini, per Gentile, avrebbe in realtà fondato il suo pensiero sull'unità, sull'identità dell'essere al pensiero, ma per timore di rimanere 'intrappolato', di restare rinchiuso nel soggetto, nell'immanenza, nel fenomeno, «devia» dalla strada originaria tracciata da Kant, non traendo tutte le conseguenze logiche dell'identità e perdendo così di

---

anch'esso, non solo di termine esterno di conoscenza, ma altresì di relazioni, delle quali dovrebbero essere come una copia esatta o uno specchio fedele le relazioni del pensiero?» (*ivi*, pp. 197 e 198).

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, p. 202.

vista il nucleo kantiano del sistema: «Interpretate le categorie kantiane come forme puramente soggettive, doveva essere egli spinto ad oggettivare, se gli riusciva, quell'unica forma, ch'ei metteva a luogo di tutte le categorie; oggettivarla perché, in questo primo momento della speculazione italiana, doveva restare in piedi quella concezione del conoscere, per cui oggetto e soggetto sono affatto opposti fra loro, e quindi cessare quella specie di usurpazione del soggetto sull'oggetto, che si vedeva nella dottrina kantiana»<sup>91</sup>.

Rosmini concepisce così il soggetto nella sua «falsa purezza», come qualcosa di a sé stante, privo di relazioni interne, e l'oggetto come un'assoluta alterità. Egli non riuscirebbe a vedere per Gentile l'intima unità di oggetto e soggetto; non coglierebbe cioè che la soggettività di per sé, nel momento in cui vive, in cui si pone come tale, è già oggettività poiché ha vita solo nello spirito.

Il suo errore è per Gentile «metodico»: Rosmini «anticipa all'analisi quel che è prodotto dell'analisi, e si lascia sfuggire perciò l'unità viva originaria, su cui l'analisi lavora; così egli, distinguendo analiticamente l'oggetto e il soggetto, può ritenere anteriori i due termini all'atto unico dal cui seno sono stati astratti». In questo senso, ciò che vale per la gnoseologia rosminiana deve essere esteso, a parere del filosofo siciliano, anche alla morale perché in questo modo il filosofo di Rovereto, «distinguendo l'astratto aspetto teorico dal momento pratico dello stesso conoscere, fa precedere l'intelletto alla volontà, e tutt'e due all'assenso, e il riconoscimento speculativo al riconoscimento pratico»<sup>92</sup>. Per Rosmini, come per Kant, la conoscenza si attua nell'affermazione o *assenso* e dunque è sintesi a priori d'intelletto e volontà. Tutta quanta la dottrina rosminiana del conoscere si dovrebbe allora iscrivere in una fondamentale accezione pratica. Nella stessa concezione del supremo principio della morale Rosmini, infatti, per Gentile, non resta se non a parole in una morale eteronoma dove l'intelletto subordina a sé la volontà, ma l'atto morale si compie invece nell'autonomia di questa come nella sua forma universale che si riconosce, ossia *si vuole* nel proprio ordine<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>92</sup> GENTILE, *Osservazioni*, in ROSMINI, *Il principio della morale*, cit., p. 213.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, pp. 212 sg.



Anche se di questa ripresa di Kant nella sostanza veramente feconda della sua dottrina sia gnoseologica che morale il Roveretano non se n'è reso conto completamente, egli nella sua meditazione ha impostato il problema kantiano in modo tale che questo non poteva che condurre agli sviluppi del neoidealismo italiano nella sua forma più compiuta, l'attualismo gentiliano<sup>94</sup>. Per Gentile infatti la conseguenza a cui doveva necessariamente portare la riproposta rosminiana di Kant era quella dell'unità fra essere e pensiero. Rosmini, infatti, «stringe indissolubilmente pensiero ed essere»; ora, «se stringa il pensiero all'essere o l'essere al pensiero è vano considerare perché i tempi spingevano il filosofo alla seconda idea», «ma - continua il filosofo siciliano - è pur vero che l'essere egli lo trova nel pensiero dal quale muoveva». In effetti,

---

<sup>94</sup> Come ha affermato Formichella, dalla critica di Gentile a Rosmini si può evidenziare lo stesso percorso che conduce all'attualismo (cfr. FORMICHELLA, *La critica gentiliana del sistema di Rosmini*, cit., p. 101). In effetti, se dalla filosofia rosminiana eliminiamo la dottrina dell'intuito e con essa ogni residuo di oggettività, quel che rimane è che il principio della realtà diviene lo spirito soggettivo attuale, l'attività spirituale nel momento in cui si fa. In altri termini il 'sole' teoretico attorno a cui tutta la teoria dell'atto ruota - il processo della conoscenza, le facoltà intellettive, la trascendentalità, perfino i valori morali - si fonda su questa spiritualità in divenire, in una spiritualità che si attua nel processo dello spirito, che in quanto tale è immanente, si fa, è autoctisi. L'atto spirituale gentiliano è concreto, reale ed eternamente presente, in quanto pensiero pensante, esso è infatti attualità attuante. «La nostra dottrina - scrive il filosofo di Castelvetro - dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure impensabile ogni sua reale moltiplicazione interna, per cui un momento suo possa dirsi condizionato da momenti anteriori; e fa quindi della storia, non il presupposto, ma la realtà e concretezza dell'attualità spirituale, fondando così la sua assoluta libertà» (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938, p. 230). Sulla genesi dell'attualismo gentiliano come processo coerente dell'eliminazione della dottrina dell'intuito dalla teoria rosminiana della conoscenza si veda la convincente analisi di Del Noce. Il grande teorico e storico della filosofia si chiede, infatti, «che cosa rimane alla filosofia di Rosmini dopo eliminata la teoria dell'intuito intellettuale», quesito al quale egli stesso risponde in questi termini: «se separiamo la filosofia di Rosmini dalla 'dommatica' dottrina dell'intuito, e dunque da tutto quel che la sua permanenza ha permesso [...]; se la separiamo, insomma, da ciò per cui egli ha creduto di essere riaffermatore dopo l'illuminismo della grande tradizione del pensiero cattolico; se facciamo questo aiutandoci con le critiche che in nome dello stesso ideale di filosofia della restaurazione aveva mosso Gioberti, riusciamo a una dottrina filosofica nuova che serve a superare le difficoltà della stessa filosofia tedesca classica, e che situa in un posto relativamente modesto tutti i commenti che sino allora erano usciti su Kant a eccezione di quello di Spaventa», il filosofo da cui inizia quella riforma della dialettica hegeliana che ha la sua conclusione nella gentiliana filosofia dell'atto (A. DEL NOCE, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 48 (1969), pp. 222-285, qui p. 245).

«data la necessaria relazione, non v'era modo di sottrarsi alla conseguenza della identità di essere e pensiero»<sup>95</sup>.

Occorre dunque 'tagliare' dalla filosofia rosminiana il «vecchio ramo dell'intuito», perché «il vero soggettivismo di Kant che Rosmini trapiantava in Italia, «non permetteva che s'innestasse su [quel] ceppo rigoglioso». «Ebbe bensì il Rosmini forti motivi per infiggervelo, e tentarne ancora un ringiovanimento, ma i succhi stessi del ceppo fecero intristire e seccare l'innesto»<sup>96</sup>.

Bisognava allora eliminare dalla dottrina rosminiana quella «fallace scappatoia» dell'intuito, quel residuo di oggettivismo che non permetteva faceva seccare l'«innesto», non permettendo al pensiero di Kant di fruttificare nel contesto della filosofia italiana. Solo così era possibile costruire un nuovo idealismo.

Sta forse in questo tentativo di rintracciare un nuovo idealismo – un idealismo che assuma i connotati di una riforma radicale delle filosofie di Kant e di Hegel, creando le condizioni per l'avvento dell'attualismo, vero coronamento del Risorgimento – la novità dell'interpretazione gentiliana rispetto ai filosofi del neoidealismo italiano che lo hanno preceduto<sup>97</sup>. Solo in questa direzione in Rosmini si attuerebbe un *inveramento* di Kant, che, gettando le basi del nuovo idealismo, porterebbe a compimento la filosofia di Bruno, Campanella e Vico, inserendoli nel Risorgimento.

Il nuovo idealismo che doveva succedere, e che quella speculazione della prima metà del secolo aveva laboriosamente preannunciato, doveva

---

<sup>95</sup> GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 211.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 214 e 215.

<sup>97</sup> Su questo terreno è possibile rintracciare una differenza sostanziale fra la critica spaventiana di Rosmini e quella di Gentile: per il filosofo siciliano «l'applicazione della categoria alla sensazione», che per Spaventa era «una faccenda tutta *meccanica*», è invece un progresso nella speculazione, «poiché Rosmini pone esplicitamente [...] quell'unità originaria dello spirito (nel sentimento fondamentale) che servirebbe, secondo l'efficace espressione dello stesso Spaventa, da *ponte di passo* tra il senso e l'intelletto; quel *ponte di passo* ch'egli non vede né in Kant né in Rosmini» (*ivi*, pp. 191 sg.) nel filosofo di Rovereto è invece un passaggio compiuto. In lui quel dualismo che ancora in Kant permaneva fra natura e spirito, essere e pensiero, se si lascia cadere l'«accidentalità» in cui la sua meditazione si sviluppa e si considera invece la sostanza della sua speculazione, decade e si risolve in unità, gettando le basi per quella riforma hegeliana che Gentile compie.

essere giustificazione e valutazione dell'esperienza, della storia, del lavoro dell'uomo, che faticosamente si sviluppa e si forma nell'attualità del suo pensiero. E a questo idealismo antimetafisico il positivismo preparò la via. Oggi noi possiamo rendere questa giustizia ai nostri avversari di ieri; oggi che Rosmini e Gioberti sono risorti, e interpretati, e fatti valere nello stesso spirito del Manzoni e del Mazzini; ma ricollegati a una tradizione che i romantici della età della preparazione appena ricordavano o cominciavano appena a studiare: Bruno, Campanella, Vico. Così quella filosofia che si credette gl'Italiani dovessero prendere a prestito da altri, approfondita nei suoi principii, liberata dalle sue scorie, rianimata dalla sua originale ispirazione, è risultata lo svolgimento necessario della più genuina filosofia italiana, l'espressione più adeguata del nostro genio speculativo<sup>98</sup>.

In un tale contesto interpretativo Gentile - come abbiamo accennato - non poteva rivolgere le sue attenzioni che quasi esclusivamente al *Nuovo saggio*. Solo riferendosi a questo lavoro rosminiano ed epurandolo dai suoi vincoli storici ed 'accidentali' è possibile far emergere l'autentico contenuto speculativo del pensiero di Rosmini, che è quello di aver posto le basi del nuovo idealismo inserendolo sotto la nuova categoria di Risorgimento.

La critica gentiliana all'intuito rosminiano lo aveva portato a considerare questo testo nella sua valenza gnoseologica: ogni valore ontologico-metafisico doveva essere considerato come alieno al *vero* Rosmini e fatto risalire ad esigenze diverse dalla scienza; solo così infatti era possibile vedere in questo scritto rosminiano un inveramento del kantismo.

---

<sup>98</sup> GENTILE, *Il pensiero italiano*, cit., pp. 78 sg..

## 1.6 La polemica sul vero Rosmini e il Rosmini vero

A quest'interpretazione, operata da Gentile nei confronti di Rosmini, ha opposto prima nel 1903, con uno scritto intitolato *Il rimorso*, e poi fra il 1910 e 1911 – in alcuni numeri della «Cultura filosofica» – il suo *Rosmini vero* Carlo Caviglione<sup>99</sup>.

Il padre rosminiano attribuisce a Gentile e, in generale, alla critica neoidealista un approccio pregiudiziale nei confronti di Rosmini e una mancanza di attenzione per la sua intenzione di istituire un'alternativa al soggettivismo dell'epoca moderna. Afferma chiaramente Caviglione: «non è lecito dire che [Rosmini] sia il Kant soggettivista italiano»<sup>100</sup>. Per il padre rosminiano ciò che la critica neoidealista non tiene presente è che «il rosminianismo scopre l'errore del criticismo in quanto questo parte dalla ragione che critica se medesima, ma poi riabilita, sotto altro aspetto, il criticismo stesso coll'intuito fondato sopra una più accurata analisi dell'universalità dei concetti, né abbandona totalmente la gnoseologia critica, solo la corregge e completa. [...] Il rosminianismo non è abbandono del criticismo per una nuova forma di dogmatismo, ma che Kant e Rosmini sono due momenti in sviluppo»<sup>101</sup>.

Nella sua «Postilla» Gentile ribadisce che a determinare l'importanza di un pensatore non può essere una componente accidentale del suo pensiero, ma

---

<sup>99</sup> Gli articoli del Caviglione, dove viene esposta con chiarezza, in opposizione alle osservazioni del Gentile, la dottrina rosminiana, sono stati raccolti in volume pubblicato da Remo Sandron, Palermo 1912, con il titolo già ricordato, *Il Rosmini vero*. Ma già nel 1903 il direttore della «Rivista Rosminiana» aveva pubblicato un'opera intitolata *Il rimorso*, che alla sua uscita non aveva provocato molto scalpore. Si veda, G. LOMBARDO-RADICE, «Recensione» ne «La Critica», 4 (1906), pp. 218-221 a cui il Caviglione replica nel successivo numero de «La Critica» con l'articolo intitolato *Qual è il Rosmini vero?*, 4, 1906, pp. 328-331), affiancato da una «Postilla» di Gentile (*ivi*, pp. 331sg.; cfr. anche GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 325-332), che farà epoca. Si vedano anche in proposito le osservazioni di B. CROCE, *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX, cap. XXV: Ruggero Borghi e la scuola moderna*, in «La Critica», 6 (1908), pp. 81-104). Sul tema si veda anche DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, cit., in particolare, p. 27. Questa controversia è divenuta per lo storico, un *topos* della filosofia italiana, come testimonia ad esempio Garin (cfr. E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1990<sup>2</sup>, p. 10).

<sup>100</sup> CAVIGLIONE, *Qual è il Rosmini vero?*, cit., p. 331.

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 134sg.

soltanto il modo in cui l'essenza del suo pensiero si presenta nella storia della sua ricezione. Questo dibattito si sviluppa negli anni successivi con diversi articoli apparsi su «La Critica» e sulla «Rivista Rosminiana», fino a quando Benedetto Croce, rifacendosi alla «Postilla» di Gentile ed alla sua opera *Rosmini e Gioberti*, sintetizza la controversia nella coppia dialettica del “vero Rosmini” e del “Rosmini vero”: mentre in filosofia si litiga sul “vero Rosmini” – ossia sulla sua personalità filosofica come “soggettivista” od “oggettivista”, come kantiano o antikantiano – per lo storico della filosofia conta l'effetto che il suo pensiero ha prodotto di fatto, indipendentemente anche dalla valutazione che il Rosmini storico poteva aver avuto di se stesso<sup>102</sup>.

Sulla stessa linea di Caviglione si collocano invece le osservazioni di Giuseppe Morando: «nella conoscenza nostra –egli scrive – né può esservi il *totalmente assoluto ed oggettivo*, né il *totalmente relativo e soggettivo*. Non il primo perché anche la verità più assoluta dev'essere appresa dalla nostra mente relativa e passare attraverso il nostro soggetto. Non il secondo, perché il relativo e soggettivo totalmente non può costituire conoscenza e verità. [...] La dottrina che sta in mezzo a queste due impossibilità è la dottrina di Rosmini, che ponendo una sintesi tra la mente nostra relativa e la verità assoluta, riconosce la vera natura dell'una e dell'altra, salvandoci dallo scetticismo per un verso e dal dogmatismo per l'altro»<sup>103</sup>. Un quarto di secolo dopo queste osservazioni saranno riprese con ben altro spessore teoretico da Michele Federico Sciacca, che nella sua prima opera su Rosmini conclude le sue osservazioni critiche sull'ermeneutica gentiliana affermando che «il pensiero

---

<sup>102</sup> CROCE, *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*, cit., pp. 81sg: così Croce evidenzia «cose ormai notissime circa il Rosmini o il Gioberti, che gli storici della filosofia sono costretti ad analizzare e scomporre in doppie personalità, cattolica e nazionalistica l'una, filosofica l'altra; distinguendo il *vero* Rosmini e il *vero* Gioberti dai Rosmini e Gioberti che rimasero come involti nelle circostanze storiche del loro tempo. Contro questo criterio, so bene, si sono levate obiezioni e proteste; ma per lo storico della filosofia che ben intenda il suo compito, ci saranno un Rosmini ed un Gioberti diversi da quelli che conosce lo storico della politica e della *Kulturgeschichte*; per lui, il vero Rosmini e il vero Gioberti saranno sempre e soltanto, per dirlo in altri termini, Rosmini e Gioberti *veri*» (*ivi*, p. XX). E Gentile conclude: il Rosmini vero di una osservazione storico-filosofica si manifesta soltanto se si prende in considerazione la «filosofia effettuale che il Rosmini filosofo ha il merito dopo Kant, combattendo kant, d'aver costruita» (GENTILE, «Postilla», cit., p. 332).

<sup>103</sup> G. MORANDO, *Note e commenti alla filosofia contemporanea*, in «Rivista Rosminiana», 1 (1906-1907), pp. 54 sg., qui p. 55; si veda anche la prosecuzione dell'articolo, sempre ovviamente di Morando, sulla stessa rivista: 2 (1907-1908), pp. 554 sg.

del Rosmini può considerarsi il primo grande sistema dopo Kant, che abbia tentato di innestare il problema tradizionale della metafisica nella scoperta kantiana della trascendentalità; il primo approfondito ed originale tentativo di conciliare le antiche e le nuove esigenze, dall'urto delle quali è nato il duro e a volte angoscioso travaglio della tormentata umanità moderna e contemporanea»<sup>104</sup>.

### 1.7 *L'inconciliabilità fra la forma ideale dell'essere e quella reale: dall'«idealismo ontologico» di Martinetti all'«ontologismo critico» di Carabellese*

Sempre nell'area della critica gentiliana a Rosmini ma più direttamente pertinenti al rapporto fra l'ideale e il reale sembrano alcune delle critiche che ritengono la dottrina delle forme ontologiche rosminiane inconciliabile con quella dell'essere ideale come oggetto e forma unica del conoscere. Tali critiche tendono così a separare il caposaldo del *Nuovo saggio*, dalle forme dell'essere che il Roveretano sviluppa nella successiva produzione filosofica, accentuando la separazione fra il *primo* ed il *secondo* Rosmini.

Pietro Martinetti, inquadrando il sistema rosminiano in quella corrente di pensiero che chiama «idealismo ontologico» e che va da Platone a Plotino, da Cartesio a Malebranche e da Leibniz fino a Rosmini, vede nella distinzione rosminiana della forma ideale dalla forma reale dell'essere nient'altro che quella dualità dell'intelligibile e del sensibile, che è comunemente riconosciuta in quei sistemi di pensiero. Martinetti osserva tuttavia che, allontanandosi da

---

<sup>104</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1960<sup>4</sup>, pp. 54 sg. Il testo apparve per la prima volta in quattro puntate nell'«Archivio di Storia della Filosofia Italiana» fra 1937 e il 1938 e raccolto poi in un volume (Perrella, Napoli 1938). E in merito al dibattito sul *vero* Rosmini e il *Rosmini vero* il filosofo di Giarre scrive: «è necessario chiarire un equivoco in cui sono incorsi [...] alcuni storici della filosofia dell'età del Risorgimento, che distinguono dalla personalità filosofica, per esempio del Rosmini e del Gioberti, quella cattolica e nazionalistica caduca e da tener da parte per cogliere [...] il *vero* Rosmini e il *vero* Gioberti. Se è corretto, infatti distinguere la personalità filosofica dei due pensatori da quella politica [...] e quel di nazionalistico vi è nel loro cattolicesimo (nel Rosmini ve n'è ben poco o niente), dalla verità cattolica vera e propria, è errato voler separare la filosofia dalla loro personalità di cattolici per l'evidente motivo che l'anima cattolica è l'anima stessa della filosofia rosminiana e in qualche modo anche di quella giobertiana, infatti, se sfrondiamo la loro di quanto dovuto alle circostanze storiche, essa non ne resta né diminuita, né sfigurata, anzi rinverdata, come albero in cui si potano i rami secchi; ma se prescindiamo dalla loro fede non la troviamo più per il motivo che l'abbiamo uccisa» (M.F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963, pp. 433sg).

questi, «Rosmini pretende provare la necessità di un reale coestensivo all'intelligibile, rappresentando l'intelligibile come avente bisogno di un fondamento sostanziale che lo faccia esistere non solo rispetto alla mente, ma anche in se stesso»<sup>105</sup>. Ma non è strano innanzitutto, egli si chiede, che Rosmini senta il bisogno di fondare la realtà sostanziale dell'essere ideale per mezzo dell'essere reale, dal momento che egli non si stanca di ripetere che il reale può dirsi essere solo in virtù dell'essere ideale? Da una parte l'essere reale dovrebbe costituire la sostanzialità, il fondamento dell'essere ideale; dall'altra le variazioni subiettive, per cui noi lo apprendiamo, non hanno valore obiettivo ed appena noi pensiamo come esistente in sé il termine che esse ci fanno conoscere noi ne facciamo un oggetto intelligibile, un'idea.

Rosmini non si accorge che «s'avvolge qui in un perpetuo circolo vizioso, esigendo la presenza del reale per togliere all'ideale il carattere di semplice possibilità, di esistenza per l'intelletto solo, e d'altra parte derivando l'esistenza obiettiva del reale solo dal concorso dell'essere ideale»<sup>106</sup>. E Martinetti prosegue, trovando conferme alla sua critica anche nella dottrina di Rosmini intorno ai principi sensitivi puri, per la quale «in fondo egli attribuisce una realtà al solo essere ideale. Secondo Rosmini infatti solo Dio ed i principi intelligenti si possono dire veramente esistenti, lo spazio e i corpi sono dei puri termini dell'attività dei principi intelligenti ed il loro essere pende dall'esistenza di questi»<sup>107</sup>. In fin dei conti – conclude Martinetti recuperando Rosmini nell'area dell'«idealismo ontologico» -, «noi dobbiamo convincerci che in realtà anche il Rosmini non considera il sentimento se non come una forma inferiore del conoscere, che prepara alla conoscenza ideale: l'essere ideale è l'essere vero, l'essere intelligibile, l'essere reale è l'essere in quanto appreso sotto la forma dello spazio»<sup>108</sup>.

Come si può constatare, sono osservazioni critiche molto importanti - sulle quali non possiamo insistere a sufficienza - che negano al Rosmini la coerenza interna del suo sistema e decretano una inconciliabilità fra la dottrina

---

<sup>105</sup> P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica. I: Teoria della conoscenza*, [Torino 1902-1904], Marietti, Milano 1929<sup>2</sup>, pp. 342 sg.

<sup>106</sup> *Ivi*, pp. 342sg. e p. 316.

<sup>107</sup> *Ivi*, pp. 342sg.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 343.

rosminiana dell'idea dell'essere del *Nuovo saggio* con quella del sintesismo delle forme dell'essere che il Roveretano elabora nella produzione successiva.

Eppure Martinetti aveva notato l'importanza di un passo del *Nuovo saggio* che avrebbe potuto gettare una luce diversa sulla sua interpretazione del pensiero rosminiano. In questo passo - che, come vedremo quando prenderemo in esame le diverse edizioni del *Nuovo saggio*, Rosmini aggiunge nella seconda edizione - viene affermato che «l'indeterminazione (dell'idea dell'essere) non è cosa inerente all'essere stesso, ma procede dall'imperfezione del veder nostro» (n. 436, in nota). Così l'indeterminazione dell'essere ideale è puramente *quoad nos*, e non potrà certo consistere in una privazione dell'essere, che è concetto contraddittorio perché di nulla può essere diminuito o privato ciò che di sua natura è semplicissimo. E in effetti, se si tiene presente che l'indeterminazione dell'essere dipende dal nostro vedere, e che l'essere nella sua attuale pienezza a noi nascosta è *tutto* l'essere, non c'è più ragione di sostenere che esso sia soltanto di natura ideale o logica, almeno in quanto questa non comprende in sé la forma ideale o soggettiva. Ma Martinetti interpreta il passo del *Nuovo saggio* in maniera diversa: per lui il fatto che l'indeterminazione dell'idea dell'essere non riguardi l'essere stesso, ma il soggetto conoscente, significa che «l'intuizione dell'essere possibile insegnata da Rosmini non è che l'intuizione confusa dell'Assoluto insegnata dall'idealismo. L'indeterminazione dell'essere iniziale - continua lo studioso - non è una indeterminazione di privazione, come Rosmini pretende nel *Nuovo saggio* e nel *Rinnovamento*, ma è una indeterminazione coestensiva a tutte le determinazioni, una pienezza di essere involgente confusamente in sé tutte le determinazioni dell'essere»<sup>109</sup>. Si tratta di una interpretazione che tende a forzare il rosminianesimo dentro gli schemi, certamente non suoi, di un panteismo alla Schelling (del primo Schelling), altrettanto quanto l'interpretazione gentiliana e, più in generale della scuola neoidealista, che vuole inverarlo in un trascendentalismo di tipo kantiano, riducendo l'essere ideale ad una pura forma del conoscere.

Ma oltre al Martinetti, a contestare la validità della deduzione della sussistenza della forma assoluta soggettiva o reale dell'essere dall'essere

---

<sup>109</sup> *Ibidem*.



ideale, un altro critico del Rosmini, Gaetano Capone-Braga, fa valere una delle fondamentali istanze della tradizione platonica. Ricordiamo che Rosmini dice che quella deduzione

muove dal principio che l'essere, se fosse soltanto intelligibile e nulla più, non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione [...]. Un essere non può dirsi intelligibile, se nulla ci fosse che lo possa intendere. Perché 'intelligibile' esprime appunto la possibilità d'essere inteso affermando dunque che l'essere è intelligibile, si afferma nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora io dicessi che – c'è necessariamente un essere intelligibile e non c'è nulla che sia capace di intenderlo – io affermerei e negherei nello stesso tempo la stessa cosa, cioè direi una proposizione contraddittoria<sup>110</sup>.

Si chiede Capone- Braga:

Ma [...] se non ci fosse nessuno che comprendesse l'ente, nessuno che ricevesse la luce dell'ente ideale, questo e le idee che sono sue espressioni, non avrebbero nessun valore? Tutti i filosofi che hanno studiato ed analizzato il mondo ideale, hanno cercato di stabilirne la validità prescindendo interamente dal soggetto conoscente. Le idee valgono e sono quel che sono anche se nessuno le contempla e le afferra [...]. Del resto il Rosmini stesso dice che la parola 'intelligibile' esprime la possibilità d'essere inteso e la possibilità non è l'attualità, ossia affinché le idee abbiano il loro valore, non è necessario che esista effettivamente un soggetto capace di intenderle. Questo soggetto può esistere o non esistere; i principi ideali hanno sempre il loro valore<sup>111</sup>.

In sostanza, Capone-Braga vede una sorta di tautologia nell'argomentazione rosminiana della dimostrazione di Dio come Soggetto o Mente assoluta a partire soltanto dalla nozione dell' 'Intelligibile'. Ma in Rosmini il soggettivo non può essere ridotto all'oggettivo. «Fuori dalla cognizione teoretica [...] rimane sempre qualche cosa – dice Rosmini -, rimane

---

<sup>110</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., I, n. 173.

<sup>111</sup> G. CAPONE-BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Milano 1914, p. 118.

l'azione reale; fuori dall'idea, rimane tutto il soggetto»<sup>112</sup>. Inoltre, ci sembra erroneo trarre da questa pretesa inconsistenza dell'argomentazione rosminiana dell'esistenza di Dio come Mente assoluta, il motivo per infirmare la dottrina del sintesi delle forme dell'essere. Soprattutto, non è possibile seguire il critico quando, ancora da questa pretesa debolezza della suddetta dimostrazione rosminiana, arriva a vedere una frattura insanabile di quel sistema unitario e compatto che il *Nuovo saggio* si sarebbe proposto di fondare sulla sola idea dell'essere. In fondo, Rosmini - lo aveva rilevato già Spaventa, traendo proprio da questo assunto la sua interpretazione - in questa sua prima opera capitale aveva affermato che l'idea dell'essere da lei sola, senza unirsi con il sentimento «nel talamo della mente», non ci fa conoscere nulla. La dottrina rosminiana del sintetismo sarà studiata criticamente anche da Pantaleo Carabellese che su Rosmini aveva scritto la sua tesi di laurea a Roma col Varisco nel 1905, *La teoria della percezione intellettuale in Rosmini*, poi pubblicata nel 1907; sempre a Rosmini dedicherà un capitolo nel volume *L'idealismo italiano*, oltre che importanti osservazioni ermeneutiche nell'altro *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione dell'ontologismo critico*<sup>113</sup>.

Nel suo primo lavoro egli aveva osservato come «le percezioni intellettive rosminiane siano, nella loro essenza e funzioni di giudizi, dei giudizi sintetici a priori kantiani», ben differenti tuttavia «per il valore originario della forma»<sup>114</sup>. In effetti, in una discussione successiva con Gentile egli afferma, in contrasto con lui, che in esse la precedenza dell'intuito non è meramente logica, ma cronologica e che dunque l'intuito nella gnoseologia rosminiana non è soltanto una condizione trascendentale della percezione intellettuale, di cui l'idea dell'essere sarebbe la forma o legge immanente, ma si apre anche al primo e fondamentale oggetto della conoscenza<sup>115</sup>. Certo - per

---

<sup>112</sup> A. ROSMINI, *Lettera a Baldassare Poli*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, ECN, a cura di P. OTTONELLO, p. 114.

<sup>113</sup> P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini. Saggio critico*, Alighieri, Bari 1907. ID., *L'idealismo italiano*, [1936], Edizione italiana, Roma 1946<sup>2</sup>; ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946.

<sup>114</sup> CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini. Saggio critico*, cit., p. 158.

<sup>115</sup> Cfr. G. GENTILE, «La Critica», 1909, IV, e 1911, I; cfr. P. CARABELLESE, *Intuito e sintesi primitiva in A. Rosmini*, in «Rivista di Filosofia», I (1911), pp. 5sg. Per questa discussione cfr.

Carabellese – Rosmini, convertendo la categoria in idea, «ha falsato il concetto di forma»<sup>116</sup>, per l'apprezzabile ragione di salvaguardare la possibilità della metafisica che a lui pareva necessaria come *rationabile obsequium* alla sua fede religiosa. Ma egli ammette infine che «tutto il sistema gnoseologico rosminiano, e in particolare la teoria della percezione intellettuale, in quanto è il principio fondamentale della soluzione del problema della conoscenza, è un titanico sforzo, fatto da una mente poderosa, nutrita e informata alla dottrina metafisica tradizionale, per inquadrare nella più dura filosofia ortodossa la ribelle critica kantiana, di cui riconosce la verità dei suoi principi fondamentali»<sup>117</sup>.

Ma nella fondazione storica del proprio «ontologismo critico» Carabellese ritrova l'originalità del Rosmini e la sua attualità speculativa nella scoperta dell'*Essere ideale unico come oggetto puro di coscienza*<sup>118</sup>. In questa proposizione è «tutto Rosmini e solo Rosmini», e con essa - egli aggiunge in contrasto con la tesi di Spaventa – Rosmini dà compimento alle due altre 'scoperte' fondamentali della filosofia moderna: a quella cartesiana, della 'singolarità del pensante' e a quella kantiana della 'inseità del noumeno'. Per Carabellese, Cartesio non avrebbe ritrovato nel «cogito» la «vecchissima scoperta dell'imprescindibilità del pensiero», ma piuttosto, e con ben maggiore importanza per la filosofia, «la sua scoperta è che io, Renato Cartesio, sono tale in quanto penso».

L'atto del pensare, e dunque *sic et simpliciter* l'esistenza (perché nulla esiste separatamente dall'atto del pensare), si puntualizza in questa irriducibile singolarità, la quale si coglie pertanto come alterità in una pluralità di soggetti. Si tratta di alterità e non di eterogeneità. Perché tutti quei soggetti singoli del pensare si articolano a loro volta dentro un sistema di relazioni reciproche che

---

anche M. F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958, pp. 49 sg. Si veda inoltre B. VARISCO, *Tra Kant e Rosmini*, in «Rivista di Filosofia», 1909, n. 1.

<sup>116</sup> CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini. Saggio critico*, cit., p. 169.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 173 sg.

<sup>118</sup> Cfr. P. CARABELLESE, *Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in AA.VV., *Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 69sg. Carabellese ha ripreso il problema dello sviluppo critico del sintesi rosminiano nelle sue lezioni raccolte nel volume litografato, *L'essere e la sua manifestazione*, Castellani, Roma 1944.

convergono in un unico oggetto del pensare, ossia nell'essere o nella kantiana 'cosa in sé'. La quale non è, come vuole l'idealismo, «l'abusato *caput mortuum* del kantismo», ma anzi la sua novità che sarebbe dovuta essere feconda di ben altri sviluppi. Essa significa la risoluzione dell'oggetto, di là da ogni sua accezione soggettivistica o realistica, in *inseità ideale*, in idea pura immanente. Che era il solo fondamento possibile della vera universalità della coscienza. Il limite del kantismo fu tuttavia la dichiarata 'inconoscibilità' della cosa in sé, quella inconoscibilità insieme alla quale parve agli idealisti - e a Fichte soprattutto - di dover rifiutare anche la cosa in sé sostituendola con il soggettivismo irrimediabilmente aporetico dell'Egoità. Ebbene a questo punto Rosmini appare per Carabellese il vero continuatore di Kant. Il Roveretano, ontologizzando il principio della coscienza, si è posto sulla via aperta da Kant: il riconoscimento convergente dell'ontologicità dell'idea e dell'idealità dell'essere definiva in maniera non più equivoca l'Oggetto unico necessario per sé manifesto della coscienza. Così Rosmini che aveva recuperato con la sua dottrina della *realtà* come soggettività la 'singolarità' cartesiana, «chiarisce, da una parte, con la forma ideale dell'essere, che proprio questa *singolarità*, anche nel mondo del pensiero, è la *realtà* (la realtà è soggettività plurima); chiarisce dall'altra che di tal mondo reale del pensiero, cioè di questi soggetti pensanti, oggetto unico è l'essere ideale che dà a ciascuno di loro il pensiero, lasciandoli nella loro ciacunità»<sup>119</sup>. Tuttavia, anche Rosmini - secondo Carabellese - cadde a sua volta nell'errore d'intendere l'idea come una delle «forme ontologiche», accanto alla *realtà* e alla *moralità*. In nessun modo questa distinzione poteva essere accolta nella prospettiva del concetto carabellesiano del «Concreto», nel quale «oggettività vuol dire universalità unica e soggettività vuol dire singolarità molteplice». L'essere ideale, se implicasse una Mente o un Soggetto assoluto, non potrebbe essere pensato che come una pura incognita, esso si relativizzerebbe in una posizione di pura alterità e non anche di trascendenza nei confronti dei soggetti singoli e molteplici, non potendo essere posto di fronte a quelli se non come un al di là da ogni esperienza, conoscenza e coscienza. Occorre, dunque, perché l'ontologismo di Rosmini si compia rivedere criticamente la dottrina delle

---

<sup>119</sup> CARABELLESE, *Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosmignano*, cit., pp. 90 sg.

forme ontologiche. L'essere ideale non può essere inteso, accanto all'essere reale e all'essere morale come una forma dell'essere, ma, una volta posto l'oggetto come l'essere ideale in sé e una volta posti i soggetti come enti reali coscienti, non posso più considerare l'oggettività e la soggettività come forme diverse dell'essere:

Perché l'ontologismo di Rosmini sia possibile, cioè perché il suo essere ideale sia quella scoperta speculativa che effettivamente è, bisogna che esso cessi di essere considerato come una forma dell'essere. La dottrina rosminiana delle forme dell'essere va criticamente riveduta – scrive Carbellese- . Una volta posto l'Oggetto come essere ideale (Kant) e una volta posti i soggetti come enti reali coscienti (Cartesio), posson veramente l'oggettività e la soggettività essere considerate come forme diverse dell'essere, cioè soddisfare esse, proprio come oggettività e soggettività, l'esistenza fondamentale della diversità nella concretezza? Io ritengo di no, perché ciascuna delle forme diverse dell'essere ha, come sue intrinseche condizioni, nella propria concreta determinazione, sia l'oggettività che la soggettività: queste che dovrebbero essere le forme diverse dell'essere, sono invece richieste entrambe da ciascuna di queste forme. E ciò per la semplice ragione, a cui finora non si è posto mente da nessuno, che l'essere, essendo spirituale, in quanto esige o consente in sé la coscienza, richiede, come proprie condizioni, l'oggettività e la soggettività, che sono le condizioni intrinseche della coscienza<sup>120</sup>

Anche se questi autori ci sembra abbiano dato un impulso diverso da quello di Gentile agli studi rosminiani, maturando l'esigenza – a partire forse dalla disputa sul “Rosmini vero” – di confrontarsi maggiormente con gli elementi “oggettivi” del pensiero rosminiano<sup>121</sup>, si può, comunque, affermare che in generale essi continuarono a subordinare e a classificare Rosmini alla

---

<sup>120</sup> *Ivi*, pp. 93 sg.

<sup>121</sup> Risulta a tal proposito, importante lo studio di P. DE LUCIA, *Rilevanza e attualità della «linea ontologica» del rosminianesimo*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 99 (2005), pp. 438-444, in particolare p. 443.

maniera neoidealistica, sottoponendolo cioè a quella caratterizzazione della storia della filosofia orientata verso il proprio punto di vista filosofico<sup>122</sup>.

Per infrangere il paradigma del Rosmini *Kant-italiano* bisognerà attendere un'altra corrente del neoidealismo, appartenente sempre a questo gruppo, ma che contemporaneamente cerca una nuova mediazione con il pensiero cristiano. Si tratta dello spiritualismo di Carlini e di Sciacca, autori che devono il loro approccio nuovo al dialogo che instaurano con i padri rosminiani<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Su di un'altra linea si muovono le osservazioni di Chiavacci, che nel 1921 dedica a Rosmini un volumetto, *Il valore morale di Rosmini* (M. CHIAVACCI, *Il valore morale di Rosmini*, Valecchi, Firenze 1921), che non ha avuto la fortuna che meritava e che ancora oggi potrebbe gettare luce sul pensiero del Roveretano. C'è in questo scritto una critica della teoria della estrasoggettività che consente al Chiavacci di ricondurre l'interpretazione di Rosmini dai termini gnoseologici del problema a quelli più profondamente metafisici e morali. Egli osserva che «è vero [...] che gli oggetti sono esteriori al soggetto, ma solo perché il soggetto non è vero soggetto: essi *sono* tanto quanto il soggetto: cioè di quella speciale esistenza per la quale appunto nasce il molteplice e una cosa non è l'altra» (*ivi*, p. 95). «Soltanto invece quando sorga la vera conoscenza, l'atto morale, allora gli oggetti amati con vero amore non mi sono sconosciuti, ma li conosco come me stesso e comincio allora, con questo stesso atto d'amore, a conoscere veramente anche me stesso: ma questo me stesso e queste cose conosciute, non son più quelli di prima, sono un altro me stesso e un altro mondo che fan tutt'uno, perché vivono veramente una vita universale» (*ivi*, p. 96). Tutto questo, secondo Chiavacci, rappresenta la più profonda esigenza di Rosmini, sì che non «sembra ingiustificato dire che il posto di Rosmini nella storia del pensiero è oltre l'idealismo assoluto tedesco, dentro i quali limiti lo chiudeva lo Spaventa, perché egli stesso non li aveva potuti superare. Rosmini ha in sé tali affermazioni, sebbene non sempre coerenti, che lo pongono al di fuori del suo tempo e delle dottrine contemporanee; in quella verità morale che è verità eterna, contenuta nella parte migliore del suo cristianesimo» (*ivi*, p. 97).

<sup>123</sup> Per quanto riguarda Sciacca lo scambio vivace con l'allora Generale dell'Istituto della Carità, Giuseppe Bozzetti, traspare nell'interpretazione del filosofo di Giarre; cfr. *Carteggio Bozzetti-Sciacca*, a cura di P. P. OTTONELLO (Biblioteca di Studi Rosminiani, vol. 24), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999, pp. 134; si vedano inoltre i riferimenti in M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 73-104; cfr. per il contesto sistematico, F. PISTOIA, *La filosofia rosminiana come «Charitas» nella Corrispondenza Bozzetti-Sciacca*, in «Rivista Rosminiana», 99 (2005), pp. 475-479.

## **B. Il “Rosmini vero”: l’interpretazione dei rosminiani «ortodossi»**

### *1.8 Il problema dell’interiorità oggettiva: l’ermeneutica di Michele Federico Sciacca*

A questa revisione critica della dottrina delle forma ontologiche o categoriali, operata dal Carabellese, e che è stata insieme alla critica gentiliana determinante per lo sviluppo di quell’altro filone della critica che abbiamo definito – con una formula abbastanza approssimativa, ma in compenso chiara – dei *Rosminiani ortodossi*, Michele Federico Sciacca oppone un’istanza che mira a ricomporre, sia pur in un’ermeneutica feconda di una nuova modernità, il sistema della metafisica rosminiana, sul quale Carabellese aveva voluto operare una vivisezione radicale. È l’istanza che concerne il senso stesso dell’oggettività o idealità.

Con l’opera di Sciacca si apre veramente una nuova fase nella *Wirkungsgeschichte* che qui stiamo prendendo brevemente in esame<sup>124</sup>. Nel lavoro in cui, per la prima volta, egli esprime il suo scetticismo nei confronti dell’interpretazione neoidealista, sottolinea anzitutto che Rosmini

ha visto, per primo, contro lo gnoseologismo della filosofia moderna, che altro è il problema della “oggettività del pensare” o dell’“intelligibilità” o del “principio dell’oggettività”, e altro del “conoscere oggettivo”: il primo è ontologico-metafisico ed è il fondamento dell’altro. Risolvere la metafisica nella filosofia, come ha fatto l’idealismo di Fichte e Gentile, è perdere il senso

---

<sup>124</sup> Nell’interpretazione di Sciacca, la concezione di un Rosmini Kant italiano è completamente superata, anche se ancora nel 1943, in prossimità della pubblicazione della seconda edizione del *Rosmini e Gioberti* di Gentile, l’incidenza di quest’interpretazione è ancora ravvisabile nelle numerose interpretazioni rosminiane, formulate nella scia del neoidealismo. Per una panoramica sulle diverse interpretazioni, che abbiamo richiamato, ispirate ancora all’inizio degli anni Quaranta a Gentile, si rimanda alle pagine di K.-H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* (= Innsbrucker theologische Studien, vol. 5), Tyrolia, Innsbruck – Wien - München 1980; tr. it. di C.M. Fenu, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un’enciclopedia cristiana* (= Biblioteca Rosminiana, vol. 9), Morcelliana, Brescia 1997, pp. 33-37.

metafisico del principio dell'autocoscienza e con ciò sacrificare le più profonde ed invincibili esigenze dello spirito umano<sup>125</sup>.

Il filosofo di Giarre, nel riproporsi un vero e proprio ripensamento del pensiero rosminiano – ossia un vero e proprio neorosminianesimo<sup>126</sup> – riconosce come primo merito di Rosmini «la grande consapevole protesta contro il significato ‘scorretto’ del termine *idea*»<sup>127</sup>. Rosmini – ci fa notare Sciacca – ha dovuto combattere su due fronti che presentano in qualche modo gli stessi caratteri di quelli che hanno opposto nella filosofia italiana del Novecento l'immanentismo storicistico dei neoidealisti e l'ontologismo critico di Carabellese:

Rosmini ha posto alla filosofia moderna, da Cartesio allo Hegel, un problema perentorio ed inequivocabile: se all'intuito primitivo dell'Idea corrispondesse una realtà infinita di esperienza, la nostra scienza sarebbe perfetta e totale e non vi sarebbe bisogno di Dio e di Rivelazione, ma tale adeguazione manca; dunque l'uomo non è capace di una conoscenza di ordine assolutamente perfetto; dunque ancora l'Idea – all'umana mente presente e dell'esistente costitutiva - è l'indomabile viandante alla ricerca del suo oggetto assoluto o Dio. [...] All'ambiziosa “rivoluzione copernicana” di Kant, il Rosmini contrappone una controrivoluzione tutta cristiana: non è la verità che gira intorno a noi, ma noi ci muoviamo nella verità, da cui siamo e di cui è in noi una forma<sup>128</sup>.

Ora, a partire da queste considerazioni, appare evidente che la critica neoidealistica andava ‘smascherata’. Essa aveva dotato Rosmini di un «passaporto falso»<sup>129</sup>, identificandolo come il *Kant italiano*; mentre il Roveretano si colloca chiaramente su un'altra linea. Scrive Sciacca:

---

<sup>125</sup> SCIACCA, *La filosofia morale*, cit., pp. 47sg.

<sup>126</sup> SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, cit., p.61.

<sup>127</sup> Cfr, *ivi*, pp. 61 sg.

<sup>128</sup> SCIACCA, *Introduzione*, *ivi*, pp. 15-32, qui p. 27.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 49.



Rosmini, per quanto riguarda il problema delle idee, è sulla stessa linea del più schietto agostinismo (platonismo cristiano); le idee sono degli intelligibili aventi valore ontologico. Kant è su un'altra linea: i cosiddetti intelligibili non sono che semplici condizioni della rappresentazione, forme *a priori* dell'intelletto, in se stesse vuote. Rosmini e Kant sono tanto distanti come Kant lo è da Platone, da Plotino e da Agostino, quanto la trascendentalità della forma lo è dalla trascendenza e dalla oggettività dell'idea<sup>130</sup>.

Per Rosmini l'idea non è il contenuto di una rappresentazione e neppure una funzione trascendentale di totalizzazione, ma piuttosto è fondata in un «a priori ontologico», è «primo atto universale dell'essere», che è ciò in cui la mente dimora e che la costituisce e insieme la trascende. L'idea come inizialità ontologica di ogni atto spirituale ne fonda il valore e ne garantisce la coscienza.

Ma Sciacca ha anche ragione di mettere in chiaro che per Rosmini l'idea non è l'Essere stesso nella sua totalità, non è l'*Unum in se ipso* in cui converge e consiste la plurima singolarità dei soggetti, com'è inteso dal Carabellese. «Le idee sono in Dio in modo diverso da quello nel quale risplendono nella nostra mente. Le idee in Dio hanno un modo di essere che non è diverso da quello di Dio stesso, e questo è il modo del Verbo divino, il quale è unico senza nessuna distinzione reale in se stesso, ed è Dio egli stesso. Ma non così le idee risplendono nella mente nostra». Da quest'affermazione del Rosmini – riferita nel suo *Breve schizzo* a Malebranche<sup>131</sup> –, e dalle molte altre simili che costellano tutta la produzione del filosofo roveretano, sono nati gli sviluppi di quel tema centrale dell'ermeneutica rosminiana dello Sciacca, che è l'*interiorità oggettiva*, fin dal suo bel saggio *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, dove proprio in riferimento alla dottrina delle forme e parlando della forma morale, egli dice:

l'atto morale, amore universale, dà a tutto il pensiero rosminiano un carattere nuovo e fa vedere la trinità delle forme dell'essere sotto il suo vero aspetto: l'unione dell'ideale e del reale attraverso la forma morale è davvero la sintesi suprema di tutto il creato. Solo quando l'uomo, oltre che conoscere, ama

---

<sup>130</sup> *Ivi*, pp. 71 sg.

<sup>131</sup> A. ROSMINI, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio e dialogo sulla vera natura del conoscere*, edito da Carabba, Lanciano 1931, p. 21.

l'essere nel suo ordine, ne ha il pieno possesso spirituale, lo comprende veramente. Il conoscere è indifferente, il riconoscere vincola; chi conosce non sa ancora veramente; chi riconosce *sa* profondamente, ama<sup>132</sup>.

*L'interiorità oggettiva* è la formula densa di significato con cui lo Sciacca definisce il carattere agostiniano dell'interiorità del Rosmini: «*l'interiorità come presenza della verità alla mente*»<sup>133</sup>. È l'inveramento agostiniano del dubbio di Cartesio: se dubito, so che dubito e per quale ragione posso e debbo dubitare. La verità antecede, fonda e guida il mio stesso procedere critico nel cogliermi alla sua presenza. Perché 'oggettiva'? Perché è la stessa presenza delle idee che svela me a me stesso come esistente che pensa, un *io sono* spirituale che non potrebbe esistere né avrebbe un senso se quelle stesse idee non fossero la manifestazione dell'Essere che è verità e amore<sup>134</sup>.

Con Sciacca quella considerazione unilaterale del *Nuovo saggio*, che lo intendeva come opera gnoseologica dalla quale bisognava espungere ogni elemento metafisico-ontologico in quanto avulso dalla genuina speculazione filosofica, veniva infranta a favore di una considerazione complessiva dell'intera speculazione del Rosmini. In particolare, si volgeva l'attenzione ad opere che, ad eccezione dello *Jaja*, i filosofi neoidealisti non avevano preso in considerazione: la *Teosofia* e il *Saggio storico critico sulle categorie*. Rosmini non viene più considerato come il filosofo che congiunge due 'idealismi' – quello tedesco e quello italiano –, come stabilito dallo schema spaventiano della «circularità del pensiero», in linea di massima, accettato dagli stessi interpreti

---

<sup>132</sup> SCIACCA, *La filosofia morale*, cit., p. 171.

<sup>133</sup> Apparso per la prima volta in lingua francese, M. F. SCIACCA, *L'intériorité objective*, Milano 1952, poi in italiano nel primo volume delle opere complete, Marzorati, Milano 1965<sup>4</sup>, p. 62. Si veda ora, in *Opere di Michele Federico Sciacca, L'interiorità oggettiva*, a cura di Nunzio Incardona, III. 1, L'Epos, Palermo 1989, p. 33.

<sup>134</sup> Per una ricostruzione dell'itinerario filosofico di Sciacca, cfr. A. NEGRI, *Michele Federico Sciacca. Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Edizioni di Ethica, Forlì 1963, in particolare per l'interpretazione sciacchiana di Rosmini, pp. 59-108; cfr. inoltre, per una ricostruzione delle varie tappe di sviluppo dell'ermeneutica rosminiana dello Sciacca, il lavoro ancora attuale di F. PERVICALE, *Michele Federico Sciacca e il Rosminianesimo*, Studio editoriale di cultura Sodalitas, Genova-Stresa 1986; importanti sono le pagine di M. A. RASCHINI dedicate a Sciacca e al rosminianesimo, ne *La dialettica dell'integrità* (Scritti di M. A. Raschini, vol. 4) Marsilio, Venezia 2000<sup>2</sup>, pp. 95-106.

neoidealisti successivi, ma piuttosto come l'alternativa al pensiero idealistico in quanto tale<sup>135</sup>.

Tuttavia, proprio in un tale contesto, l'interpretazione di Sciacca, 'costretta' in un certo senso a "de-kantizzare" Rosmini, finiva con il diminuire la portata speculativa del *Nuovo saggio*: «il *Nuovo saggio* non basta, il Rosmini va cercato oltre che in quest'opera, nei trattati di filosofia morale e nella Teosofia» - scrive a Padre Bozzetti in una lettera<sup>136</sup>; e nelle *Interpretazioni rosminiane* troviamo ancora ribadito: «Rosmini non è tutto nel *Nuovo saggio*, ma quest'opera è il fondamento della sua filosofia. Perciò bisogna muovere pur sempre da essa, cioè dall'idea dell'essere. Partire per non restarvi»<sup>137</sup>. Il *Nuovo saggio* deve perciò essere considerato, per la priorità logica dell'essere, soltanto come «l'introduzione alla metafisica di Rosmini»<sup>138</sup>, il Rosmini vero va cercato altrove.

### 1.9 Rosmini e il suo rapporto con la modernità

Questa contrapposizione netta del Rosmini al neoidealismo, che aveva fatto 'implodere' l'ontologia nella gnoseologia, emerge anche dagli incisivi scritti di Augusto Del Noce. Egli ha il merito di riproporre il problema Rosmini-Hegel, come un problema essenziale alla filosofia, separandolo dal presupposto immanentistico in cui lo aveva vincolato l'attualismo gentiliano<sup>139</sup>. Del Noce sottolinea, essenzialmente, che soltanto in un'epoca in cui la dimensione oggettivo-trascendente e di critica nei confronti di Kant e dell'idealismo del pensiero rosminiano non venisse liquidata come zavorra

---

<sup>135</sup> Cfr. SCIACCA, *Introduzione in Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 15-32, in particolare, p. 27.

<sup>136</sup> La «Lettera» fu pubblicata con il titolo *Rosmini e noi – linea di un programma*, in «Rivista Rosminiana», fascicolo I e II, 38 (1944), pp. 2-13 e riprodotta in *Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 73-95; la citazione è a p. 75, con la relativa risposta di p. Bozzetti, pp. 95-104, anch'essa già pubblicata nello stesso fascicolo della «Rivista Rosminiana».

<sup>137</sup> SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 75-76.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>139</sup> «L'insuccesso attualistico, nel superamento hegeliano di Rosmini, ripropone [...] come problema essenziale della filosofia di oggi il tema Rosmini e Hegel: lo ripropone separato dal presupposto immanentistico» (A. DEL NOCE, *Gentile e la poligonìa giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 48 (1969), pp. 222-285, qui p. 285; cfr. ID., *Il Problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 549-577.

impropria del suo pensiero, ma riconosciuta invece come momento sostanziale della sua posizione critico-moderna, il Roveretano avrebbe potuto sviluppare il significato completo del suo approccio di pensiero. E tutto ciò poteva avvenire solo con la fine storica del neoidealismo, che aveva trovato la sua conclusione coerente nell'attualismo gentiliano.

Possiamo dire infatti che il senso del pensiero rosminiano è emerso in tutta la sua profondità solo dopo la critica di quell'attualismo che intendeva inverarlo. Solo allora la filosofia di Rosmini ha assunto il suo significato mondiale e ha preso fine quell'immagine che lo rappresentava come la resistenza un po' provinciale contro lo spirito della filosofia moderna deformata in un soggettivismo antropometrico di tipo sofisticato<sup>140</sup>.

Nella sua interpretazione del senso dell'attualismo Del Noce giunge alla conclusione che esso ha voluto essere «l'inizio di una restaurazione del pensiero religioso» nella persuasione che l'esclusione della trascendenza (operata – come abbiamo visto – attraverso la critica dell'intuito, che Gentile ha ereditato da Jaja ed approfondito attraverso il tentativo di un ripensamento critico del rapporto Hegel-Rosmini), che «questo immanentismo portato alle conseguenze ultime, fosse l'unica via che permettesse un rinnovamento religioso del mondo moderno». In questo, Gentile si presentava per Del Noce come l'erede e il continuatore del Risorgimento, il quale per il filosofo di Castelvetro aveva acquistato, conclusivamente attraverso Rosmini e Gioberti, «il significato di una vera e propria categoria filosofica, nella sua distinzione delle idee di rivoluzione, di reazione e di eresia», ossia tanto dalla volontà di dissacrazione della tradizione quanto dal rifiuto della sua immobilizzazione (quella che Gioberti aveva chiamato 'gesuitismo') e dall'idea ereticale del suo abbandono per un ritorno al cristianesimo primitivo<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 87 sg.; cfr. anche, *ivi*, pp. 82sg.

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, p. 130. Non è un caso che Gentile presentando la nuova edizione del 1943, presso Vallecchi a Firenze, del suo *Rosmini e Gioberti*, aggiungesse come sottotitolo, *Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. Già questo fatto è per Del Noce un segno evidente che Gentile era giunto a presentare il proprio pensiero come l'eredità, insieme critica e religiosa, di quella tradizione che poteva esprimersi nella categoria filosofica di Risorgimento. Per Del Noce dunque non si può separare nel Gentile il filosofo dal riformatore religioso e politico,

Ma nella dissoluzione della dottrina rosminiana dell'intuito e conseguentemente della trascendenza di Dio nella tesi che Gentile ne deduceva come impianto del proprio pensiero, e precisamente nella tesi dell'*autoctisi* come l'*immanentizzarsi* di assolutezza e creatività, si faceva presto palese - secondo Del Noce - l'aporia di fondo del progetto gentiliano di restaurazione religiosa, anzi «cattolica», del pensiero moderno. Osserva giustamente Del Noce che «la ricerca dell'immanentizzazione del risorgimentalismo cattolico, condotta con così assoluto rigore da potersi considerare, in quanto ricerca, definitiva»<sup>142</sup>: ciò che rimane dell'attualismo come «immanentizzazione del risorgimentalismo cattolico» rappresenta (o può rappresentare), infatti, per il futuro del rosminianesimo la critica di quella impostazione del moderno che ha operato «la sostituzione del primato della contemplazione col primato dell'azione»<sup>143</sup>. Se ne può trarre la conclusione - suggerisce ancora Del Noce - che l'attualismo è stato l'esperimento negativo di ciò che è veramente essenziale ed irriducibile del rosminianesimo e che il recupero di questa essenzialità è il problema aperto nella filosofia cattolica italiana del Novecento. L'attualismo come attivismo, come *sollen* dell'infinito farsi - che è poi l'unica filosofia residua, o piuttosto l'unica *non-filosofia* dell'età della tecnica - è la radicale messa in questione di ogni filosofia della creatività che non abbia il suo principio o fondamento nel manifestarsi della Verità che ci trascende<sup>144</sup>.

---

perché «il vero problema centrale di Gentile è quello della restaurazione religiosa» e «il vero avversario di cui Gentile vuol trionfare è l'*ateismo entro l'immanentismo*»; la sua, in fondo, è «una teologia del farsi di Dio nella storia» (*ivi*, p. 94).

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 186. Infatti come afferma subito dopo ancora Del Noce: «Gentile non inverte il cattolicesimo, perché nessun cattolico, anche colui che ammetta la poligonia giobertiana, potrà riconoscere la religiosità gentiliana come cattolica; perché in questa religione demitizzata viene ridotta a mito la rivelazione positiva stessa. D'altra parte, la sua tesi rappresenta la rovina dell'hegelismo come filosofia del divino immanente, perché gli toglie l'aspetto laico razionalista; e ogni continuatore laico di Gentile abbandonerà infatti l'attualismo nel riguardo in cui esso è filosofia religiosa. Nel laicismo successivo (quello di oggi) alla teoria del mito inverato nel pensiero speculativo si sostituirà la ripresa della teoria illuminista della ragione e della scienza come liberatrice dei miti [...] L'esito del suo pensiero, per quel che attiene all'ultimo anello necessario, lo ha portato ad un isolamento e a una solitudine assoluta, rispetto alle posizioni che la storia presenta, così nei riguardi dei cattolici come dei laici» (*ivi*, p. 185).

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>144</sup> «Quella che forse è la più grande opera di filosofia morale dei tempi moderni - conclude le sue osservazioni Del Noce - i *Principi di scienza morale* del Rosmini, contenente l'unica

Quasi come contraltare a queste tesi che vedevano Rosmini in controtendenza rispetto alla direzione che aveva assunto la modernità, ma che, comunque, lo collocavano al suo interno addirittura come il filosofo che avrebbe potuto imprimerle una direzione diversa, si profila un'interpretazione come quella di Pietro Prini che tende a ridimensionare il peso dell'influenza di Kant e di Hegel nel pensiero del filosofo di Rovereto ed a riproporre una spiegazione di questo basata sulla visione medioevale del mondo.

In realtà – scrive Pietro Prini –, l'unica vera concessione del Rosmini alle richieste della “filosofia critica” – come del resto a tutta quanta l'istanza gnoseologica moderna – è stata l'affermazione del primato metodologico della gnoseologia. Esaminate, nel loro senso più genuino, tutte le tesi del *Nuovo saggio* sono riconducibili nell'ambito generale di un oggettivismo classico, e dunque “dogmatico” o “precritico”, secondo Kant e i kantiani. Il carattere formale dell'idea dell'essere – che è stato il punto di contraddizione degli interpreti del Rosmini – è ormai certo che può essere assunto soltanto in una accezione platonico-agostiniana piuttosto che kantiana<sup>145</sup>.

Questa tesi - che qualche decennio prima non avrebbe trovato praticamente sostenitori – assume un rilievo particolare divenendo, in qualche modo, emblematica per questa nuova fase di studi rosminiani. In essa trova infatti espressione quel nuovo paradigma interpretativo, volto a far emergere nuovamente - ribaltando ulteriormente il programma storiografico del neoidealismo – il *vero Rosmini* dietro l'accezione (gentiliano- crociana) del *Rosmini vero*<sup>146</sup>.

---

espressione dell'etica che sia capace di resistere alla critica sociologica, vale a dire all'annullamento dell'etica, è tale perché appunto si fonda sul primato della contemplazione (dell'ordine ideale che è oggetto della stima speculativa, a cui la stima pratica deve conformarsi). Primato della contemplazione, primato dell'immutabile, e realtà di un ordine eterno sono affermazioni equivalenti che coincidono con la definizione del modello della conoscenza nell'intuizione intellettuale. Il riconoscimento di tale forma di conoscenza fa tutt'uno con la possibilità stessa del pensiero metafisico. La storia della filosofia è lì a dimostrarlo; ogni filosofia del divenire si trova portata a negarsi come metafisica, e non è certo un accidente se la crisi del primato del Logos cominci con l'hegelismo» (*ivi*, p. 188).

<sup>145</sup> P. PRINI, *Rosmini postumo*, Armando, Roma 1960; Sodalitas, Stresa 1999<sup>3</sup>, p. 11.

<sup>146</sup> In effetti se questa linea interpretativa che - come abbiamo visto - accosta principalmente Rosmini ai filosofi della tradizione, tentando di scavare un solco fra il Roveretano e i filosofi

---

della modernità e in particolare fra il Roveretano e i pensatori dell'idealismo trascendentale e tedesco, poté essere assunta come rilevante dipendeva anche dal fatto che l'accostamento – anche critico – di Rosmini alla filosofia trascendentale tedesca e all'idealismo, poteva fomentare e dare vigore alle accuse di eterodossia che avevano investito e continuavano ad investire la filosofia rosminiana. Particolarmente interessante a tal proposito è il breve ma incisivo intervento di Malusa al Convegno «Rosmini e la filosofia tedesca», tenutosi nel 2005 sul lago di Como presso il centro italo-tedesco “Villa Vigoni” in occasione del 150° anniversario della morte di Antonio Rosmini. Lo scritto, prendendo in esame le accuse di ‘compromissione’ del Roveretano con il pensiero moderno e in particolare tedesco, oltre a mostrare in maniera sintetica l'inconsistenza delle tesi antirosminiane di alcuni neotomisti, rilevate anche nell'aspetto metodologico che le ha messe in essere, mette a fuoco una dinamica che occorre tener presente: quanto più il pensiero di Rosmini viene avvicinato al pensiero tedesco, in particolare a quello di Kant e dei filosofi idealisti - anche se questo avvicinamento ha sempre avuto le movenze di un confronto dialettico -, tanto più esso viene accusato da parte dell'intrasigentismo neotomista di compromissione con quelle istanze anticattoliche ed eterodosse che a loro parere quelle filosofie contengono (cfr. L. MALUSA, *Le accuse a Rosmini di compromissione con il pensiero moderno, e tedesco in particolare*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit., pp. 425-447). Questa dinamica va tenuta in considerazione soprattutto in merito agli atteggiamenti dei cosiddetti rosminiani ortodossi nei confronti della lettura neoidealista delle tesi rosminiane. In effetti, uno dei fattori che non ha reso sereno il dibattito con i filosofi del neoidealismo italiano, che accostano il Roveretano a Kant e all'idealismo tedesco in generale, è stato determinato proprio dal timore che, valorizzando certe istanze della critica neoidealista, si sarebbe fatto il gioco di chi voleva accentuare le accuse di ‘compromissione’ del pensiero rosminiano con il pensiero moderno ed anticattolico. Non è difficile, del resto, rilevare questa dinamica quando ancora Rosmini era in vita: proprio all'interno delle prime critiche che alcuni gesuiti, dopo un primo apprezzamento delle tesi rosminiane «sull'origine delle idee» – c'è addirittura una lettera di elogio che l'allora generale dei Gesuiti Roothaan indirizza a Rosmini (cfr. Lettera di G. Roothaan a Rosmini del 06.08.1831, citata in *La Vita*, vol. I, p. 555) -, rivolsero al filosofo di Rovereto. Il padre Gesuita J.A. Dmowski nel 1840 affermava che l'*idea dell'essere* di Rosmini è di natura soggettiva, motivo per cui è da escludere, in riferimento alla morale, qualsiasi «legislatore» trans-soggettivo, ossia divino (cfr. J.A. DMOWSKI, *Institutiones philosophiae*, 2 voll., Marini, Roma 1840, vol. 2, p. 85, ..n. I [par. 57]; a Dmowski Rosmini controbatteva con lo scritto *Sulla definizione della legge naturale e sulla teoria dell'essere ideale, risposta al R. P. Giuseppe Luigi Dmowski della C. d. G.*, Boniardi-Pogliani, Milano 1842, in A. ROSMINI, *Opuscoli morali*, 2 voll., Edizione Nazionale, vol. 31-32, R. BESSERO BELTI (a cura di), Cedam, Padova 1965, pp. 413-443). Si trattava, insomma, di un'accusa implicita di “kantismo”. Accusa che diverrà esplicita due anni più tardi con lo scritto di F. ROTHENFLUE, *Istitutiones philosophiae in usum praelectionum*, 4 voll., Piller, Friburgi Helvetiorum 1842-43, II, si veda in particolare p. 220. Importante in un tale contesto e da non sottovalutare è la critica di Sordi. Essa ha individuato il punto critico centrale su cui si appunteranno le dispute postume portate avanti dal neotomismo: sullo sfondo di una interpretazione interamente aristotelica di Tommaso, prevalente nella teologia dell'Ottocento, egli afferma che l'*idea dell'essere* rosminiana, può solo far supporre che il suo autore sia un sostenitore dello psicologismo, ontologismo, panteismo e nichilismo, in quanto nel mondo esterno ad essa non corrisponde, come elemento *aprioristico*, alcuna realtà intenzionale. «È ripugnante – egli scrive – che la *idealità* sia la prima idea, perché se l'*idea est simplex rei apprehensio*, come ne conviene il Rosmini in parecchi luoghi, ripugna che vi abbia idea, dove non vi ha oggetto appreso, *res apprehensa*. Dunque o questa identità, che si vuole spacciare, come la prima idea innata dell'uomo,

La marcata enfaticizzazione di motivi classici, antimoderni in Rosmini – che certamente appartengono al suo pensiero quanto gli elementi kantiani o hegeliani – aveva il vantaggio di scalzare facilmente l'interpretazione neoidealista. Anche se, come abbiamo visto, non si misconoscevano al suo pensiero metodi caratteristici dell'epoca moderna, nell'essenza e nel contenuto esso veniva ridotto negli schemi di una ripresa dei filosofi cristiani del medioevo, in particolare di Agostino e di Tommaso<sup>147</sup>. Rosmini, 'sottratto' al confronto con i temi della filosofia trascendentale tedesca per essere liberato definitivamente dalle strettoie della critica neoidealista, veniva adesso

---

rappresenta qualche oggetto (e oggetto di sostanza [!] per la ragione adotta pur ora) o non lo rappresenta [...]. Nel secondo caso la contraddizione è chiara: nel primo, se non si aggiunge determinatamente quale cosa rappresenti, è lo stesso che non dir nulla» (S. SORDI, *Lettere intorno al «Nuovo saggio sull'origine delle idee» dell'Abate Antonio Rosmini Serbati*, Vincenti e Rossi, Modena 1843, p. 70). In relazione alla critica di Sordi, si vedano i due scritti di L. POZZI, *La filosofia neotomista dell'800: la critica di Serafino Sordi ad Antonio Rosmini*, in «Studia Pataviana», 12 (1965), pp. 304-313; ID., *Serafino Sordi e l'intuito rosminiano dell'essere*, *ivi*, 14 (1967), pp. 132-137.

È singolare vedere che quanto più la filosofia rosminiana è accostata alla filosofia tedesca, tanto più si esercita su di essa l'accusa di eresia e di compromissione. Così, fino a giungere alle accuse di Matteo Liberatore, per il quale Rosmini sarebbe giunto, in ultima analisi, alle sue teorie riprovevoli, perché rappresentava il pensiero soggettivistico dell'epoca moderna. Egli, per Liberatore, aveva avuto il torto di seguire, nella sua gnoseologia e ontologia, più Kant e gli idealisti tedeschi che l'Aquinate. A conferma di quanto abbiamo notato sulla dinamica che vede un Rosmini panteista e ontologista non appena lo si accosta al pensiero tedesco, è importante rilevare il fatto come l'editore della traduzione tedesca della *Coscienza intellettuale* di Liberatore osservi: «la teoria di Rosmini, che in questo libro viene combattuta sotto molti aspetti, ha una strana somiglianza con un'opinione estremamente diffusa in Germania; e non è infrequente vedere coinvolti nelle disamine di Liberatore contro Rosmini anche studiosi tedeschi» [s. n.], *Einleitende Bemerkungen*, in M. LIBERATORE, *Die Erkenntniß-Theorie des heiligen Thomas von Aquin. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Franz*, Kirchheim, Mainz 1861, pp. III-XXII, qui p. XX).

Ugo Spirito, già nel 1955, aveva ravvisato abbastanza chiaramente la dinamica che abbiamo indicato: «il filosofo cattolico [...] ha voluto ignorare Rosmini. Lo ha voluto [ignorare] proprio perché ha sospettato in lui l'idealismo e quindi l'eresia. L'interpretazione idealistica di Rosmini, prima ancora di essere degli idealisti, è stata promossa dai cattolici» (U. SPIRITO, *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1957, p. 8).

<sup>147</sup> «Si può dire [...] che una filosofia come quella di Rosmini è stata, sulla stessa linea di quelle di Suarez e del Wolff, un tentativo di costruire una *Summa* cristiana del pensiero moderno e di quello classico, e che Rosmini è stato, assai più genuinamente di molti suoi avversari, il primo dei Neoscolastici. Ma si trattava di una *Summa* elaborata con la stessa libertà con cui S. Tommaso aveva ripensato Aristotele e il pensiero antico. In questo senso, nell'opera filosofica e teologica di Rosmini, accanto ai grandi temi della tradizione neoplatonica, patristica e scolastica, ci sono articolati verso una sistematica unitaria quelli che il suo secolo aveva ereditato da Leibniz, dal Malebranche e dal Vico» (*ivi*, pp. 14 sg.).



collocato nel contesto del *Risorgimento* e dello *spiritualismo* cristiano del ventesimo secolo<sup>148</sup>. Tuttavia, una tale categorizzazione, tagliando i ponti con la critica precedente, finiva con il non poter situare in un contesto ben definito l'opera del Roveretano, in questa direzione l'incertezza dell'interpretazione, testimoniata dalla costante ricerca di formule nuove, diviene sempre più evidente e la collocazione di Rosmini in un contesto moderno sempre più sfuggente<sup>149</sup>. Nello stesso momento in cui nella seconda metà del Novecento si liquidava insieme con il neoidealismo anche il progetto di una storia speculativa della filosofia, questi nuovi tentativi di una classificazione teorico-concettuale di Rosmini, in riferimento negativo alle 'grandi correnti' della filosofia moderna, rivelano i loro limiti fondamentali<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Afferma ancora Prini: «una storia complessiva dello spiritualismo nell'età romantica non è stata ancora scritta, e c'è da credere che ne varrebbe la pena, se si vogliono collocare nella loro giusta luce, facendone emergere le strette interferenze sul piano teoretico, quelle due ossature del pensiero italiano e francese, che legano insieme, in una significativa analogia di prospettive e di soluzioni, ad esempio i nomi di Galluppi, Rosmini, Gioberti, Gino Capponi e Lambruschini, da una parte e quelli di Maine de Biran, Cousin, Ravaisson, Vacherot, Lachélier, Lagneau, dall'altra. Erano nomi che non potevano entrare negli schemi fissati dagli storici neoidealisti o idealisti della filosofia moderna, i quali di fatto o li hanno ignorati [...], o hanno dato loro un posto del tutto marginale e come di parentesi nella polemica, svoltasi per mezzo secolo tra l'idealismo e il positivismo» (*ivi*, p. 14).

<sup>149</sup> Per Brancaforte, per esempio, il rosminanesimo rappresenta il «superamento dell'antitesi moderna di soggettivismo e oggettivismo» (A. BRANCAFORTE, *Discussioni rosminiane*, Giannotta, Catania 1968, p. 7). Cfr. inoltre, ID., *Il rosminanesimo come superamento dell'antitesi moderna di soggettivismo e oggettivismo*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 61 (1967), pp. 117-129.

<sup>150</sup> Con questa nuova situazione si confrontano numerosi studi di impostazione storica, che identificano nel radicamento di Rosmini nelle correnti della storia intellettuale della sua epoca l'unica possibilità di una collocazione 'oggettiva' del suo pensiero. Partendo da un'indagine storico-culturale sull'ambiente nel quale il Roveretano ha operato si cerca di collocare in maniera sempre più precisa le istanze del suo pensiero. Così, mentre il Bulferetti circoscrive all'epoca della restaurazione le tematiche che Rosmini sviluppa, Traniello, De Giorgi e Marangon le collocano nella dinamica del Risorgimento. Si vedano le analisi di Bulferetti (*Antonio Rosmini nella restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942) e Traniello (*Società religiosa e società civile in Rosmini*, il Mulino, Bologna 1966), ai quali si affiancano più tardi quelle di Marangon (*Il risorgimento della Chiesa: genesi e ricezione delle Cinque Piaghe di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000) e di De Giorgi (*Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003).

### 1.10 *Gli allievi di Sciacca e il rapporto Rosmini -Hegel*

Accanto a questi studi, continua e si sviluppa, con un approccio più teoretico-sistematico, la linea interpretativa inaugurata da Sciacca, che trova un approfondimento nelle analisi di coloro che possono essere definiti i suoi allievi. In questo contesto vanno citati gli studi di Maria Teresa Antonelli, di Maria Adelaide Raschini,<sup>2</sup> e di Pier Paolo Ottonello. Fu per prima l'Antonelli a cogliere l'influsso di Sciacca, collocando nel suo lavoro del 1955<sup>151</sup> su una base interpretativa nuova la problematica insita nei concetti di "esteriorità" o meno dell'interpretazione rosminiana di Kant e dell'idealismo. In particolare l'Antonelli cerca di porre maggiormente al centro dell'interesse speculativo la ricezione di Hegel da parte del Rosmini e si chiede che ruolo questa abbia potuto giocare sull'interpretazione gentiliana del filosofo tedesco<sup>152</sup>. Maria Adelaide Raschini integra le analisi dell'Antonelli, partendo dal comune orizzonte problematico in cui Hegel e Rosmini si situano ed individuando il principio di una soluzione del problema filosofico del rapporto fra soggettivismo e oggettivismo. Nelle sue indagini non solo Rosmini risolverebbe un tale problema, superando determinate antinomie hegeliane, ma metterebbe a disposizione *ante litteram*,<sup>2</sup> uno strumentario concettuale per contrastare Gentile<sup>153</sup>. Sulla stessa linea del rapporto Rosmini-Hegel si

---

<sup>151</sup> M. T. ANTONELLI, *Studi rosminiani (Prospettive e problemi d'una ontologia intrinsecistica)*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1955.

<sup>152</sup> «Il rapporto fra i due autori era di rifiuto – e quindi la confutazione di Hegel poteva venire dichiarata con buon gioco da Gentile, nella sua linea di massima, estrinseca all'orizzonte hegeliano, tuttavia, qua e là, questa confutazione risultava, contraddittoriamente, estremamente intelligente, più di quanto non sembrasse in superficie mostrarsi. [...] Soprattutto un elemento di coincidenza è curioso tra Rosmini e Gentile: la segnalazione di taluni motivi deboli dell'hegelismo, che deboli risulterebbero a quest'unitario titolo di valutazione e di misurazione: che Hegel non soddisfa e mostra in quei punti di non soddisfare a se stesso. Il rilievo, che è comune spesso in Gentile e Rosmini, investe pressappoco i medesimi concetti ed è documentato da ragioni pressoché analoghe» (*ivi*, p. 27). Sulla stessa linea si collocano le recenti analisi di C.M. FENU, *La "ricezione critica" di Kant e dell'idealismo tedesco dalle opere giovanili fino ai primordi della «Teosofia»*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla Ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit., pp. 193-230, in particolare per il rapporto Rosmini-Hegel, pp. 212-224.

<sup>153</sup> «Rosmini non si limita, come Gentile, a proporre l'identità di pensante e pensato come risolutiva della difficoltà su esposta [sc. della definibilità dell'inizio della scienza], proprio perché questa identità presuppone la identificazione categoriale di soggettività e oggettività, la cui distinzione non solo è massima poiché appunto categoriale, ma è la condizione della stessa

muovono le analisi di Ottonello, che mirano inoltre, attraverso una riconsiderazione critica dell'interpretazione neoidealistica del Rosmini – come anche di quella antirosminiana del neotomismo – a mostrare l'importanza storica del rosminianesimo proprio in rapporto alle diverse “fasi” dell'ermeneutica del Rosmini<sup>154</sup>. Anche in questo contesto, e forse indipendentemente dalle stesse intenzioni di questi studiosi, il valore del *Nuovo saggio*, risulta in qualche modo diminuito: puntare l'attenzione sul rapporto Rosmini-Hegel e liberare il Roveretano da quella categorizzazione di “Kant italiano”, implicava – come aveva già notato acutamente Capograssi – un'attenzione maggiore alla *Teosofia* in cui il confronto con Hegel è determinante, che alle opere in cui Rosmini si era confrontato se pur criticamente con Kant<sup>155</sup>.

A questi studiosi, allievi di Sciacca, si associano altri interpreti del pensiero rosminiano, che con diversi contributi cercano di sviluppare la questione del rapporto del Rosmini con la filosofia hegeliana, in particolare, e con la filosofia tedesca, in generale<sup>156</sup>. La fecondità del tema, di recente ha

---

affermazione critica condivisa da Rosmini e da Gentile, nei confronti di Hegel, che il concreto non è deducibile» (M.A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, cit., p. 92).

<sup>154</sup> Cfr. P. P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, cit., pp. 114 sg.; cfr. inoltre ID., *Il mito di Rosmini «Kant italiano»*, in *Rosmini. L'ideale e il reale*, cit., pp. 53-66; ID., *Gentile la religione come morale*, in «Filosofia Oggi», 14 (1991), pp. 387-394; cfr. anche gli altri contributi nella raccolta, *Rosmini. L'ideale e il reale*, cit.

<sup>155</sup> Cfr. CAPOGRASSI, *Per Antonio Rosmini*, cit. p.14.

<sup>156</sup> Si vedano gli studi di G. GIANNINI, *La critica di Rosmini ad Hegel in un recente studio*, in «Aquinas», I (1958), pp. 268-274; ID., *La metafisica di Rosmini*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 91 (1997), pp. 5-88; ID., *Rosmini critico di Hegel*, in *Scritti su Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1994, pp. 177-179, quelli di X. TILLIETTE, *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco*, in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 113-126; di A. NEGRI, *Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere*, in U. MURATORE (a cura di), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995, pp. 133-152; ID., *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra rivoluzione francese e restaurazione*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa e Spes, Milazzo 1990, pp. 205-243; di L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella «Teosofia»*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1987; di M. L. FACCO, *La logica di Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, in P. P. OTTONELLO (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, cit., pp. 173-190; di A. M. TRIPODI, *Il Rosmini «metafisico» nella cultura italiana dell'Ottocento*, in L. MALUSA (a cura di), *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della «nuova Italia» (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive di interpretazione*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1997, pp. 85-91;

condotto alcuni giovani interpreti a valutare la possibilità di inaugurare un'altra stagione critica di studi rosminiani<sup>157</sup>.

### 1.11 Conclusioni

È nel contesto problematico che abbiamo fin qui ricostruito nelle sue linee essenziali che si iscrive la lettura del *Nuovo Saggio*. In sede di bilancio critico, possiamo dire che dall'analisi delle impostazioni interpretative da cui si è guardato a quest'opera, si può evincere che, da una parte, si è voluto vedere in questo scritto una riproposizione delle tematiche gnoseologiche kantiane: lo abbiamo visto, la critica neoidealista – ad eccezione forse di Jaja – ha privilegiato questo lavoro di Rosmini proprio perché in esso il riferimento a Kant si mostrava costante; già nell'ermeneutica spaventiana, Rosmini è parso «più kantista di Kant»; da allora l'interpretazione di Rosmini «Kant d'Italia» è divenuta un *cliché storiografico*, fino a determinare nei primi decenni del

---

della stessa autrice si vedano inoltre, *Rosmini e Decartes*, in M.A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini. Pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 375-386.

<sup>157</sup> Così l'allievo di Ottonello, C. M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 91 (1997), pp. 571-634; ID., *Rosmini e l'enciclopedia di Hegel*, in OTTONELLO (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, cit., pp. 117-145; cfr. P. DE LUCIA, *Bertrando Spaventa interprete di Rosmini* in F. MERCADANTE, V. LATTANTI (a cura di), *Elogio della filosofia*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2000, pp. 216-227; ID., *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia* (= Collana di Studi e Ricerche, vol. 38), Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 2005; cfr. M. DONÀ, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città nuova, Roma 2001; si veda anche M. DOSSI, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998, in particolare pp. 78-89; su questa linea interpretativa anche G. NOVERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2004, pp. 15-35; ID., *La tensione ontologica della morale nella Teosofia di Antonio Rosmini*, in M. DOSSI, M. NICOLETTI (a cura di), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007; si segnalano in modo particolare per la freschezza e per la capacità di sintesi gli studi di M. KRIENKE, il maggior ispiratore di questa cosiddetta quarta fase degli studi critici su Rosmini: fra i suoi lavori cfr. *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004; ID., *Soggetto ed esistenza. Alcune riflessioni sulla modernità del pensiero di Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», 53 (2006), pp. 141-157; ID., *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in ID. (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit., pp. 31-108. Dedicato al rapporto di Rosmini con la filosofia tedesca è stato il convegno del 2005, che si è svolto presso il centro italo-tedesco di «Villa Vigoni», la traduzione italiana degli atti, usciti prima in tedesco (il che è un fatto significativo, vista la poca conoscenza di Rosmini all'estero) è recente: AA.VV., *Rosmini und die deutsche Philosophie*, tr. it. con il titolo: *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit.

Novecento la polemica gentiliana sul *vero* Rosmini. Altri critici sempre in questo ambito, spinti dal confronto con Gentile e muovendosi sempre sul solco dell'impostazione neoidealistica, vale a dire di quella impostazione che tendeva a leggere il pensiero rosminiano in funzione della propria proposta speculativa, hanno visto una spaccatura insanabile fra l'essere ideale e le altre forme dell'essere. Dall'altra parte i cosiddetti rosminiani «ortodossi», per difendere l'opera di Rosmini da interpretazioni che sembravano falsarne l'autenticità del contenuto speculativo, proprio come reazione a quelle impostazioni che da un lato hanno valutato Rosmini solo nell'ambito del kantismo e dall'altro hanno operato un vero e proprio 'smembramento' della dottrina rosminiana del sintesismo, hanno voluto puntare l'attenzione sugli aspetti ontologico-metafisici e morali dell'opera del Roveretano.

In tale contesto, il *Nuovo saggio* è stato considerato come uno scritto preparatorio alla vera filosofia rosminiana. Come l'opera gnoseologica in cui si gettano le basi per la costruzione del futuro edificio metafisico. Così anche le interpretazioni, veramente innovative e di grande spessore teoretico, come quelle di alcuni rosminiani «ortodossi» e in particolare di Sciacca, hanno finito con il confinare quest'opera in un ambito, tutto sommato, marginale della speculazione del Roveretano, di cui si è voluto esaltare l'insegnamento metafisico e morale.

In sostanza, in un tale panorama interpretativo la lettura del *Nuovo saggio* ha subito, due diverse forzature: chi, come i critici neoidealistici, ha affermato che la filosofia italiana dell'Ottocento è «nata e cresciuta sotto gli auspici di Kant»<sup>158</sup>, si è sforzato di liberare il “vero Rosmini” da residui metafisici della tradizione filosofica e religiosa, per ‘estrapolare’, in modo particolare dal *Nuovo Saggio*, la scoperta della soggettività kantiana; chi invece ha tentato di trovare il “Rosmini vero” – pressato, come abbiamo visto, dall'urgenza di “de-kantizzare” il Roveretano – ha o ridimensionato la portata di questo importante lavoro del Rosmini – «il *Nuovo Saggio* non basta, il Rosmini va cercato oltre che in quest'opera nei trattati di filosofia morale e nella *Teosofia*» –, ‘sminuendone’ il significato rispetto all'intero *corpus* delle opere rosminiane; o ha riconosciuto a questo testo solo un valore

---

<sup>158</sup> FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia*, cit. p. 6.

programmatico, considerandolo come/ un'opera dalla quale muovere per poter comprendere il Rosmini maturo, dalla quale «partire per non restarvi», il cui vero significato metafisico-ontologico si comprende solo alla luce delle opere successive, in particolare, della *Teosofia*.

È proprio a partire da queste due letture contrastanti del *Nuovo Saggio* che si chiariscono alcuni interrogativi che ci siamo posti in questo nostro studio su Rosmini: ciò che si evince dall'analisi delle diverse impostazioni della critica è, in fin dei conti, una mancanza: Ciò che resta da chiarire può essere esemplificato in una domanda – domanda che sarà il filo conduttore della nostra analisi e che fin qui abbiamo voluto giustificare muovendoci fra i critici del Rosmini -: che rapporto intercorre fra gnoseologia e ontologia nel *Nuovo saggio*? Quel che ne potrebbe risultare, prima dalla ricostruzione della genesi dell'opera e poi prendendo spunto da alcuni significativi cambiamenti che intercorrono fra una edizione e l'altra, è che nel *Nuovo saggio* è possibile rintracciare le linee di sviluppo di una gnoseologia che nella sua essenza si costituisce come la parte più originale della stessa metafisica di Rosmini. Lo stesso ricalibrarsi della teoria, fra una edizione e l'altra dell'Opera, che avviene in base a ciò che in campo ontologico metafisico l'autore va approfondendo, ci dice non solo dello stretto legame fra queste regioni del pensare rosminiano, ma anche che la gnoseologia di Rosmini (se così ancora la vogliamo chiamare) è nella sua sostanza approccio – o sarebbe meglio dire “accesso” - metafisico all'essere.

Non ci resta dunque che accingerci alla rilettura del *Nuovo Saggio* cercando prima di vedere la genesi di quest'opera e poi come essa è stata a poco a poco “ri-scritta” dal suo autore; ciò ci metterà nelle condizioni sia di verificare il rapporto effettivo che in essa intercorre fra gnoseologia e ontologia, offrendo così qualche spunto di riflessione alla meditazione odierna sul pensiero di Rosmini, sia di guardare con più attenzione a qualche nesso che la filosofia del Roveretano ha intrattenuto con i critici a lui contemporanei, ai quali dedicheremo l'ultima parte del nostro lavoro.

Oggi che si profila una nuova stagione di studi rosminiani, che si è aperta – come qualcuno ha detto - una «quarta fase», ci sembra il momento giusto per proporre una rilettura del *Nuovo saggio*, che nelle sue intenzioni

vorrebbe essere finalmente libera da condizionamenti di scuola o da contingenze estrinseche.





## **Parte Prima**

## **Capitolo II. *Genesis del Nuovo Saggio.* Dalla «Coscienza pura» alla Forma della verità**

### *2.1 L'abbandono della Politica giovanile*

«Voi dite bene dicendo che non è il tempo di pubblicare il mio libro di politica, e che sospendendo io muterei gran parte il modo della trattazione. Ne son sì convinto che ho in animo di seguire interamente il vostro consiglio. Pubblicherò prima de' trattati filosofici, se Iddio mi conserva la vita»<sup>1</sup>.

Così rispondeva il Rosmini al Tommaseo verso la fine del 1827. Il giovane Roveretano aveva deciso di seguire il consiglio dell'amico, stabilendo di dare alle stampe una serie di scritti più propriamente filosofici, prima dell'opera politica. Di essa il suo compagno di studi dell'Università di Padova, cogliendo il punto critico, gli aveva scritto: «il vostro libro di politica senza la preparazione della filosofia giungerebbe immaturo»<sup>2</sup>. Malgrado questa decisione, l'intenso interesse del giovane Filosofo per la politica, coltivato tenacemente, anche se non senza titubanze, fin dal 1822, pur non essendo confluito ancora in un'opera definitiva<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. *EC*, II, lettera 725, p. 357.

<sup>2</sup> Lettera del dicembre 1827, in L. BULFERETTI, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942, p. 240, nota 1.

<sup>3</sup> La pubblicazione di quello che ha rappresentato per tanto tempo il grande inedito giovanile di Antonio Rosmini è abbastanza recente: nel 2003, curato da Mario d'Addio è apparso, nell'Edizione Nazionale dell'*Opere edite ed inedite di Rosmini*, un corposo volume di più di novecento pagine che racchiude sotto il titolo di *Politica Prima* gli scritti del Roveretano dal 1822 al 1825; nello stesso volume troviamo in appendice i *Frammenti della filosofia della politica*, scritti come è noto nel biennio milanese 1826-1827 (A. ROSMINI, *Politica Prima*, in *Opere politiche*, vol. 35 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, edizione critica nazionale promossa da E. Castelli e M.F. Sciacca, a cura di Mario d'Addio, Città Nuova Editrice, 2003 Roma). Fino al 2003 essenziale punto di riferimento per il tentativo di ricostruzione degli scritti politici giovanili del Rosmini è stata l'*Opera politica roveretana*, ritrovata da G.B. Nicola. Dal manoscritto rinvenuto a Stresa fra le carte rosminiane, lo stesso Nicola curò due stesure: una prima trascritta in poche copie dattilografate ed una edizione litografata dal titolo *Antonio Rosmini. Opere inedite di politica*, Tenconi, Milano 1923. Si tratta di un'ampia ma incompleta raccolta di materiali, largamente scorretta e sprovvista del necessario rigore critico. Soltanto la prima parte è stata successivamente data alle stampe, sempre a cura di G.B. Nicola (A. Rosmini, *Saggi di scienza politica*, Paravia, Torino 1933). Il saggio introduttivo del Nicola sta alle pp. VII- CXXV. Fra gli altri scritti rosminiani di questo Autore, si segnalano: *Il «Panegirico di Pio VII»*, «Rivista rosminiana», 18 (1924), pp. 1-64; *Per la costruzione di una scienza politica*, «Rivista rosminiana», 20 (1926), pp. 114-159; *L'ascesa del pensiero politico*

non aveva avuto poca importanza nella formazione filosofica del Roveretano<sup>4</sup>. La questione politica apriva al giovane filosofo nuovi scenari. La stessa insufficienza che il pensatore vi aveva riscontrato, quella sua incapacità di rispondere, attraverso la pianificazione di una diversa teoria politica, all'esigenza di bene e di giustizia dell'uomo, aveva acuito in lui la necessità di cercare risposte radicali e profonde. Egli si era reso conto che non bastava opporre un progetto politico ad un altro progetto politico. Occorreva, invece, andare alla radice: ripensare tutte le istanze

---

di Rosmini, «Rivista rosminiana», 32 (1938), pp. 283-288; *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali* in *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento*, Atti del Convegno di Torino (22-24 agosto 1961), Prefazione di E. Pignoloni, Sodalitas, Domodossola-Milano 1962. pp. 230-234. Senza dubbio il grande merito del Nicola è quello di aver reso accessibile fin dai primi anni Venti del secolo appena trascorso ciò che restava dell'opera politica giovanile del Roveretano. Dell'opera politica giovanile fanno anche parte i due scritti seguenti, entrambi pubblicati postumi a cura di F. Paoli: *Della naturale costituzione di una società civile*, Grigioletti, Rovereto 1887 (si tratta di un testo del 1827, ma alcune parti sono l'esito di una rielaborazione del 1848) e i *Frammenti di filosofia del diritto e della politica*, Cellini, Firenze 1889. Sul complesso itinerario percorso dal giovane Rosmini sono stati di capitale importanza gli studi di Gioele Solari, raccolti in un volume: G. SOLARI, *Studi rosminiani*, a cura di P. Piovani, Giuffrè, Milano 1957. Dei quattro ampi studi sulla formazione del pensiero rosminiano, ivi contenuti, segnaliamo in modo particolare il terzo e il quarto, dedicati entrambi a *La formazione del pensiero politico*, apparsi originariamente negli "Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche", 72 (1936-1937), pp. 355-415; 73 (1937-1938), pp. 159-234. Un allievo del Solari, Luigi Bulferetti, è autore di un'importante monografia (L. BULFERETTI, *Antonio Rosmini nella restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942). Di Bulferetti si vedano anche altri contributi, sui diversi aspetti del pensiero rosminiano: *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della Restaurazione*, in *Studi su G. C. L. Sismondi nel pensiero politico della Restaurazione*, Oderisi, Gubbio 1944, pp. 124-131; *Socialismo risorgimentale*, Einaudi, Torino 1949 (la parte sul pensiero del Rosmini è dalla p. 104 alla p. 119); *Lo storicismo cristiano del Rosmini in giovanili inediti*, in *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Atti dell'Incontro Internazionale Rosminiano (Bolzano, 28-30 settembre 1954), Bocca, Roma 1955, pp. 134-147; *Libertà, giustizia, nazione in Rosmini*, "Civitas", 34 (1983), pp. 37-61; *Scienze e tecniche nella «Encyclopédie» e in Rosmini*, in *Rosmini e l'Illuminismo*, Atti della "Cattedra Rosmini" (Stresa, agosto 1987), a cura di P. Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 131-158; *Concezione e utilizzazione rosminiana della scienza*, in *Rosmini pensatore europeo*, Atti del Congresso Internazionale di Roma (26-29 ottobre), a cura di M. A. Raschini, Jaca Book, Milano 1989, pp. 227-241; *Rosmini non fu un "cattolico liberale"?*, «Rivista rosminiana», 84 (1990), pp. 19-23. Queste ed altre indicazioni bibliografiche sono contenute nel nostro lavoro *Antonio Rosmini. Scritti giovanili di filosofia della politica*, in «Fenomenologia e società», (2009) n. 3, pp. 32-56. Il testo ricostruisce il pensiero politico giovanile del Rosmini soffermandosi sulle due fasi che lo caratterizzano, quella così detta "Roveretana" e quella "Milanese", cercando di metterne in evidenza l'importanza per gli sviluppi successivi del pensiero rosminiano.

<sup>4</sup> Come ha notato giustamente D'Addio, la politica giovanile è stata «per molti aspetti, il "laboratorio culturale" di Rosmini; essa documenta in sostanza momenti importanti del percorso che gli consentì di individuare e di precisare i principi fondamentali della sua filosofia» (cfr. M. D'ADDIO, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 15).

politiche nel loro complesso, maturate all'interno della modernità e tutto ciò implicava una comprensione delle sue esigenze più profonde; era necessario risalire alle cause di quegli esiti a cui la modernità era giunta e ripensarla alla luce della tradizione cristiana, nei confronti della quale si era consumata la più decisa contrapposizione. In relazione a questa esigenza, anche la Rivoluzione francese acquistava per il giovane Filosofo di Rovereto un significato nuovo: quell'evento veniva visto come la conseguenza di un ben più vasto e più lontano movimento culturale e filosofico.

In questo senso, la Rivoluzione francese assumeva agli occhi del Rosmini un significato<sub>2</sub> non contingente, ma epocale. La battaglia non si combatteva solo tra una visione dell'organizzazione dello stato e un'altra, ma la sfida che la Rivoluzione lanciava era a tutta la tradizione culturale nella quale il Rosmini credeva e in cui era cresciuto. Non si trattava, dunque, di proporre un semplice ritorno ai regimi del passato, né tanto meno ci si poteva fermare alla già allora diffusa critica dei *philosophes* e degli enciclopedisti, ma occorreva allargare il proprio sguardo critico al sensismo, all'empirismo, all'economicismo, all'utilitarismo e al materialismo, nelle loro varie espressioni francesi e inglesi, da lui ritenuti all'origine del male moderno, sfociato nella Rivoluzione giacobina. Corrispondentemente, sul piano del problema della conoscenza, sembravano angusti al Rosmini i limiti del sensismo e dell'empirismo in cui il pensiero moderno aveva rinchiuso tutta quanta la ragione.

Nondimeno l'evento in cui queste correnti di pensiero avevano mostrato il risvolto concreto delle loro analisi teoriche era accaduto e non si poteva più tornare indietro. Occorreva, allora, elaborare, in qualche modo, un pensiero «non tanto praticisticamente *contro-rivoluzionario* quanto speculativamente *post-rivoluzionario*»<sup>5</sup>. Si trattava, insomma, di ricostruire una filosofia che, fedele nel profondo al pensiero della tradizione, lo rinnovasse mediante un'aggiornata esplorazione completa della struttura dell'umano, unilateralmente ridotto dal pensiero moderno alle sue dimensioni sensistiche ed intellettualistiche.

Così, partendo dall'interno della meditazione politica, il cerchio della riflessione del Roveretano si allargava. Già verso il 1825 Rosmini si era trovato nella necessità di approfondire la questione della verità e della provvidenza: i

---

<sup>5</sup> Cfr. S. COTTA, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Filosofia della Politica*, Rusconi, Milano 1985, p. 11.

problemi del male, della sua origine e della sua distribuzione devono essere chiariti per poter proseguire in politica<sup>6</sup>.

È proprio in questa direzione che muoveranno le sue indagini del 1827: l'insufficienza della politica, la sua incapacità di giungere ad una soluzione radicale dei mali che affliggono l'uomo e la società in cui esso è inserito, aveva evidenziato e reso impellente l'esigenza di una soluzione radicale. Si trattava di «fabbricare un sistema di metafisica che non esiste»<sup>7</sup>. Il punto non era quello di abbandonare il terreno 'concreto' della politica per avventurarsi nell'«astrattezza» della

---

<sup>6</sup> G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 129: «Gli studi di politica – come ha notato acutamente Solari – ponevano necessariamente il Rosmini di fronte al problema del male, della sua origine, della sua distribuzione secondo giustizia. Se, infatti, la politica cade sotto il dominio del soggetto, dell'eudemonologico, se essa doveva perciò porsi come organizzazione di interessi e di forza, sorgeva spontaneo il dubbio che politica è male, è ingiustizia e non può esistere senza l'infelicità dei buoni, senza oppressione degli innocenti. Ritornava l'antico problema del rapporto tra felicità e virtù, della giustizia perseguitata, della ingiustizia trionfante e fortunata». Proprio sull'intreccio tra insufficienza della politica e Teodicea si impernia il significativo saggio di Piovani. Effettivamente, seguendo l'indicazione di Piovani, potremmo definire quella che il Rosmini comincia ad elaborare in quegli anni, una «teodicea sociale». La formulazione, come è noto, è dello stesso Piovani. Il suo saggio, pubblicato per la prima volta nel 1957, rimane a tutt'oggi l'unico lavoro monografico in grado di fornire una lettura approfondita della *Teodicea* rosminiana, tanto in riferimento alle fonti utilizzate dal filosofo di Rovereto, quanto in relazione alla stesura complessiva dei suoi numerosi scritti (P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Antonio Rosmini*, CEDAM, Padova 1957). L'idea fondamentale che sostiene l'interpretazione della *Teodicea* rosminiana del filosofo napoletano può essere infatti sintetizzata in questi termini: «quando il problema della giustizia diventa il centro della speculazione politica del Rosmini si apre la via alla cognizione esatta dei rapporti tra provvidenza e mali della società civile, ma, al tempo stesso, viene avvertita l'impossibilità di trovare la soluzione nell'ambito della mera politica. L'avvertita insufficienza della scienza politica pone le basi di un sistema in cui le ragioni dell'esistenza del male nella società sono analizzate in un'indagine che appartiene, contemporaneamente, alla teodicea e alla politica, da considerare nell'unità di tutto il sistema: in questa indagine è la *teodicea sociale* del Rosmini» (ivi. pp. 42-43). La scelta di come trattare l'antico problema del rapporto tra felicità e virtù decide della struttura dei tre scritti di *Teodicea*. Si veda a tal proposito il lavoro di P. GOMARASCA, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella «Teodicea» di Rosmini. Il problema della Teodicea*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2001. Gomarasca, concordando con Piovani, riconosce che è il problema 'politico' che dà origine alla meditazione rosminiana sul male. Le stesse indicazioni le ritroviamo in Dossi: «la politica – scrive nel suo *Profilo filosofico di Rosmini* – interroga la *Teodicea* perché non può fare a meno di chiedersi che senso abbia la sua lotta contro alcuni mali *vincibili*, in presenza di una quantità non mai dominabile di mali umanamente *invincibili*» (M. DOSSI, *Profilo filosofico di Rosmini*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Collana «Biblioteca Rosminiana», Morcelliana, Brescia, 1998, p. 246).

<sup>7</sup> Così il Rosmini aveva scritto il 17 dicembre del '27 al suo antico maestro Pietro Orsi. La lettera è stata citata in *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità* (ma è accertato che fu Giovanni Battista Pagani), *riveduta e aggiornata dal prof. Guido Rossi*, in 2 voll., Arti grafiche Manfrini, Rovereto 1959, I, p. 480. Sull'insufficienza della politica si veda l'importante saggio di P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, CEDAM, Padova 1957.

speculazione metafisica, di spiccare il volo dalle anguste regioni del tangibile, delle imperfezioni umane, per orientarsi verso l'etereo e impalpabile mondo delle speculazioni astratte. Era piuttosto una presa di coscienza chiara della radicalità della questione. Potremmo dire che nel Roveretano non era venuta meno la sollecitudine per i mali che affliggevano gli uomini del suo tempo, ma si era fatta più chiara la consapevolezza che né la restaurazione politica, né quella della scienza politica o di qualsiasi altra branca del sapere, sarebbero state sufficienti per affrontare alla radice il problema che ci si trovava di fronte. Si potrebbe dire ancora che la rigenerazione della società, per la quale il Rosmini si era avventurato a percorrere la strada della rifondazione della scienza politica, non era, vista la radicalità della situazione, per il momento più percorribile. Bisognava affrontare il problema, partendo dalle fondamenta, iniziare un'opera di rifondazione della filosofia, cioè di quella scienza che è chiamata a condurre tutte le altre scienze.

In realtà, ciò che cominciava a prender corpo nella mente del giovane Rosmini, abbandonata per il momento la strada della rifondazione della politica, è, se pur allo stato iniziale, un progetto 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.

Rosmini, in sostanza, (di ritorno dalla politica) si trovava implicato nella necessità di elaborare una *rinnovata filosofia dell'essere*, capace di tener conto delle deviazioni della filosofia moderna, ma anche dei suoi apporti costruttivi. Si trattava di elaborare un rigenerato pensiero dell'essere che, capace di dialogare con le correnti più vive del pensiero moderno, portasse avanti l'opera di «restaurazione della vera filosofia». Era questo il compito che si mostrava sempre più impellente per il giovane pensatore. È indubbio, infatti, che sulla decisione di abbandonare l'opera politica giovanile abbia pesato l'insoddisfazione del Roveretano, dovuta non tanto alla mancanza di un adeguato supporto filosofico su cui erigere la riflessione politica, quanto alla necessità di radicare a sua volta tale supporto, i cui lineamenti antropologici ed etico-giuridici incominciavano ad essere sufficientemente delineati, nel terreno di una rinnovata metafisica.

## 2.2 Una restaurazione ab imis

Rinnovare la metafisica dunque. Era questa un'esigenza profonda, destatasi precocemente nella mente del Rosmini. Già qualche mese prima di intraprendere la redazione della *Politica roveretana*, impegnato com'era fin da allora proprio nella ricerca di un suo personale itinerario metafisico, egli aveva scritto:

La ragione [...] e i fondamenti della società umana, come di tutte le altre scienze che appartengono alla pratica Filosofia, consiste nella Metafisica, la nobilissima e la certissima delle scienze; né questa già quale viene insegnata nei nostri giorni dalla maggior parte e prevalente dei filosofi, ma quello che è in fatto; poiché oggidì la Metafisica che si conosce comunemente contiene il seme di molti errori e di tutte quelle calamità, che abbiamo annoverate e che proviamo; e a tale è ridotta che dai più caldi delle sue infelici conseguenze o poco si reputa, o quasi temendola si cerca in ogni ragionamento di evitarla, o se anche si affronta si oppone a grave delitto (contro ai lumi moderni) il non saggiarla solo a fior di labbra, ma internarvisi con profonda ed ineluttabile speculazione; e da molti si arriva a voler mostrare la Metafisica per una scienza vana, sofisticata e incerta e però tale che ognuno se la possa creare a suo piacere, servendosi a provar ciò dall'essere abbattuta la tirannia della Scolastica, quasi che nello stabilire quella verità che è una sia più onorevole agli uomini dissentir tutti fra loro, che fra loro in certi principi convenire<sup>8</sup>.

Come si può notare l'imprescindibilità della metafisica rappresentava una prospettiva che il Rosmini poco più che ventenne aveva già abbracciato. Del resto, se si pone mente alla formazione ricevuta dal Rosmini, prima nel liceo a Rovereto e poi all'Università di Padova, si deve riconoscere che l'atmosfera culturale in cui ha respirato il Roveretano, non è stata, come solitamente si ritiene, solamente quella del sensismo del Condillac o del Padre Soave o, tanto meno, soltanto quella degli *Idéologues* in mezzo ai quali era vissuto qualche anno prima il Manzoni a Parigi, ma è stata anche quella della grande tradizione del razionalismo deuterio-scolastico,

---

<sup>8</sup> A. ROSMINI, *Del miglioramento dell'umanità che si può avere per mezzo degli studi*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, ENC, Tomo II, voll. 11/A, a cura di Vincenzo Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1987. Il manoscritto rosminiano, redatto tra il 1821 e il 1822 e pubblicato qui per la prima volta, avrebbe dovuto costituire la prefazione ad un Piano generale delle scienze, che Rosmini rinunciò a scrivere, o che fece in qualche modo confluire all'interno dell'opera politica giovanile.

che dal Suárez al Wolff era stata la scuola, anche propriamente in senso accademico, nella quale si era venuto formando il pensiero tedesco – del quale il Rosmini, giovanissimo, aveva già subito il fascino –. Anche il progetto, che egli elaborava in quegli anni, di un'unificazione del sapere nasceva forse dal di dentro dell'essenzialismo suareziano-leibniziano-wolffiano come la ricerca di una derivabilità di tutto il sapere, attraverso le sue articolazioni sempre più concrete, da un'unica idea di connotazione minima, tuttavia tale da essere, come dirà il Manzoni, dopo aver letto con attenzione il *Nuovo saggio*, «l'anziana, l'iniziatrice e per così dire l'anima di tutte le altre idee». Proprio la scoperta dell'idea dell'essere sarà l'esito di quella ricerca e in qualche modo l'ultima conclusione coerente di una tradizione di pensiero, senza la quale non è possibile intendere una delle dimensioni più profonde della filosofia europea moderna<sup>9</sup>. Ecco, proprio questa esigenza, che

---

<sup>9</sup> Cfr. P. PRINI, *Premessa* alle relazioni del I Convegno di studi rosminiani, svoltosi a Rovereto nei giorni 29-30-31 maggio 1986, organizzato dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienza religiosa di Trento; cfr. A. VALLE (a cura di), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 8. Per meglio comprendere l'atmosfera culturale in cui il Rosmini si è trovato immerso negli anni della sua formazione universitaria si veda l'interessante scritto di F. L. MARCOLUNGO, *L'eredità wolff-leibniziana nella cultura veneta fra '700 e '800*, sempre in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., pp. 79-130. Sulle tracce che la tradizione veneta wolffiano-leibniziana ha lasciato nella formazione del Rosmini hanno richiamato l'attenzione alcune pagine dello studio di P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961, pp. 26-28. Secondo Prini, il Rosmini è riuscito, solo alla fine del suo itinerario speculativo, a liberarsi dal formalismo ontologico di radice wolffiana o leibniziana: «il Rosmini, che fin dai primi studi filosofici, specialmente attraverso il Karpe, epigono del Wolff, è venuto svolgendo il proprio pensiero in un contesto di temi e di problemi caratteristici del formalismo ontologico o 'essenzialismo', come anche si potrebbe chiamare, è riuscito infine a porre le premesse necessarie per la 'conclusione' della filosofia dell'essere, abolendo lo pseudo-problema del 'passaggio' dall'essere indifferenziato, quintessenziato, agli enti, e tracciando le grandi linee di una concreta e fondata 'Teoria dell'Ente', che è appunto la sua definizione della *Teosofia*» (P. PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 14). Intorno agli stessi anni in cui apparve l'opera di Prini ritroviamo anche gli studi di Italo Mancini sulla *Metafisica giovanile* del Rosmini, anch'essi orientati verso un riesame della problematica ontologica. Mancini tende, tuttavia, a sottolineare il perdurare dell'eredità del formalismo razionalistico anche all'interno delle ultime rielaborazioni rosminiane così cariche di riferimenti d'origine teologica: «non che tutta la *Teosofia* rosminiana respiri con questo unico polmone di una ontologia sovrabbondante e plotiniana – egli scrive –, capace di caricare trinitariamente le varie fogge dell'essere creato, e di rinnovare la visione francescana dell'orma trinitaria delle cose; questo no, perché, accanto al polmone indicato, la *Teosofia* respira attraverso un polmone meno ricco e più anemico, quel concetto di essere di derivazione gnoseologica, proprio del *Nuovo Saggio* (che ha pure l'altra forma come rilevò il Martinetti), assolutamente indeterminato, 'mero possibile' e nulla in realtà, raggiunto per astrazione depauperante; questo secondo tipo d'ontologia pecca per mancanza o di vigore o, per dirla con una espressione dello stesso Rosmini, pecca per difetto, tanto da meritarsi la giusta accusa di psicologismo e di soggettivismo da parte del Gioberti e da permettere al Gentile di



in un certo senso, anche «dopo Kant e nonostante Kant» – come direbbe Sciacca –, rappresentava una delle richieste più significative di una gran parte della cultura europea e che il Rosmini aveva recepito nella sua Rovereto, terra di confine o d'incontro *mitteleuropeo* e negli anni padovani, spingeva il Roveretano verso la ricerca di quel punto unitario, quella base solida destinata a fornire non solo alla filosofia della politica, ma ad ogni altra 'sezione' del sistema che andrà via via costruendo, un fondamento solido.

Questa esigenza che lo spingeva a cercare un punto unitario, una solida base, un fondamento, era stata, come abbiamo accennato, una richiesta pressante della formazione del Rosmini. Richiesta che egli aveva ben compreso fin da giovanissimo<sup>10</sup>, ma che ora, nel momento in cui rinunciava a completare ed a pubblicare l'opera politica, gli si presentava in tutta la sua radicalità.

---

risolverlo in una categoria dello spirito di tipo kantiano, perché la proclamata oggettività da parte del Rosmini che la fa un prodotto dell'intuito 'non è se non una parola'» (I. MANCINI, *Il giovane Rosmini. I. La metafisica inedita*, Argilla, Urbino 1963, pp. 50-51). Queste interpretazioni, quella del Mancini e di Prini, certamente non prive di limiti – limiti che tenteremo di mostrare nel prosieguo della nostra indagine –, ebbero l'esito positivo di un ritorno ad un esame più attento degli inediti giovanili, cercando di individuare gli influssi in essi presenti. Sulla scia di questi rilievi si pose anche il Ferrarese, nel volume dedicato alla *Teologia giovanile* del Rosmini, che apparve di lì a pochi anni. Il riferimento a Wolff è più esplicito e puntuale, suffragato anche dalla ricostruzione delle tematiche presenti nei corsi che il Roveretano frequentò negli anni dei suoi studi di teologia all'Università di Padova. Ne risulta un quadro che presenta in modo maggiormente articolato lo spirito di un'epoca: «L'esigenza di organizzare in modo unitario era assai congeniale alla mentalità del giovane Rosmini: per averne una prova significativa basti ricordare il numero rilevante di schemi e di tavole su varie materie, ma soprattutto su filosofia e teologia del primo periodo giovanile. Però non si tratta soltanto d'un aspetto della mentalità del Rosmini, bensì di un aspetto caratteristico della cultura del suo tempo, l'illuminismo, tanto combattuto dai teologi apologeti della scuola 'de' tomisti' di Padova. Per esempio il razionalismo del Wolff che nel secondo Settecento caratterizzò una gran parte della cultura tedesca e che si diffuse in Italia direttamente dalla Germania o attraverso le belle e nitide edizioni delle opere wolffiane che usciranno nel Veneto durante il secondo Settecento, aveva propagato un desiderio di certezza logica, che portava ad un rigore sistematico e formale. La stessa riproposta degli apologeti cattolici, fra i quali il Valsecchi di Padova, sebbene per programma prescindesse dalla logica e dalla filosofia dell'epoca, sentiva vivo il desiderio di sostituire la certezza logica della filosofia dell'epoca, con una certezza apologetica inconfutabile. Anche gli apologeti dunque, sebbene avversari acerrimi del razionalismo illuministico, forse non sfuggivano al fascino della chiarezza, della linearità, della certezza inconfutabile» (cfr. G. F. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28 (Saggio ed inediti)*, Marzorati, Milano 1967, p. 75. In nota si trovano alcune indicazioni sommarie sulle edizioni venete di Wolff. Per uno studio puntuale sulle varie edizioni delle opere di Wolff nel Veneto si veda il già ricordato saggio di Marcolungo, *L'eredità wolff-leibniziana nella cultura veneta fra '700 e '800*, cit., pp. 86-92).

<sup>10</sup> Dal 1814, quando il Rosmini aveva iniziato, a Rovereto sotto la guida del suo maestro Pietro Orsi, i suoi studi filosofici (si veda la lettera del novembre di quello stesso anno agli amici Tevini e Sonn

---

a Trento: «La maggiore e principale occupazione mia è filosofia e matematica: vi dò dentro a tutt'uomo. Io non ho trovato studi per me più deliziosi, e che si mi vadano a sangue, come questi»: cfr. *EC*, I, p. 46), il problema dell'unificazione del sapere era presente al giovane pensatore. Quel periodo, che segna l'inizio della meditazione rosminiana, è così ricordato dal Tommaseo, in una maniera che potremmo definire quasi poetica o lirica: «sin d'allora disegnava il sapere umano in grandi alberi diramantisi con ordine bello di unica vita; e si addestrava a comporre quelle tavole meravigliose, nelle quali le idee madri si veggono via via generare altre idee, e propagarsi giù la feconda famiglia, distinta la legittima discendenza e cognazione e affinità; onde l'astratto si rende quasi palpabile e le sottili gradazioni del vero s'incolorano d'intellettuale bellezza. Fin d'allora, amoroso in ogni cosa dell'ordine che centuplica la potenza, e fuor del quale la potenza è distruzione, distribuiva in quaderni delle opere da comporre, e di tali quaderni ne aveva parecchi, anche all'esterna vista decenti e di netta scrittura quale era la sua, testimone anch'essa dell'animo e della mente» (N. TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, in «Rivista contemporanea» Quaderni 23 e 24, Torino 1855; si veda adesso ID, *Il ritratto di Antonio Rosmini*, a cura di C. Curto, Paravia Torino 1929, n. XIV). In questo periodo dunque in cui il Rosmini inizia i suoi studi filosofici il problema dell'unificazione del sapere occupava in maniera prepotente la sua mente, ne discuteva a lungo con gli amici, ne parlava nella corrispondenza, avendo in mente le implicazioni gnoseologiche che tale problematica portava con sé. Come classificare le scienze? Bisogna dividerle in maniera oggettiva o in maniera soggettiva? Erano queste le domande a cui il giovane pensatore voleva dare risposta. Il 28 agosto del 1815 egli poneva la questione a Simone Tevini in una lettera: «Nel caso che si volesse partire tutte le scienze prese insieme, cioè tutto lo scibile, sarebbe meglio partirlo subiettivamente o obbiettivamente?» e aggiungeva «rispondetemi dopo avervi pensato, diffusamente. Partecipate la questione anche al Sonn e mi scriva su ciò un letterone, né si schermisca, che averla sciolta molto mi preme». E siccome Tevini nella risposta mostrava di non aver ben compreso la questione, Rosmini, in un'altra lettera del 14 settembre dello stesso anno, si sforzava di rendere più esplicito il suo pensiero: «Ponete io non abbia studiato nulla – scriveva –; per ispirazione non di meno conosco tutto lo scibile. Certo che io non conosco le divisioni che ne hanno fatto gli uomini, e però non le scienze, che non sono altro che divisioni o classi dell'*erudizione universale*. Ora io voglio ridurre in iscrittura questa mia moltissimo estesa dottrina, tale che possa essere acconcia alla breve mente dell'uomo. Io per far ciò dovrò pure dividerla in classi, a ciascuna porre i suoi confini; insomma fondar tante scienze. Ora in questa divisione piglierò per fondamento il fonte o la natura della cosa? [...] Osserverò il nesso ideale ovvero reale? [...] Dividerò *subiettivamente* cioè relativamente al modo con cui l'uomo (soggetto) le acquista; ovvero obbiettivamente, cioè secondo la consanguineità delle cose (obietti)? Insomma dividerò tutte le *cose* da sapersi, ovvero tutte le *cognizioni*». Né il Tevini né il Sonn, educati al sensismo e al realismo dogmatico, erano in grado di comprendere la portata della questione. E in un'altra lettera dell'ottobre del 1815 il Rosmini si riprometteva di discuterne a voce alla loro venuta a Rovereto. Difatti, solo una mente aperta alle nuove tendenze speculative poteva intendere l'importanza della questione, «tanto stesa quanto è tutta la umana dottrina, la cui decisione è uno di quei colli dove stando si vede un lungo e latissimo lato di paese». Il Rosmini «tentennò molto tra una divisione “oggettiva” (o delle cose) ed una divisione “soggettiva” (o delle cognizioni)» (G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, in «Rivista rosminiana», fascicolo primo, 1923, p. 18). Malgrado ciò, possiamo rilevare che il giovane Roveretano, già nel porre la questione, mostrava di propendere per una classificazione soggettiva. Partendo dal presupposto che «l'uomo non conosce che gli effetti delle cose», egli giungeva, infatti, a constatare che non si può classificare altro che le cognizioni, anche quando si crede di classificare gli oggetti di essa, dal momento che le cose esistono per noi solo in quanto percepite (*ibidem*). Sarà questo l'argomento dello scritto del 1818, *Esame della ragione umana* (titolo di uno scritto dove forse già echeggia quello kantiano di *Critica della ragione*). Si tratta di un inedito che il Pusineri fa risalire al 1816, mentre Vincenzo Sala, curando l'edizione nazionale dei *Saggi inediti giovanili* del Roveretano, lo colloca verso il 1818: «Al n. 81

Le pretenziose motivazioni della «recente filosofia», che, dalle insufficienze della scolastica, aveva tratto il pretesto per abbandonare la metafisica in quanto tale, si mostravano adesso in tutta la loro inadeguatezza. In fondo, la stessa scolastica, «fra molte inezie» conteneva al suo interno dei «saldissimi principi», che anche se «poco intesi» andavano riscoperti<sup>11</sup>. Occorreva, dunque, accingersi all'opera di ricostruzione della metafisica. Una metafisica che, tenendo conto delle esigenze del pensiero moderno, fosse in grado di riappacificarlo con la tradizione filosofica.

Ma quale strada seguire? Quale via percorrere per costruire o ricostruire la metafisica, «la nobilissima e la certissima delle scienze», «ragione» e «fondamento» non solo di tutte le scienze, ma anche della società umana?

Vittorio Mathieu ha osservato che c'è in Rosmini «un bisogno di restaurazione» che lo accomuna, per alcuni versi, a Kant: entrambi sono ben consapevoli che non è sufficiente la ricerca di un rimedio puramente politico ai guasti operati dalla Rivoluzione, dal momento che, a sua volta, essa non avrebbe fatto che evidenziare «un dramma che esisteva prima che la rivoluzione scoppiasse, e a cui non è assurdo supporre che anche il Kant illuminista cercasse rimedio»<sup>12</sup>. Anche Kant, per Mathieu, intendeva restaurare la metafisica, la morale, la religione, contro l'«opera corrosiva» svolta da Hume; i sensisti, gli ideologi, gli utilitaristi, gli avversari cioè di fronte a cui si trovava il Rosmini, non erano verosimilmente più temibili di Hume.

---

*dell'Esame della ragione Rosmini scrive un periodo in caratteri svariati. L'uso di questi caratteri è stato fatto dal Rosmini in altri testi i quali contengono delle date precise: 28 giugno 1818, descrizione del carattere di Cesare Baldinotti. È lecito inferire – conclude Sala – che anche l'Esame della ragione risalga allo stesso periodo e agli stessi anni» .cfr. V. SALA, Prefazione, A. Rosmini, Scritti inediti giovanili, cit., p. 13 – il corsivo è nel testo -. Si veda invece il Pusineri, Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini, La coscienza pura, cit., fascicolo primo, 1923, p. 20. In una lettera al Tommaseo del 1819 il Rosmini sembra ribadire la posizione che ormai sembra aver raggiunto: «La divisione delle scienze –scrive- occorre dedurla non dalle relazioni che hanno al di fuori, ma quasi dalle loro viscere, ben osservando in prima la verità (la natura) e l'indole comune di tutte le nostre cognizioni, poi il loro fonte, il quale in uno con l'esistenza comunica loro la solidità e la natura» (PUSINERI, La Coscienza pura, in «Rivista rosminiana», fascicolo primo, 1923, p. 18. Il riferimento al Tommaseo è riportato dal Pusineri. E si riferisce per certo ad una data posteriore al 1819, anno in cui il Rosmini lo incontra a Padova e inizia con lui un rapporto di amicizia che durerà per tutta la vita).*

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 174.

<sup>12</sup> V. MATHIEU, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in A.A. VV., *Rosmini e l'illuminismo*, cit., pp. 81-95, qui pp. 85sg.

Eppure Rosmini non poteva più illudersi di cercare la restaurazione con gli stessi mezzi illuministici con cui, prima della Rivoluzione, l'aveva cercata Kant. Quella che ancora per Kant poteva ridursi ad una restaurazione tecnico-formale, per Rosmini doveva essere una restaurazione *ab imis*, che risalisse al principio primo. La rivoluzione nella sua lucida messa a nudo di un guasto che era già presente prima di lei, aveva anche rivelato che quel guasto non era tecnico, ma sostanziale<sup>13</sup>. Bisognava allora ricominciare dall'inizio –come dirà più tardi –, dal «puro necessario intorno alle verità più sublimi», in modo da poter «dare latte agli uomini che non son capaci oggidì di solido cibo»<sup>14</sup>.

Accingersi all'opera di ricostruzione della metafisica, compito che, come abbiamo accennato, Rosmini si assume, non poteva non coincidere allora con una ricostruzione dalle fondamenta. Si trattava, in sostanza, di ristabilire il nesso tra conoscenza e verità, tra il reale e l'ideale, tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente. Occorreva, in altri termini, riempire quello iato, ricucire quello strappo, quella frattura fra l'io e il reale che si era aperta, almeno da Cartesio in poi, all'interno della cultura moderna e che sembrava insanabile.

Tutto ciò non implicava il rifiuto della modernità: una restaurazione *ab imis*, che trovasse quel principio unitario del sapere, che unificasse il sapere, doveva tenere conto della moderna scoperta dell'autocoscienza. Il cosiddetto realismo 'ingenuo', dopo la messa a tema della filosofia moderna del soggetto indagatore, non era più praticabile. Non si trattava, dunque, di riproporre un mero ritorno al passato, ma di ripensare le esigenze metafisiche del pensiero tradizionale sulla base del principio dell'autocoscienza scoperto dal pensiero moderno.

A tale compito il Filosofo non poteva non accingersi che attraverso un confronto serrato con le correnti più significative della filosofia del suo tempo e del secolo precedente. Il problema che si poneva era quello di scoprire un punto di vista speculativo tale che potesse superare l'empirismo, con i suoi sviluppi sensisti e materialisti, e l'idealismo, non solo nella forma «empirica» del Berkeley, ma anche nelle sue forme trascendentali, dal criticismo di Kant fino a Hegel.

---

<sup>13</sup> Da tutto ciò Mathieu arriva a concludere che un qualsiasi accostamento tra la dottrina rosminiana e il trascendentale kantiano, fondato sulla parola 'forma', va considerato - anche se per qualche momento poté tentare il Rosmini - nella sua sostanza sviante. L'antecedente vero dell'idea dell'essere rosminiana è l'illuminazione agostiniana, non certo una qualche analoga nozione di stampo illuministico (cfr. *ivi*, pp. 87-89).

<sup>14</sup> Lettera al Gentili del 18 gennaio 1831, *EC*, I.

Ora, ci sembra che la realizzazione di questo scopo, per il filosofo di Rovereto, sia condizionata dalla soluzione di un problema fondamentale: l'oggettività della conoscenza. In questo senso, il problema gnoseologico in Rosmini ci pare assuma un'importanza radicale. Esso potrebbe essere considerato come la chiave d'accesso attraverso cui ricondurre il pensiero moderno all'interno dell'istanza metafisica. Forse proprio da questa esigenza nascono le 'esitazioni' che faranno oscillare il discorso rosminiano da un piano gnoseologico ad un piano metafisico. Oscillazioni che fra non molto, nel prosieguo del nostro lavoro, andremo ad indagare attraverso alcuni mutamenti terminologici che troveremo tra le varie edizioni del *Nuovo Saggio*.

Per il momento ci è bastato mostrare come il problema della conoscenza, o ideologico, e quello della metafisica si intersechino e abbiano un terreno comune rappresentato dall'esigenza di una restaurazione della vera filosofia che l'esperienza della meditazione politica aveva reso impellente.

### 2.3 La «coscienza pura»

Da quanto detto fin qui, si comprende che c'erano delle buone ragioni per affrontare in maniera esplicita e con un nuovo impegno critico il problema della conoscenza, a cui il Rosmini fin dalla sua prima giovinezza, esattamente dall'agosto del 1817, aveva dedicato molte delle riflessioni del trattato che lasciò inedito, *La Coscienza pura*<sup>15</sup>. Su di esse tornava con innovazioni e rettifiche

---

<sup>15</sup> Pubblicato la prima volta dal padre G. PUSINERI nella «Rivista rosminiana». Con il titolo collettivo *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini*, il padre Rosminiano componeva i seguenti articoli di capitale importanza per la ricostruzione del pensiero giovanile del Roveretano: 1923, fascicolo unico: *La Coscienza pura*; 1925, fascicolo primo, *Le determinazioni della coscienza pura*; 1927, fascicolo secondo: *La forma della verità [I]*; 1927, fascicolo terzo e quarto: *la forma della verità [II]*. Questi studi del Pusineri sono stati talmente di rilievo che il professor Guido Rossi ha dovuto aggiungere un nuovo capitolo alla *Vita di Antonio Rosmini* dal titolo molto significativo *Fervore di pensieri: 1821-1826*. Italo Mancini, nel volume *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, dopo importanti *Note introduttive*, ha raccolto gli inediti *La coscienza pura* e numerosi *Frammenti di metafisica giovanile*. Si veda ora anche Antonio Rosmini, *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, tomo II, Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di A. Rosmini, collana diretta da E. Castelli e M. F. Sciacca, voll. 11 e 11/A, Città Nuova editrice, Roma 1987.

importanti in altri scritti<sup>16</sup> e specialmente, per la nozione di «Forma della verità», nel saggio *Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla Divina provvidenza*, scritto nella seconda metà del 1826, un anno prima di interrompere, per la seconda volta, i suoi studi di politica<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Occorre precisare che anche se, secondo Pusineri, non si hanno documenti che attestino l'attività prettamente filosofica del Rosmini negli anni che vanno dal '23 al '26 - eccetto accenni occasionali contenuti negli scritti politici di quegli anni -, il ritorno *ex professo* e diretto all'indagine speculativa non ci pare segnato esclusivamente dal considerevole frammento inedito, composto ad intervalli tra il giugno del 1826 e il settembre del 1827, fatto conoscere per la prima volta dallo stesso Pusineri (cfr. G. PUSINERI, *Per lo studio della formazione filosofica etc.*, in «Rivista rosminiana», 1927, p. 113; si veda adesso: A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, tomo II, ENC, 11, a cura di Vincenzo Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1986), la cui importanza consisterebbe nel fatto che esso mostri il passaggio dalla fase giovanile, al *Nuovo Saggio*. In realtà, pur senza trovare una formulazione chiara e determinata, occorre rilevare che il problema speculativo è sempre presente al Rosmini. Ne sono una chiara testimonianza, oltre gli accenni sparsi nelle carte sulla politica, gli scritti composti e non pubblicati intorno al 1825. In effetti, come nota il Solari, il frammento rilevato dal Pusineri, non può non connettersi con gli scritti che nello stesso tempo il Rosmini preparava per la pubblicazione. «Di tali scritti il frammento deve considerarsi la preparazione e lo svolgimento» (G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 43). Già nel *Saggio sull'unità dell'educazione*, composto nei primi mesi del 1825 e nella lettera al Bonelli del 1° ottobre dello stesso anno troviamo chiari accenni del nuovo atteggiamento assunto dal Rosmini in ordine al problema della conoscenza. Così nello scritto sull'educazione troviamo affermato: «Non è la verità l'opera dell'umana intelligenza: ma l'intelligenza è opera della verità» (A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, ENC, 31, a cura di Lino Prenna, Città Nuova Editrice, Roma 1994, p. 234). E più avanti: «l'uomo è interamente passivo rispetto alla verità, come la verità è meramente attiva rispetto a lui: la sua mente non crea qualche cosa, ma più tosto viene in essa qualche cosa creata quand'essa intende: l'azione della prima verità sopra di lui è ciò che forma la sua intelligenza; l'azione degli altri esseri è ciò che produce le sue cognizioni» (*ivi*, p. 236). Non era soltanto il punto decisivo che consentiva al Rosmini di oltrepassare il naturalismo educativo: è evidente, in questa pagina del testo che mette a tema l'educazione, la tendenza del Rosmini a cercare un principio oggettivo che determini l'intelligenza, operando su di essa dal di fuori. Proprio mentre il Rosmini formula il «supremo principio dell'educazione», troviamo un altro accenno significativo che preannuncia in modo netto l'orientamento che di lì a poco avrebbero preso le sue meditazioni sulla conoscenza: «si conduca l'uomo ad assimigliare il suo spirito all'ordine delle cose fuori di lui, e non si vogliano conformare le cose fuori di lui alle casuali affezioni dello spirito suo» (*ibidem*). Nella lettera al Bonelli il Rosmini, pur non manifestando - perché evidentemente ancora non gli era chiara - la soluzione del problema ideologico, non nasconde la sua preferenza per i sistemi filosofici che in ordine all'origine delle idee piuttosto che muovere dall'esame della facoltà conoscitiva pura o unita a idee o forme innate, si sforzavano di integrare tale facoltà con aiuti o mezzi esterni, esigendo, oltre agli oggetti percepiti dai sensi, «un continuo lume della divinità che all'anima risplenda» (Lettera del 1° ottobre 1825, pubblicata incompleta nel secondo volume degli *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano MDCCCXXVIII. e integralmente nel 1850 nell'*Introduzione alla filosofia*, cit.; si veda ora nell'edizione curata da P.P. Ottonello, pp. 206sg).

<sup>17</sup> Cfr. G. SOLARI, *Studi Rosminiani*, cit., p. 45. È questo il periodo in cui il Rosmini inizia la composizione di quelli che diciotto anni dopo andranno a rappresentare i primi due libri della *Teodicea*. Si tratta di un momento della vita del filosofo caratterizzato da uno sforzo intensissimo di

---

studio e di elaborazione. Dal settembre del 1823 al febbraio del 1826, egli dimora nella casa natale di Rovereto. Sono anni relativamente tranquilli: «lo studio, la Chiesa, gli affari mi dividono fra di sé; un po' di conversazione con gli amici, colle chiacchiere se presenti, colle lettere se lontani, mi ricrea» (EC, I, p. 603). La prima occupazione rimane sempre lo studio; fra i progetti culturali che maturano nella mente del Pensatore in questo periodo il principale resta uno «scritto politico religioso» (ivi, p. 630), iniziato nel 1822 e portato avanti tenacemente; si tratta – come già sappiamo – degli studi di politica, un lavoro di ampie vedute e sicuramente suggerito da tutti quei fermenti che provocarono i primi moti rivoluzionari. Accanto agli studi politici il Rosmini promuoveva e portava a maturazione alcuni lavori culturali: *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores teologo instaurando*, che avrebbe dovuto essere un'opera divulgativa del pensiero di San Tommaso, nata dalle 'coversanzioncelle', com'egli stesso le chiamava, che si svolgevano nella casa di Rovereto con alcuni chierici e sacerdoti, ai quali Rosmini spiega per due anni la *Summa theologica* dell'Aquinate; insieme alla pubblicazione di alcune operette, *Lettera sul Cristiano insegnamento* (1823), *Della Educazione Cristiana* (1823), *Esame critico delle opinioni di M. Gioia in favore della moda* (1824) ed una collaborazione con la stampa della *Vita di S. Girolamo* (1824). Oltre a ciò altri impegni assorbivano il Rosmini in questo periodo: l'amministrazione del patrimonio familiare; il desiderio di divorare ogni scritto in suo possesso; le prestazioni legate alla sua vocazione sacerdotale; la preoccupazione per gli intralci burocratici frapposti dalla censura austriaca alla pubblicazione del suo *Panegirico di Pio VII*; doveri di amicizia e ospitalità. Il giovane Rosmini era divenuto una presenza stimolante: ovunque si presentasse l'occasione egli diveniva promotore di iniziative culturali. In questo fervore di impulsi e di iniziative sorge, dal dicembre del 1825, il progetto della fondazione di un Istituto religioso, la cui realizzazione porterà nel febbraio 1828 il Rosmini a Domodossola. In questo clima prendono vita i due saggi sulla divina provvidenza. Come ci ricorda Umberto Muratore, «sono le pagine di un Rosmini giovane, che si affaccia timidamente sul mondo della cultura mentre preparava lentamente alle spalle un sistema poderoso» (U. MURATORE, *Rosmini negli anni di composizione della Teodicea*, in *Esame storico - critico*, appendice all'Edizione Nazionale della *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977, p. 660). Nello studio tumultuoso di questi anni le scoperte si susseguono ad un ritmo incalzante. «Ogni pagina affidata alle stampe nasconde un animo insieme trepidante per la reazione del pubblico e gioioso per qualcosa che si è già realizzato» (ibidem). C'è un'attesa fiduciosa che si sviluppino giungendo a maturazione i germi di un pensiero speculativo del tutto originale. Come testimoniano le lettere di quegli anni ci troviamo di fronte ad un Rosmini coraggioso, forse un po' disordinato, ma voglioso di forzare tutti i settori della conoscenza, divoratore di libri, instancabile promotore di iniziative culturali. Nel febbraio del 1824, scrivendo a Maurizio Moschini, egli confessa: «vorrei avere quattr'occhi per leggere, due teste per pensare; e il resto del corpo che se ne andasse perché imbrogli troppo» (Lettera a Maurizio Moschini, 23 febbraio 1824, EC, I, p. 519). Viveva allora l'età dai 27 ai 30 anni. Il giovane filosofo sentiva su di sé la vitalità di chi possiede infinite energie da spendere; trapelava in lui un entusiasmo che, per timore che si trattasse di «cupidigia disordinata» (ivi, p. 520), tentava in qualche modo di contenere; c'era in lui una ferma volontà di abbattere tutti gli ostacoli: «la costanza e il coraggio» gli apparivano come la «dote primaria di tutta la vita» (ivi, p. 610). Momenti di nostalgia per una vita che non potrà mai concedersi pungolavano il suo animo: «quanto mi fa invidia il chiostro!», scriveva. «Ma siamo venuti in un tempo che non dà quasi più nessuno luogo al sicuro e beato porto dell'eremo» (ivi, p. 618), «non v'è bene in terra altro che di affaticare alla gloria di questo cielo che congiunge e separa» (ivi, p. 703); un netto rifiuto dei compromessi: «la pusillanimità è cosa indegna d'un animo generoso» (ivi, p. 645); insieme al rammarico di non trovare cristiani vigorosi capaci di contrastare la cultura che allora si andava diffondendo: «quanti libri nefandi e pieni d'un gelo mortale per la religione non si stampano impunemente» (ivi, p. 516). I suoi immensi desideri venivano calibrati dalla coscienza dei propri

Certamente non ha avuta poca importanza il fatto che proprio nell'estate di quell'anno il Rosmini a Rovereto abbia affrontato la lettura diretta della *Critica della ragion pura* di Kant, nell'edizione latina del Born<sup>18</sup>, continuandola poi a Milano in quell'anno e nell'anno successivo<sup>19</sup>. E, in effetti, non poteva non porsi il

---

limiti: «io per poco ne vado lacero, e voleva dire infistolito, quando aguzzo un po' più addentro del solito la punta degli studi» (*ivi*, p. 610).

<sup>18</sup> La traduzione della prima *Critica* kantiana di F. G. Born uscì a Lipsia nel 1796. La critica è stata dura e ingenerosa con questa traduzione. Il Credaro fa notare che «una traduzione in latino della filosofia kantiana a me pare un'opera disperata», che pur «fedele», «aumenta assai l'oscurità dell'originale», e che «non aveva torto il Soave di chiamare questa traduzione veramente sibillina» (L. CREDARO, *Alfonso Testa e i primordi del kantismo in Italia*, Battiato, Catania 1913, pp. 84-86).

<sup>19</sup> Se la lettura diretta dell'opera di Kant risale a questo periodo, occorre tuttavia tener presente che il Rosmini si era imbattuto precocemente nei problemi già affrontati da Kant. Il manuale di filosofia che studia e discute con il suo maestro don Pietro Orsi – e di cui scrive un «Compendio» già nel novembre del '14 – è quello di F. S. KARPE, *Institutiones Philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae ratione habita*, Vienna 1804. Per mezzo di esso venne subito in contatto con la filosofia di Kant. Quantunque il Karpe non fosse kantiano, ma appartenente alla scuola eclettica del Feder e con spiccate tendenze al realismo filosofico, nel suo manuale aveva riservato uno spazio importante alla filosofia kantiana. L'intento dell'autore, che vi espone e vi esamina di volta in volta con discreta chiarezza i punti salienti delle principali dottrine kantiane, era di istituire come scienza la metafisica, e naturalmente dopo Kant e nonostante Kant (*ivi*, III, p. 6: «*Metaphysica theoretica sensu dogmatico, opposita novae Metaphysicae theoreticae sensu critico sumptae*»). Secondo il Karpe, il merito di Kant era stato quello di definire, sia pure per negarne poi la validità teoretica, la natura e l'ambito della metafisica come scienza peculiare. Si potrebbe dire che per il Karpe, Kant aveva definito ipoteticamente, per primo ed in modo migliore, come la metafisica sarebbe dovuta essere, se si fosse posta come scienza, pur concludendo che una tale posizione era impossibile nelle condizioni umane del sapere (*ivi*, III, p. 153: «*Negari nequit, usque ad Kantii tempora, nullum Metaphysicae specimen exstare, quod ingenium et ambitum Metaphysicae tamquam peculiaris scientiae figeret, ejusque proprias materias ab alienis penitus separatas ampla connexaque ratione traderet*»). L'autore del compendio, rifiutando questa conclusione, accetta invece la definizione kantiana come sua propria ipotesi di lavoro. Sebbene appaia evidente che il pensiero kantiano in questa prospettiva non veniva sviluppato ma piuttosto semplicemente abbandonato nel suo punto fondamentale, non possiamo dire che Rosmini non ebbe, studiandolo, materiale sufficiente per maturare un vivo interesse per le problematiche del filosofo di Königsberg. Nel suo manuale il Karpe considerava inoltre la psicologia come la prima di tutte le scienze filosofiche. Proprio questa considerazione del Karpe determinerà l'interesse del giovane Roveretano per la psicologia di Reinhold. Un altro testo su cui Rosmini dovette appuntare la sua attenzione in questi anni della sua prima formazione filosofica e che attesta, già in questo periodo, un certo impatto con i problemi di Kant, è rappresentato dall'opera di Francesco Soave, *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*. Il testo del pensatore sensista, uscito a Modena nel 1803, ebbe una certa risonanza nella filosofia italiana dei primi decenni dell'Ottocento. Il taglio dello scritto più che essere di carattere teorico-speculativo si presenta con intenti pedagogico-educativi e anche vagamente politici. Il carattere educativo dell'opera è attestato fin dalla dedica che appare nelle prime pagine (F. SOAVE, *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, Modena 1803, pp. 3-4) a Francesco Melzi d'Eril, vicepresidente della Repubblica italiana: «Una filosofia, siccome è quella di Kant, tendente a distruggere tutte le idee e le massime più fermamente stabilite così nelle pratiche scienze, come nelle speculative, parsemi che



---

non v'avesse a lasciare senza un accurato esame [...]», scrive il Soave, e questo per «preservare la gioventù da siffatta filosofia, che dopo aver incontrato in Germania varie vicende, comincia ora con varie vicende a diffondersi anche in Italia». Nella breve *Introduzione* (*ivi*, pp. 5-8), Soave sottolinea anche come la dottrina di Kant «sia stata proibita da più governi, mal accolta quasi da tutti». «Uno – poi- dei più celebri suoi seguaci, Fichte, è stato accusato di ateismo, e privato della cattedra che occupava. Un nembo di scrittori si è pur destata a censurala, a combatterla e a censurarla» (*ivi*, p. 6). Secondo il Soave, ora che anche in Italia – attraverso il saggio di Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz, Collignon, 1801 – comincia a farsi conoscere è bene cautelare la gioventù non solo «esponendo», ma soprattutto «esaminando» il pensiero kantiano. L'esposizione, come bene sapeva fare il vecchio uomo di scuola, si mostra quanto mai piana ed accessibile. Alla «teoria della sensibilità pura» vengono dedicate le pp. 13-21, mentre da p. 22 a p. 30 viene esposta la «teoria dell'intelletto puro»; la «teoria della ragione pura» occupa le pagine che vanno da p. 31 a p. 37, mentre la «filosofia pratica» è esposta dalle pagine 38 a 52, omettendo – sull'esempio del Villers che sembra seguire puntualmente in queste pagine – l'esposizione della dottrina del giudizio. L'esame, invece dell'opera kantiana, ne mette anzitutto in luce le ascendenze filosofiche (Berkeley e Leibniz), per poi passare ad una sua interpretazione tutta empiristica, muovendo dagli stessi principi kantiani, considerati - in maniera abbastanza grossolana – in senso innatistico: «La sensazione – scrive il Soave - è un non so che, che viene non so d'onde, entra in me non so come; ma appena entrato in me, io lo vesto non so in qual modo di non so qual forma, che prima di esso in me esisteva non so in qual guisa, e ch'io chiamo spazio; poi così vestito lo trasporto non so qual forza fuori in me, e ne fo nascere non so in qual foggia la rappresentazione di non so qual cosa, che chiamo oggetto esteriore» (*ivi*, p. 63). Anche la filosofia pratica di Kant viene letteralmente fraintesa dal Soave e letta in maniera empiristica. La legge morale, per Kant, non viene all'uomo dal di fuori, ma è un fatto della ragione, nel senso che ne siamo consci a priori, anche se si suppone che nell'esperienza non si possa trovare alcun esempio della sua esatta osservanza. In sintesi, il Soave obietta a Kant che «il fatto pur troppo dimostra» che la voce della coscienza «è ascoltata da pochi» (*ivi*, p. 81); basta questo, secondo il Soave, a dimostrare l'illusorietà dell'imperativo categorico kantiano: «poiché sarebbe impossibile che questa voce interiore, se fosse essenziale alla nostra natura, anteriore ad ogni cognizione, inseparabile dal nostro essere, necessaria, assoluta, com'egli pretende, non fosse intesa da tutti, e sempre, e immancabilmente, conviene dire, che in quei che la sentono, ella nasca da tutt'altro principio, che dalla natura intima e dall'essenza del proprio essere» (*ivi*, pp. 81-82). Il Soave riprende anche riguardo all'etica i tipici argomenti degli empiristi contro l'innatismo: «La cognizione [...]del giusto e del buono, che nasce dalla riflessione, non dalla natura [...], è quella che desta in noi la voce interiore della coscienza. I dettami naturali anteriori ad ogni cognizione, i precetti assoluti, gl'imperativi categorici non sono che vane parole, che asserzioni gratuite, contraddette dal fatto» (*ivi*, p. 82). Da queste affermazioni, appare evidente come il Soave abbia compreso ben poco dell'impostazione data dal kantismo al problema etico. L'argomentazione può così lasciare il posto all'invettiva e al sarcasmo: ragione pura pratica, legittimatrice di se stessa, assume per il Soave niente meno che la valenza del puro arbitrio soggettivistico. Così egli può scrivere: «[...] addio amor di famiglia, amor di patria, amor della propria perfezione; addio ubbidienza o riguardi ad alcuna legislazione umana e divina. La mia legislazione non dipende che da me stesso; e il seguirla o il non seguirla non dipende che dalla mia libera volontà» (*ivi*, pp. 83-84); e aggiunge: «con queste massime si stupisce il Villers, che la dottrina di Kant [...] sia stata proibita da più governi, mal accolta quasi da tutti?». E a proposito della dottrina kantiana che impone di trattare l'umanità, in me come negli altri, sempre come fine e mai come semplice mezzo, il Soave afferma: «Sarà dunque l'iniquità più assurda ad un ammalato il guarire per mezzo del medico [...] ad un possessore il coltivare i propri fondi con l'aiuto dei contadini, a chiunque ha bisogno di casa, o di masserizie, o di scarpe, o di vetri il servizio dei muratori, o de' fabbri, o de' calzolai, o de' sarti per procurarsele?» (*ivi*, pp. 84-85). Oltre a queste

---

letture certamente riduttive dell'impianto critico e morale della filosofia kantiana è da sottolineare che nell'ambiente colto di Rovereto vi era un diffuso interesse per la nuova filosofia che proveniva dalla Germania. Il Trentino, per la sua stessa posizione geografica, era come il tramite naturale per la penetrazione della cultura tedesca in Italia. L'Orsi, il primo maestro della formazione filosofica del Rosmini, pur non particolarmente versato negli studi di filosofia, sapeva, in compenso, stimolare e indirizzare nello studio con sano e largo criterio. La conoscenza del tedesco (largamente studiato nel Trentino) gli consentiva di integrare oralmente e con notizie di prima mano le informazioni sulla filosofia di Kant e sulla filosofia tedesca contenute oltre che nel manuale del Karpe anche in altre fonti. Non è dunque strano che Rosmini già in questo periodo guardasse con attenzione a quello che succedeva in Germania. Ne è testimonianza un quadernetto nel quale fin dal 13 novembre del 1814 era solito annotare i sunti scolastici. Il quadernetto, di circa 78 pagine che porta scritto nel frontespizio di mano del Rosmini: *Compendio di filosofia di Francesco Samuele Karpe*, contiene i sunti scolastici del Rosmini. Il testo è stato portato alla luce dal Dott. Giuseppe Esposito, amante degli studi rosminiani e insegnante nel liceo Parini di Milano. In un saggio poco noto, pubblicato a Trento nel 1930 in occasione del 75° della morte del Roveretano e intitolato *Scritti inediti di Antonio Rosmini*, Esposito ha dichiarato di aver avuto gli autografi da Mons. V. Zanolini e riporta a titolo di saggio una serie di paragrafi tolti dalla prima parte che è un sommario storico di filosofia, probabilmente dettato da Don Pietro Orsi. Infatti, a metà del quaderno troviamo scritto, in data 14 dicembre 1814: «Finisce qui la storia della filosofia fatta e compilata dal savio maestro Pietro Orsi da Rovré». Esposito riproduce i paragrafi più significativi: quelli relativi alla filosofia kantiana, ai quali segue un sunto di psicologia empirica sulle tracce del Karpe, ma con molte correzioni, varianti e aggiunte in margine. Come si deduce dai paragrafi del quaderno dettati da Orsi, lo sconvolgimento provocato da Kant nello studio della filosofia dovette lasciare il segno nella mente del giovane filosofo. L'Orsi stesso – come si evince dagli appunti del Rosmini - metteva in rilievo «l'amore dei Germani alle scienze, il gran numero dei dotti, i rapidi avanzamenti d'ogni scienza e soprattutto della filosofia, sì fattamente che in breve la Germania non pure giunse, ma trapassò di un secolo la gloriosa un tempo, e ora lenta ed effeminata Italia» (§ 203). Non gli dovette essere difficile accendere nel giovane Rosmini l'ammirazione per gli studi filosofici tedeschi. Le lettere che in quegli anni il Rosmini invia al cugino Fedrigotti che studiava filosofia a Vienna ne sono una testimonianza eloquente. In data 31 gennaio 1816 egli chiedeva con insistenza al cugino notizie sul movimento filosofico della Germania «che di presente tanto s'innalza sopra tutte le altre nazioni». E gli confidava che per meglio conoscere la nuova filosofia si era sottoposto alla «mortal fatica» di studiare il tedesco e che intanto leggeva, nelle parti tradotte dall'Orsi, l'Opera di Giuseppe Weber, «uomo come si comprende profondo, ma forse di quelli che tengono per fonte della filosofia la fantasia come lo Schelling, e che si lasciano trasportare da una certa sensazione sublime che loro par di sentire in certi oscuri e misteriosi principi e fondamenti» nei quali si vuol cercare la verità. Nella stessa lettera il Rosmini esprimeva la sua misurata gratitudine per il Karpe che, malgrado tutto, gli aveva consentito di conoscere il pensiero di Kant: «Era autore limitato e finito, ma appunto per questo di uno stile sciagurato e stiracchiato, che fa venire il male dello svogliato anche a chi è ben sano. Non è dei più recenti, ma ha tuttavia sempre sotto l'esame le teorie di Kant e non è pur de' vecchi. Credo che generalmente poco si estimi e in gran parte appunto per la maniera dello scrivere oscura, abbindolata, contorta. A me, che si può dire non ne conosca altri, piacque assai, sebbene in moltissimi punti non mi possa adattare a lui: sopra la qual cosa quanti o quanti contrasti non abbiamo avuto con D. Pietro! Quante volte non siamo stati in calda zuffa, di quelle cioè nelle quali acquistano egualmente tanto il vincitore che il vinto» (*EC*, I, p. 136). Le ragioni di dissenso dal Karpe e dall'Orsi erano probabilmente le soluzioni sensiste da essi accolte, contrastanti con le nuove esigenze speculative che scaturivano dal rinnovamento filosofico operato da Kant, che, fin d'allora, il Rosmini dovette intuire e dal quale doveva sentirsi attratto. Il ricordo di queste giovanili discussioni dovette lasciare tracce profonde nel Rosmini se in opera della maturità (1850) ne

---

troviamo ancora cenno (cfr. *Degli studi dell'autore*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 52). Da non sottovalutare per quanto riguarda la ricezione rosminiana di Kant nel periodo antecedente alla lettura diretta dei testi del filosofo tedesco è il rapporto con Cesare Baldinotti. I biografi del Rosmini spesso hanno trascurato o rilevato in maniera insufficiente l'importanza del rapporto tra il Baldinotti e il giovane filosofo di Rovereto. Per lo più si è sottolineato con una certa sufficienza che Baldinotti fu maestro del Rosmini a Padova. Sta di fatto che il Rosmini in una lettera al padre del 9 dicembre del 1816 non lo ricorda come suo maestro anche se in un'altra lettera del 1817 scritta proprio a Baldinotti il filosofo roveretano lo chiama professore (*EC*, I, p. 253). In effetti, il Baldinotti aveva lasciato l'insegnamento di *Logica* e *Metafisica* fin dal 1808, conservando la qualità di professore emerito dell'Università di Padova. Non per questo era meno noto e apprezzato oltre i confini di Padova; e «tra i suoi ammiratori più sinceri e devoti fu certamente il Rosmini» (SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 25sg). Ora la conoscenza e la frequentazione del Baldinotti – attestata, come abbiamo visto, fin dal 1816, dal primo anno universitario e certamente resasi più intensa negli anni successivi – non solo aveva permesso al Rosmini di mantenere il filo delle sue meditazioni roveretane – malgrado gli studi teologici che in quegli anni stava compiendo –, ma di confrontarle con i risultati delle ricerche e con i testi del vecchio professore, che rappresentavano «quanto di meglio si era scritto in Italia in questi anni di reazione ancora timida ed incerta al sensismo dominante» (*ivi*, p. 26). Nel 1817 Rosmini infatti come attestato da uno scambio epistolare con lo stesso Baldinotti conosceva a fondo l'insegnamento del vecchio professore ed aveva letto i suoi testi. Conosceva ad esempio la sua opera maggiore, la *Metafisica*, che racchiudeva il pensiero maturo e definitivo di Baldinotti. In quest'opera *Tentaminum metaphysicorum libri tres* che – come si vede – doveva essere composta da tre libri, dei quali solo il primo vide le stampe (*Tentamen primum De metaphysica generali*, Typis Seminarii, Patavii 1817), l'autore, lasciato ormai l'insegnamento universitario, sentiva il bisogno di una rifondazione teoretica delle dottrine sensiste, da lui largamente condivise, pur con qualche critica ispirata alla difesa dei principi metafisico-spiritualistici del cristianesimo. L'importanza di quest'opera è costituita principalmente dall'appendice, interamente dedicata ai problemi di Kant, *Appendix: De Kantii philosophandi ratione et placitis ut ad metaphysicam generalem referuntur*. Questa appendice si costituisce come uno dei primi approcci al pensiero kantiano in Italia. Il Baldinotti è ricordato da A. Testa tra coloro che prima del Galluppi ebbero una conoscenza meno imperfetta della filosofia kantiana (si veda il riferimento in G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898, p. 62; II edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1955, p. 61, *n.d.c.*). In essa la storia della filosofia viene nuovamente rivisitata allo scopo di delineare la dottrina kantiana, in un confronto critico nei confronti del pensiero precedente e contemporaneo al filosofo di Königsberg. Ma il Rosmini mostra di conoscere anche le opere precedenti del Baldinotti: lo scritto del 1787 dal titolo, *De recta humanae mentis institutione libri IV*, Ticini apud Petrum Galetium, pp. 268 in 8°, è stato oggetto di attenta lettura da parte del Roveretano. Quest'opera è stata composta dal Baldinotti ai fini dell'insegnamento universitario pavese; comprende un sommario di storia della filosofia e poi quattro libri che trattano della conoscenza considerata nei suoi elementi, in se stessa, nei suoi strumenti e nelle sue fonti. Fin da questa sua prima opera il Baldinotti aveva cercato «di riunire insieme la logica alla metafisica e di rinchiudervi l'analisi delle facoltà ed operazioni intellettuali, l'origine e la formazione delle idee le più astratte, gli elementi delle cognizioni, la loro estensione, i fonti e i mezzi da cui ricavarle le medesime per dilatarne i confini, la dottrina della certezza e della probabilità, l'arte critica, la filosofia delle lingue, ed un breve compendio della storia della filosofia» (i temi elencati sono ricordati dallo stesso Baldinotti in una memoria indirizzata al concistoro dell'Università pavese il 12 marzo del 1795). Come avevano fatto i più autorevoli maestri del sensismo – Locke soprattutto, il Condillac e l'italiano Francesco Soave (del quale adottava nei suoi corsi universitari le *Istituzioni filosofiche*), Baldinotti si proponeva di esaminare le fonti della conoscenza umana e di indicare i criteri per un retto uso delle nostre facoltà conoscitive. L'intento dichiaratamente teoretico non

problema che la ragione potesse accedere a questa o a quella affermazione sulla Divina Provvidenza, chi aveva riconosciuto il senso della politica nella rivelazione cristiana di una eudemonologia soprannaturale. Era ormai lontano il Rosmini dallo ‘spericolato’ dogmatismo del de Maistre che vedeva un castigo di Dio nel fallimento di ogni tentativo rivoluzionario contro l’*ancien régime*<sup>20</sup>.

Del Rosmini, quasi a dar prova dell’eco che aveva avuto su di lui la lezione di Kant, basti ricordare il titolo del saggio citato poco fa, dove si parla dei «confini dell’umana ragione». Come spiegherà diciotto anni dopo, ripubblicandolo nella *Teodicea*, non è logicamente lecito sentenziare in modo temerario sopra «le supreme disposizioni secondo le quali Iddio permette i mali e dona i beni», «senza

---

impedisce all’autore di premettere al trattato una *Historiae philosophicae prima, et expeditissima adumbratio* (pp. XLIX-CXXIV), e cioè un *Primo e rapidissimo abbozzo di storia della filosofia*, volto al riconoscimento dello sviluppo che la stessa ragione umana aveva compiuto attraverso i secoli. Senza partizione alcuna né titolazioni interne, questo rapidissimo abbozzo di storia della filosofia si snoda in 159 paragrafi consecutivi –numerati alla romana – coprendo uno spazio di 75 pagine, nelle quali viene tracciato l’intero arco della storia della filosofia dalle origini barbariche fino ai più recenti sviluppi (Wolff e Newton). La trattazione della materia è completa, anche se si distingue dalle opere similari per la stringatezza con cui è condotta. Le note a piè di pagina sono poche (14 in tutto) e hanno per lo più la funzione di riferimenti interni. In alcune di queste note l’autore si confronta con il pensiero dei suoi contemporanei (si vedano le note 5, 8, 10, 11, 13, la nota 4 è interamente riservata ad un confronto con gli enciclopedisti francesi). Ha una importanza rilevante la nota XIV, in cui l’autore indica le proprie fonti storiografiche: il riferimento esplicito è alle opere bibliografiche di Fabricius, ossia la *Bibliotheca Graeca* e quella *Latina*. Nessuna prefazione, in cui l’autore indichi i criteri seguiti per la composizione, precede l’*Adumbratio* storico-filosofica. Di tali criteri, tuttavia, il filosofo parla nel *Proemium* generale alla sua opera (pp. I-XLVIII), affermando in modo piuttosto generico, la necessità della conoscenza della storia della filosofia, prima di introdursi nei labirinti della logica (cfr. §§ LXIV, LXXIX, LXXX e LXXXI, pp. XXXIV e XLVII-XLVIII). Rosmini lesse queste opere con un senso critico, discutendone con Baldinotti stesso. A discussioni imbarazzanti per il Baldinotti accennano tra gli altri E. CHARLES, nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* del Franc (2° edizione, Paris, 1875); L. FERRI, *Essai sur l’histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*, Paris, 1869, p.78; L. CREDARO, *I primordi del kantismo in Italia*, Catania 1913, p. 93. Più precisa è la testimonianza del Tommaseo il quale afferma che il Rosmini «in Padova disputava di metafisica non solo cogli amici, ma col Baldinotti, vecchio fiorentino bizzarro della dura tempra di Dante, al cui ingegno acuto egli rende nei libri suoi testimonianza d’onore» (N. TOMMASEO, *A. Rosmini*, Torino, 1855, p. 32.); si veda anche Zadro che considera il Baldinotti «quasi maestro e ispiratore» del giovane Rosmini, cfr. A. ZADRO, *La filosofia a Padova nel primo trentennio del XIX secolo*, in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., pp. 67-78, la citazione è a p. 72.

<sup>20</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Politica Prima*, in *Opere politiche*, vol. 35 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, edizione critica nazionale promossa da E. Castelli e M.F. Sciacca, a cura di Mario d’Addio, Città Nuova Editrice, 2003 Roma, in particolare si veda in appendice i *Frammenti della filosofia della politica*, scritti come è noto nel biennio milanese 1826-1827, che rappresentano, rispetto agli scritti precedenti, una svolta. In essi il Rosmini comincia a prendere le distanze dai filosofi della restaurazione, da cui fin dall’adolescenza si era sentito attratto.

aver prima misurate le forze della propria ragione, né cercato se il loro intendimento valga, per avventura, cotanto da poter assumere la soluzione di questioni sì ardue e sublimi»<sup>21</sup>. Che cosa rende così difficile tale intendimento? Che non sia impossibile, lo dimostra il fatto che Iddio stesso invita l'uomo allo studio delle vie della provvidenza coll'aprirgli innanzi tutto «questo universo sì fisico che morale come un grande e sacro libro», «tutto di quesiti e di difficoltà proposte a risolvere all'umana intelligenza, acciocché coll'investigarne le risoluzioni e le risposte, essa venga accrescendo di cognizione e di appagamento»<sup>22</sup>. Dio c'istruisce inquietando la nostra mente e interpellandola alla maniera di Socrate; ma, diversamente da Socrate, ce ne fornisce il mezzo e la regola. Per ciò che concerne il mezzo, la lettura della prima *Critica* kantiana ha spinto il Rosmini a riprendere in mano i suoi manoscritti giovanili sulla «coscienza pura».

Fin da quelle sue prime ricerche gnoseologiche, il Rosmini si era proposto di «cominciare dall'*assoluto delle umane cognizioni*; cioè da ciò che immutabile è nell'anima come la sua esistenza; acciocché vegga il lettore già da principio la più riposta parte ed oscura e misteriosa di questo antro sacro che abbiamo preso a visitare, né s'angusti o mai contento abbia sempre a desiderare un più lontano ragionamento; ma non entrando in certa guisa dalla porta, ma dalla sua ultima cavità uscendo [...] e parendogli di andare sempre a più facile e luminoso ed aperto cammino, ogni timor gli sia tolto ed ogni sospetto»<sup>23</sup>.

Era la scoperta della «coscienza pura», come «cognizione connaturale», distinta e «necessariamente anteriore» ad ogni forma di «cognizione acquisita». Essa è coincidente con la propria anima, che è «sentimento della propria esistenza prima di ogni atto», ed è «tutto cosa interna, assoluta, non esprimente altro che sé medesimo». L'atto primo dell'anima è quello di «percepire il suo corpo»<sup>24</sup>. Anche per il giovane Rosmini l'esistenza non è un *demonstrandum*, un punto di arrivo, come già non lo era stata per Hamann e per Jacobi, ma può essere riconosciuta

---

<sup>21</sup> *Teodicea*, libri tre, a cura di U. Muratore, Edizione Nazionale e Critica, 22, Città Nuova Editrice, Roma 1977, *Prefazione*, pp. 13 sg.

<sup>22</sup> *Ivi*, cap. II, p. 33.

<sup>23</sup> Cfr. I. MANCINI, *Il Giovane Rosmini. La metafisica inedita*, cit., p. 133. Cfr. G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1923, p. 19.

<sup>24</sup> Cfr. I. MANCINI, *Il Giovane Rosmini. La metafisica inedita*, cit., (i testi rosminiani inediti citati sono riportati) pp. 130, 133, 147, 315.

dentro di sé come un irrecusabile punto di partenza, come l'implicazione del pensiero nell'anima, il cui atto primo è appunto la percezione del proprio corpo.

La coscienza pura è il *sensus sui* o coscienza di sé; «computando il corpo un vero nulla, cioè da lui prescindendo»<sup>25</sup>. È una prima cognizione di sentimento che tutti gli uomini possiedono. Tuttavia, sebbene tutti ce l'abbiano, non è facile reperirla: pochissimi sanno fare una tale astrazione, «reputando di non sentire cosa alcuna, dove non s'accorgono di mutazione e si sente solo l'assoluto, l'immutabile»<sup>26</sup>. La difficoltà non sta soltanto nell'incapacità di chi indaga ma anche nella difficoltà speciale che caratterizza l'indagine sul sentimento proprio dell'io. Il Pusineri formula questa particolare difficoltà dovuta all'oggetto dell'indagine con questo interrogativo: «Se si suppone incognita la coscienza, come mai si potrà essa definire, una volta tolto il terreno dove mette le sue radici l'intelligenza di qualsiasi cosa?»<sup>27</sup>.

In altri termini, come risalire a qualcosa di anteriore a qualsiasi atto di coscienza per reperire la coscienza pura, cioè la coscienza nel suo stato iniziale, se essa è esperibile solo attraverso gli atti di coscienza (solo quando si attua, o si attualizza)? La coscienza pura ancora indeterminata è «il genere sommo, indivisibile, privo assolutamente di caratteri particolari». E l'unica prova di se stessa tutti devono percepirla per il semplice fatto che esistono. Ma se è così, perché allora non tutti l'ammettono? Per spiegare come non tutti avvertano una tale primordiale coscienza, occorre rifarsi alla distinzione tra *sensazione* e *percezione*. La prima è una *mera passività* all'azione di un agente esterno; la seconda invece include un'*attività dell'anima*, una qualche reazione ad un tale agente.

È proprio quest'ultima che ci dà la cognizione relativa, o di intelletto, che consiste nelle idee<sup>28</sup>. Ossia, l'intelletto trae dalle percezioni, già riconosciute come

---

<sup>25</sup> A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, tomo II, cit., lettera a, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1923, p. 26.

<sup>28</sup> Si tenga a mente che l'intelletto è definito dal Rosmini, in questa fase, come «la *forza* dell'anima in quanto astraendo si forma dalle percezioni» (*ibidem*, la definizione è riportata dal Pusineri nella nota 1). La parola «forza», nella ricostruzione che ne fa il Pusineri, è messa in corsivo proprio per evidenziare il fatto che la non precisione e l'indeterminatezza di certi termini denotano tutto un travaglio del giovane pensatore di Rovereto, alla ricerca ancora di formulazioni più compiute. Come avremo modo di vedere questo travaglio non sarà presente soltanto nell'opera giovanile e inedita del Roveretano ma anche nelle opere successive e mature. Inoltre, rispetto a quanto detto

diverse dall'io percipiente, *certi caratteri più o meno universali*, riscontrate nelle cose percepite, e forma quelle *rappresentazioni* che si dicono idee. Ora queste vengono contemplate dall'io come cose fuori di sé e da sé diverse. La coscienza pura, invece, noi non la percepiamo come diversa da noi; essa «non è capace di discorso» poiché non è percepita dall'intelletto in forma di idea. In altri termini, la coscienza pura non può essere percepita come forma astratta ed universale -tale forma è infatti solo dell'idea- ma è *concretamente sentita*.

In questa condizione, cioè quando è ancora solo concretamente sentita, essa manca dell'attenzione su di sé e del modo attraverso cui possa intenzionare se stessa, poiché ciò può avvenire solo per l'azione di agenti esterni. Tuttavia, che la coscienza possa essere 'raccolta' da noi solo dopo che abbia subito l'azione degli agenti esterni non vuol dire che essa non c'era già prima. La coscienza pura c'è già; essa è anteriore alla sua reperibilità.

#### 2.4 *Né sensismo né soggettivismo*

Con la scoperta della coscienza pura il Rosmini credeva di aver superato le posizioni che nel suo tempo andavano per la maggiore, sensismo e innatismo. Proprio in queste sue prime ricerche, infatti, si era impegnato a trovare una spiegazione del fatto del conoscere che evitasse ad un tempo il sensismo e l'innatismo; che permettesse dunque al giovane filosofo di sfuggire dal pericolo di ridurre tutto a senso e che, nello stesso tempo, lo sottraesse dall'introdurre nella mente un qualcosa che l'osservazione non riesce a scoprire, e che d'altra parte non è necessario a spiegare le cognizioni.

Malgrado le ambiguità da cui il giovane pensatore ancora non riusciva a sottrarsi, è lodevole lo sforzo speculativo in cui si era immerso per evitare quelle che in questi anni della sua formazione filosofica gli sembravano le direttrici principali del pensiero dominante. L'insofferenza per il sensismo e per il soggettivismo, di cui il filosofo aveva sentito penetrare gli influssi persino all'interno delle scuole cattoliche e dei seminari, non nasceva da un preconcetto ma dallo scorgere in quelle posizioni un uso ridotto della facoltà di pensare, una utilizzazione teoreticamente ristretta della ragione filosofica. Analogamente

---

precedentemente, sulla tradizione wolffiana nella quale Rosmini almeno scolasticamente è cresciuto, non bisogna dimenticare che per Wolff l'anima è intesa come *vis rapraesentativa*.

sembravano angusti al Rosmini gli orizzonti del sensismo e del soggettivismo entro cui la modernità aveva calato tutta quanta la ragione. Egli, che nello sviluppo di tutte le potenzialità di questa cominciava a vedere l'unica possibilità di ricostruire su basi solide la cultura teologica e con essa la stessa vita ecclesiale insieme alla cultura politica e la stessa vita civile, non poteva accettare un uso teoretico della ragione che la costringesse nei limiti dell'esperienza sensibile, nei limiti del sentito. «Se l'uomo non avesse che la facoltà di sentire – dirà più tardi-, egli sentirebbe, ma non penserebbe. Il pensiero va al di là della sensazione perché si pensano anche le cose che non cadono sotto i sensi, si pensi la sostanza, la causa, gli spiriti»<sup>29</sup>.

Tuttavia, già da queste prime carte giovanili si vede come egli opponesse ai sensisti la necessità di una cognizione prima non acquisita dai sensi. Ciò che invece egli rimproverava agli innatisti era la necessità dell'unità della conoscenza contro la molteplicità delle idee innate. Il nuovo innatismo a cui bisognava contrapporsi era per il Rosmini quello di Kant, ultima espressione dell'intellettualismo cartesiano<sup>30</sup>. La questione non si giocava tanto sull'esistenza di condizioni formali del conoscere, quanto piuttosto sulla necessità o meno di una coscienza prima, non solo formale e soggettiva, ma materiale e oggettiva.

Né sensismo né soggettivismo allora. Il Rosmini si era impegnato ad elaborare un concetto critico della soggettività come coscienza pura, e precisamente come senso interno – il *sensus inditus* del Campanella- della nostra corporeità ancora priva di qualunque contenuto determinato. E credeva di aver superato con essa in un colpo solo sia il sensismo che l'innatismo. E di questa scoperta il Rosmini vantava l'originalità<sup>31</sup>. Anche il Condillac, in realtà, aveva formulato l'ipotesi della sensibilità originaria, presentando la coscienza come un sentire continuo, abituale, indeterminato o tale almeno da potersi immaginare ancora privo di ogni sensazione particolare. Da questo stato originario della coscienza si viene sviluppando, secondo il Condillac, il mondo ricco e vario di qualità com'è quello che conosciamo, per il successivo incontro con i diversi oggetti del mondo che la

---

<sup>29</sup> A. ROSMINI, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio e dialogo sulla vera natura del conoscere*, edito da Carabba, Lanciano 1931, p. 46.

<sup>30</sup> L'imperfetta conoscenza che si aveva allora in Italia del criticismo kantiano può spiegare la generale confusione tra innatismo cartesiano e apriorismo kantiano.

<sup>31</sup> La scoperta di un primo dato, dell'esistenza di questo sentimento della propria esistenza, si mostra come uno dei meriti personali del giovane Rosmini e giustamente perché essa stride con tutto l'ambiente filosofico in cui era cresciuto.



circonda. Nondimeno, il filosofo sensista non poteva dimostrare l'unità e la continuità della coscienza. Le sensazioni prese nella loro concretezza attuale sono fatti discreti, irriducibili gli uni agli altri. L'io era per Condillac soltanto una «collezione di sensazioni», a cui Hume, più coerente di altri, aveva negato ogni nesso causale, sciogliendo le sensazioni da qualsiasi legame con un soggetto.

Il Rosmini, nel suo progetto critico della soggettività originaria, con la sua scoperta di un sentimento essenziale, assegnava ai fatti psichici variabili e successivi un soggetto unico permanente. Egli, partendo da ciò che vi è di più primitivo e nascosto nell'«antro» della nostra esperienza, si trova davanti l'«assolutezza», come egli la chiama, della nostra *auto-coscienza sensibile*, dove non hanno ancora sede gli atti di intelligenza. In questo senso, per il Rosmini, ogni volta che dico: «io mi conosco» si hanno due cognizioni: a) *io*, cognizione di sentimento; b) *mi conosco*, cognizione di intelletto. Ora è chiaro che se voglio osservare le mie cognizioni non posso prescindere dall'*io*, altrimenti non sarebbero più né mie né cognizioni. Ogni cognizione relativa o di intelletto, che sola va comunemente sotto il nome di cognizione, essendo – come abbiamo visto- la cognizione obbiettiva anteriore ad ogni esperienza, è tratta dalla sensazione. Ciò non vuol dire, come per Condillac, che il sentimento si muti in idea; per il Rosmini è l'intelletto che muta la sensazione in idea. Alla stessa maniera se è vero, come ha rilevato il padre del sensismo, che noi non siamo stati mai senza il nostro corpo, è anche vero che le sensazioni avute per suo mezzo non hanno distrutta la prima sensazione che l'anima ha di sé, di cui il corpo non è e non può essere causa, ma solo condizione necessaria. La coscienza pura, che è oggetto in sé, può essere solo rilevata attraverso l'astrazione: «non si deve far altro che partire dal fatto che noi abbiamo delle idee, cioè delle modificazioni di noi stessi: le analizzo - dice il Rosmini -, le scompongo, e trovo che una coscienza di noi indipendentemente da esse ne è il fondamento, e dunque ammetto questa coscienza. All'idea della quale, non si può aggiungere nulla, perché perfetta in sé, unica e tale “che non se ne può dare altro esempio”»<sup>32</sup>. Difatti la cosa di cui quell'idea è espressione, è essa stessa

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 27. Il Pusineri, appena più avanti, riassume il percorso che conduce al rilevamento della coscienza pura: «ecco come si può arrivare al riconoscimento della coscienza. Noi abbiamo delle idee, le quali rappresentano o cose fuori di noi o cose dentro di noi. In questo secondo caso, o sono modificazioni di noi (e queste variano), e sono noi stessi (e questo è un *quid* immutabile). Se l'idea rappresenta noi stessi, questo *noi* non lo riconosceremmo prima di una tale idea, ma tuttavia vi sarebbe. Se invece le idee rappresentano delle nostre modificazioni accidentali, analizzandole si

una semplicissima unità. Ed è espressa dall'io anteriore alle sensazioni. Ne segue che l'anima è sentimento di se stessa, altrimenti non si spiegherebbe come essa passi dal non sentire al sentirsi.

Dunque, la coscienza è l'io, il sentimento del proprio stato e della propria esistenza, anteriormente ad ogni atto: «la coscienza pura di cui parliamo e che è all'anima prima di qualunque sua operazione - dice espressamente il Rosmini -, è il sentimento (o cognizione intrinsecamente unitaci) fondamentale di noi come siamo nel primo istante, ovvero (che è la stessa cosa) il sentire di potere tutto quello che possiamo: ovvero la coscienza pura è l'IO solo»<sup>33</sup>.

Con la «scoperta» della coscienza pura, egli oltrepassava i limiti metafisici invalicabili dal sensismo del Condillac, che era l'atmosfera dominante nella cultura filosofica italiana nei quarant'anni precedenti, specialmente per l'influenza di p. Francesco Soave. In effetti, parole come «unicità», «medesimità» e «assolutità» della coscienza erano ignorate dai sensisti. Mentre la speculazione del secolo XVIII era tutta rivolta all'oggetto esterno, in relazione al quale intendeva la vita dello spirito, Rosmini non ignorando il rivolgimento iniziato da Kant, muoveva, invece, dal soggetto pensante<sup>34</sup>, dalla coscienza e conoscenza «prima e per sé nota». Tale sentimento è fondamentale e sostanziale, ed è corporeo, cioè inseparabile dal corpo che ne costituisce il limite intensivo ed estensivo. Il destarsi, il conoscersi, lo svolgersi dell'anima hanno come propria condizione necessaria, ma non come propria causa, le affezioni esterne. Quest'ultime destano l'anima dalla sua originaria ed essenziale passività, dalla sua inconsapevolezza. L'anima inizia così la sua vita intellettuale, attraverso l'eccitamento di sensazioni diverse e successive, per il desiderio di nuove sensazioni; il suo sviluppo è favorito dalla indelebilità delle impressioni esterne, dalla sua capacità a ridestarle.

Il processo intellettuale, pertanto, si rivela all'osservazione introspettiva come il risultato di due fattori: a) uno è *interno* ed immanente e da esso dipende «l'unità, la spiritualità, la sintesi, la sostanza, il fondamento formale della certezza»; b)

---

troverà che ciascuna di queste esige necessariamente l'esistenza del *noi*, altrimenti non si saprebbe di che sarebbero modificazioni. Il non avvertire detta esigenza non toglie che realmente ci sia, e che debba quindi preesistere (logicamente) il noi» (*ivi*, p. 28).

<sup>33</sup> A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, tomo II, cit., n. 7, p. 63; n. 99, p. 96.

<sup>34</sup> «Più che all'oggetto della conoscenza la sua riflessione fu rivolta in quegli anni all'analisi del soggetto pensante, facendone consistere l'essenza nel fatto primordiale del sentimento di sé e della sua attività» (G. SOLARI, *Studi rosmينiani*, cit., p. 24).

l'altro è *esterno* e genera «la molteplicità, l'analisi, gli accidenti, il fondamento materiale della certezza»<sup>35</sup>.

D'altra parte, il giovane filosofo roveretano rimproverava a Cartesio, come anche ad «una gran parte dei Filosofi eziandio de' giorni nostri se ai tedeschi guardi», di partire dall'*uomo già fatto*, adulto, vestito di cultura, anziché dallo stato nativo della sua coscienza. Come ha notato il Solari, gli innatisti, tra cui il Rosmini poneva Cartesio, Kant e gli idealisti tedeschi, «muovevano dall'io penso rappresentativo, astratto, anziché dalla realtà vera, immediata del sentimento di sé...»<sup>36</sup>. Solo la cognizione implicita del sentimento di sé è per il Rosmini reale e oggettiva anche se oscura e imperfetta. «Si può rilevare fin d'ora – continua il Solari – l'avversione del Rosmini all'intellettualismo puro, la sua tendenza a contrapporre al pensiero riflesso il sentimento come primo psicologico e gnoseologico. E sono veramente mirabili gli sforzi di analisi introspettiva compiuti dal Rosmini per rendere chiara a se stesso l'esistenza, i caratteri, le determinazioni di questo senso fondamentale in cui in quest'epoca faceva consistere l'essenza della vita spirituale»<sup>37</sup>.

In effetti, la distinzione tra il *cogito* e la «coscienza pura» stava proprio nel «considerare tutto intero com'egli era formato e sviluppato, e indovinarne con sintetico metodo la natura sua, e non pigliar l'uomo dalla sua origine, e prima ignudo considerarlo di quello che non ispetta alla sua natura, ma di che l'educazione a più veli e panni e molti intricati gli vesti, di guisa che più oggimai non appare la natia forma»<sup>38</sup>. Un «altro errore» che in questi appunti il Rosmini, proprio su questo punto, attribuisce a Cartesio, è che l'autore del *Discorso sul metodo* ha tralasciato di considerare il fatto che «in questo noi, che con altra voce intimo sentimento appelliamo, si contiene non solamente la sentimental cognizione delle nostre abilità tutte, ma questa cognizione ossia sentimento intimo, altro non è che piacere o dolore... »<sup>39</sup>. È questo uno dei tanti passi in cui il Rosmini esprime la propria avversione verso l'intellettualismo, che abbiamo visto messa in luce dal

---

<sup>35</sup> G. PUSINERI, *Le determinazioni della Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1925, p. 50 ;si veda anche G. SOLARI, *Studi rosmينiani*, cit., p. 24.

<sup>36</sup> SOLARI, *Studi rosmينiani*, cit., p. 23.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, tomo II, cit., p. 184.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 186.

Solari. Molte pagine del Rosmini d'allora sono rivolte a dar rilievo a questo carattere della sua psicologia giovanile. Ciò può spiegare la sua ammirazione per Epicuro, «la cui filosofia ben intesa [...] era forse la più pregevole di tutte le antiche» alla quale egli stesso avrebbe aderito «se per una mortale sciagura fosse nato nel gentilismo». Perché Epicuro «assegnando nella moralità la felicità umana nel piacere aveva toccato il punto»<sup>40</sup>.

Cartesio, dunque, a parere del Rosmini, peccava di intellettualismo: egli non cercava la prova effettiva della sua esistenza, ma la *subbiettiva*, ossia l'argomento onde il suo intelletto si potesse accertare della propria esistenza. Il padre del pensiero moderno, mettendo l'anima nel pensiero, confonde la modificazione con l'io. Da qui, da tale confusione, a parere del giovane filosofo di Rovereto, derivavano tutti gli errori psicologici e gnoseologici del grande filosofo. Cartesio, in altri termini, non teneva conto del fatto che la parola *pensiero* esprimesse già cosa complessa; egli peccava per difetto di analisi, avendo preso a considerare l'uomo – come abbiamo detto - tutto intero nel pieno suo sviluppo. Mentre nell'*auto-coscienza sensibile*, così come l'ha pensata il Rosmini in queste carte giovanili, gli atti d'intelligenza (come sono il progetto di dubitare di tutto e l'indubitabilità dell'atto stesso di dubitare nell'auto-coscienza «adulta» del «cogito») non hanno ancora sede.

## 2.5 I limiti della «coscienza pura»

Dagli appunti giovanili risulta evidente che la prima formulazione della dottrina del sentimento fondamentale corporeo il Rosmini la elabora nei precocissimi anni di studio a Rovereto. Tale dottrina, insieme a quella dell'essere ideale indeterminato, doveva costituire il cardine del sistema filosofico rosminiano. Certo, ancora egli non pensava a derivare dal sentimento fondamentale l'idea di esistenza, che, come tutte le idee, considerava in quest'epoca acquisita in occasione delle sensazioni. D'altra parte il sentimento fondamentale non è privo di determinazioni e tra queste, accanto alla percezione universale del corpo, troviamo la percezione dell'attività che ci fa esistere, nella quale è in germe il sentimento

---

<sup>40</sup> EC, I, lettera a P. Orsi del 7 ottobre 1816; si veda anche G. PUSINERI, *Le determinazioni della Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1925, p. 49, nota.

fondamentale intellettuale che nel *Nuovo Saggio* il Rosmini doveva distinguere dal sentimento corporeo sensitivo, nel quale fin d'ora egli rilevava il piacere come elemento essenziale concomitante l'attività operativa dell'anima.

Italo Mancini ha visto nelle prime indagini del Rosmini sulla determinazione della coscienza «un sensismo sui generis»; un sensismo, «s'intende – afferma lo studioso –, coronato teologicamente. Infatti la presenza in ogni coscienza del vivissimo sentimento della divinità, colora all'italiana questo sensismo, che pur rimane al fondo della concezione [...]. Anche se poi nei manoscritti propri della coscienza pura si sosterrà il sentimento di questa coscienza originaria, non per questo si supera il piano dell'iniziativa suprema conferita al sentimento o alla sensazione, sia pure quella purissima e oggettiva con la quale l'io si sorprende nel suo atto originario, avanti di qualsiasi situazione particolare»<sup>41</sup>. Benché l'opposizione al sensismo rappresenti uno dei caratteri tipici con cui il pensiero rosminiano è stato inteso, è indubbio che queste affermazioni mantengano un certo spessore che non si può, su un piano teoretico, trascurare.

Del resto, anche il Pusineri aveva espresso una certa vicinanza delle prime speculazioni rosminiane (1814-1816) a quella che allora appariva come la filosofia dominante. Egli rilevava l'influenza del Locke nella fase in cui il Rosmini passava dallo studio delle cognizioni di sentimento allo studio delle cognizioni che l'anima si forma delle cose<sup>42</sup>. In una pagina inedita, pubblicata per la prima volta dallo stesso padre rosminiano nel 1925, fatta risalire al 1816, il Rosmini scrive: «Tutte le cose hanno i loro caratteri, senza i quali non si possono in nessuna guisa concepire [...]. Questi caratteri non sono se non che *facoltà*, onde ogni cosa può essere attiva e passiva *in quel dato modo* e non altrimenti. Ora essi caratteri, o cause prime annesse alle cose dalla loro particolare attività, si dicono *forme*. Le quali sono anche negli elementi delle cose, quantunque non abbiano altra attività che il moto. Le forme passive [...] sono indissolubilmente connesse con le attive. Queste forme,

---

<sup>41</sup> Cfr. I. MANCINI, *Le origini dell'idea dell'essere nel giovane Rosmini*, in vol. misc., *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Mazziana, Verona 1970, pp. 389-398.

<sup>42</sup> Il Pusineri nel riassumere il pensiero filosofico del Rosmini negli anni che corrono dal 1815 al 1822 tende a distinguere due fasi: la fase roveretana (1815-16), in cui predomina tirannica l'influenza del sensismo e l'avversione al criticismo; la fase successiva in cui inizia e si fa sempre più profonda la reazione al sensismo, fino al 1821, culminando negli appunti per una progettata opera *sull'ordine delle scienze*. Il Pagani ci informa, nella *Vita*, che l'opera *sull'ordine delle scienze* fu iniziata l'8 gennaio 1822 e che dall'introduzione di essa il Rosmini trasse il *Saggio sopra la felicità* (*La Vita*, cit., vol. I, p. 211).

queste facoltà che si manifestano unicamente per la relazione delle cose, operano di guisa che ogni cosa che faccia impressione, porta il marchio di ogni cosa che la fa, e ogni cosa su cui sia fatta l'impressione, ha combinato in sé due marchi, dell'agente e del paziente. I caratteri primi e indivisibili di tutte le cose materiali sono due: l'essere e lo spazio, due cose distinte, ma inseparabili in un corpo [...]. Onde non sta l'idea dello spazio nella nostra mente, ma nel corpo, che secondo le leggi dello spazio, unite alle altre proprietà, misura le sensazioni e marchia le operazioni sue. La luce rimandata dal corpo fa impressione sull'occhio e poi sull'anima. Di guisa che ella non può percepire il corpo senza spazio, e che è vero quello che si è detto, i corpi improntare il marchio d'essi medesimi sugli oggetti su cui agiscono»<sup>43</sup>. Tanto basta al Pusineri per scorgere nel giovane roveretano un certo condillachismo e un ingenuo oggettivismo empirico. È dunque lecito considerare sensista una fase, se pur breve, del pensiero rosminiano? L'interrogativo non si può oltrepassare facilmente. Nel brano di Rosmini appena citato è evidente l'opposizione alle forme a priori del senso e dell'intelletto di Kant; non per questo però il Rosmini cede al condillachismo o all'oggettivismo empirico.

Le ricerche del Solari, nelle quali con metodo rigoroso vennero ordinate le analisi dei rosminiani Bozzetti e Pusineri, mostrano in modo preciso come l'avversione al sensismo sia stata una costante della formazione filosofica del Rosmini. «L'opposizione al sensismo -scrive il Solari - fu nel Rosmini istintiva e tale opposizione costituì fin dagli anni di Rovereto la sua vocazione filosofica. Fin d'allora egli comprese la novità, il valore del criticismo, del quale accolse l'intima esigenza di rivalutare il soggetto come fattore formale della conoscenza. Il suo concetto di una coscienza pura esprimeva in una forma certamente confusa ed equivoca (...) l'attività del soggetto pensante che nelle affezioni sensibili trova la condizione necessaria, ma non sufficiente, del suo sviluppo»<sup>44</sup>.

## 2.6 *L'affacciarsi del problema dell'oggettività del sapere*

Nelle pagine giovanili che pongono a tema la coscienza si coglie tutto il travaglio del giovane Rosmini, intento ad elaborare una sintesi metafisica che

---

<sup>43</sup> SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 34

<sup>44</sup> *Ibidem*.

certamente è destinata a maturare nei successivi sviluppi. Non si può parlare, almeno in questo periodo, di un primo e di un secondo Rosmini. In questo senso, la distinzione delle fasi di sviluppo del pensiero rosminiano, proposta dal Mancini, appare, un po' rigida. Lo stesso Mancini, in uno studio più recente, ha smorzato talune posizioni: egli definisce la coscienza pura come un tema «sensistico e meta-sensistico ad un tempo»<sup>45</sup>, irriducibile dunque alla identificazione e alla riduzione di sensazione e conoscenza, propria del sensismo. L'errore del Rosmini era semmai il non aver rilevato che il supposto innatismo di Kant non significava la negazione ma l'integrazione del sensismo e che le forme *a priori* potevano diventare cognizioni positive solo unendosi con le intuizioni sensibili. Da questo punto di vista, l'esigenza che animava il Rosmini rispondeva all'urgenza dei problemi sollevati dalla filosofia kantiana. Anche se per soddisfare una tale esigenza il Rosmini seguiva un'altra via, una strada propria ed originale, diversa da quella di Kant, al quale il Rosmini non poteva perdonare il disprezzo per l'osservazione psicologica, per il metodo analitico applicato allo studio dei fatti interni. Il soggetto attivo per il Rosmini non è certamente il soggetto intellettuale kantiano; è, invece, un io sostanziale che si desta dalla sua originaria inconsapevolezza e passività sotto l'azione del mondo esterno. Anche qui, nota il Solari, «la concessione al sensismo è solo apparente, perché la coscienza pura destata, se anche per il Rosmini è un foglio bianco su cui devono scriversi le cognizioni *positive*, non è come per i sensisti un foglio bianco nel senso che manchi di sue proprie determinazioni e cognizioni: essa cela in sé il principio stesso di sostanza che rende possibili le cognizioni»<sup>46</sup>.

La coscienza già in quest'epoca veniva invocata dal Roveretano come il più autorevole testimone: essa non ci inganna in ciò che ci attesta e per dirlo ne dovremmo uscire. Ora i sensisti erano maestri nell'applicazione del metodo analitico alla soluzione del problema gnoseologico, e il Rosmini, in questo senso, ne segue l'esempio. D'altra parte, facendo della coscienza un principio sostanziale, egli poneva le condizioni per l'applicazione del metodo sintetico mal tollerato dai

---

<sup>45</sup> I. MANCINI, *La "Critica della ragion pura" nella formazione di Antonio Rosmini*, in vol. misc., *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento (Rovereto 29-31 Maggio 1986), a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204.

<sup>46</sup> G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 35.

sensisti, aprendosi la strada alla ricostruzione unitaria della vita interna<sup>47</sup>. La speculazione successiva doveva indirizzarsi a superare le difficoltà derivanti da questo soggettivismo e idealismo filosofico iniziale.

Tuttavia la scoperta della coscienza pura non era stata una scoperta di poco valore. Con essa il Rosmini s'introduce ad un concetto non cronologico, o non solo cronologico, di un 'prima' che ha una valenza costitutiva. Si tratta di un legame di cui l'io è fatto, da cui è generato nell'atto stesso in cui si sa. La nostra autocoscienza sensibile, questo *sensus inditus* della nostra corporeità, ci rivela la nostra passione piacevole o dolorosa di esistere; ciò che ci costituisce nella singolarità della nostra anima nell'atto di percepire il nostro corpo. Non è poco, anzi è il principio da cui non può prescindere qualsiasi filosofia dell'esperienza concreta. Si tratta, in effetti, dell'inizio della determinazione del sentimento di se medesimo come quel luogo sorgivo del *sì* all'essere, della *responsabilità*, del *rispondere*; in esso diveniva improponibile una differenza in senso sia gnoseologico sia ontologico, che separasse il pensiero logico dall'evento.

La singolarità dell'io diventava elemento costitutivo del movimento di produzione dello stesso significato e delle stesse leggi della razionalità. A ben vedere, ci troviamo di fronte al germe di quello che sarà il cuore del problema gnoseologico del pensiero rosminiano, il quale si giocherà interamente sul filo dell'assunzione tutta moderna dell'autocoscienza del reale, mantenuta equidistante dal rischio di precipitare nel più assoluto soggettivismo o dal cadere in un realismo ingenuo. Nondimeno, tale rilievo è ancora insufficiente: non basta per chi voglia scoprire nella coscienza il fondamento della sua intelligibilità o oggettività<sup>48</sup>.

Com'è possibile, infatti, l'oggettività del sapere?

---

<sup>47</sup>«Combattendo sensisti e idealisti - scrive ancora il Solari- Rosmini non sdegnò né il metodo analitico degli uni, né l'esigenza di unità dello spirito degli altri. La soluzione del problema ideologico da lui affacciata in questi anni, pur opponendosi al sensismo, non sfuggiva all'empirismo, come quella che cercava nel sentimento fondamentale la soluzione del problema gnoseologico» (*ibidem*).

<sup>48</sup> Il Rosmini stesso, in una nota inedita del settembre del 1827, riportata da Pusineri nella «Rivista Rosminiana» nel 1925, I, p. 55, a proposito dei suoi tentativi giovanili di fondare sul sentimento fondamentale corporeo l'idea di sostanza dichiarava: «Sono dunque vane le laboriose dimostrazioni ove spiegavo le origine dell'idea di sostanza, mentre la *Forma della verità* immediatamente le suggerisce al senso». Inoltre, il sentimento fondamentale se inteso «tutto come cosa interna» e non esprime «altro che se stesso», come ancora è nella dottrina della coscienza pura, può divenire un'aporia, piuttosto che un sostegno nella conoscenza metafisica delle «vie del Signore» (*ibidem*).



Qualche anno più tardi, in una nota del saggio *Sui confini dell'umana ragione*, il Rosmini riconosceva agli empiristi che «l'unico vero metodo da tenersi nella filosofia è indubitatamente quello che parte dai fatti e l'aver proclamato questo metodo e reso universale è il merito della moderna scuola», ma limitare l'attenzione a «ciò che soffrono dagli influssi della materia i sensi corporei [...] non produce la filosofia matura, ma la filosofia nella sua infanzia, come è la filosofia del Locke, di Condillac, di Destutt-Tracy, ecc...»<sup>49</sup>. Oltre che la conferma di una critica costante, era la collocazione abbastanza precisa dei termini del problema su cui si volgeranno particolarmente le sue ricerche gnoseologiche degli anni '26 e '27 e che troverà la sua prima soluzione nella dottrina della *forma della verità*.

Questi studi riprendevano di fatti il complesso di queste prime ricerche gnoseologiche e psicologiche del Rosmini, così ricche di spunti e di prospettive originali, interrotte nel 1822 da quell'interesse intenso che susciterà in lui la lettura politica della restaurazione. Nondimeno, come sappiamo, la dottrina della coscienza pura, ripensata in un più stretto confronto con l'impianto generale dei problemi di Kant, non è abbandonata dal Rosmini, e viene ripresa, mandata avanti e riveduta nel 1826, nello stesso tempo in cui egli stava elaborando la sua *Politica seconda*<sup>50</sup>.

## 2.7 Il passaggio dalla «coscienza pura» alla forma della verità

---

<sup>49</sup> A. ROSMINI, *Teodicea*, cit. pp. 110 sg., nota 54.

<sup>50</sup> Il '22 è una data da tenere a mente per chi si accinge a studiare la formazione filosofica del Rosmini. Essa coincide con il momento in cui la sua attività di studioso, confortata da una vigorosa coscienza della sua missione, si estende agli studi di diritto e di filosofia politica. L'influsso dello Haller, del De Maistre insieme alle letture del Bonald influenzeranno la prima fase del pensiero politico del giovane Roveretano. Alla *Politica prima* seguirà, nel 1826, una *Politica seconda* poi interrotta. Proprio nel 1826 il Rosmini aveva intrapreso una parziale revisione degli scritti politici precedenti che si concluderà nel 1828. Su le fasi politiche degli anni che vanno dal '22 al '27 si vedano le osservazioni del Solari (G. SOLARI, *Studi Rosminiani*, cit., p. 45; si veda anche PAGANI-ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, capp. VIII, IX, Torino 1855). Questi anni, in particolare dal 1821 al 1826, coincidono col periodo che per il Rosmini va dall'ordinazione sacerdotale al trasferimento da Rovereto a Milano. Sono anni che Rosmini passò prevalentemente a Rovereto, se si eccettua il suo viaggio a Roma per accompagnare Mons. Pyrcher, Patriarca di Venezia. In questo viaggio, del resto, Rosmini nella visita che fece al Papa Pio VII, aveva ricevuto incoraggiamento a continuare nei suoi studi. E negli studi egli proseguiva con intensità delineando ampie tavole, piani generali di ricerca quali sono, per esempio: *La classificazione dei sistemi filosofici*, *La contemplazione del piano generale delle scienze*, *La storia dell'umanità*, *l'Opera politica*, *l'Edizione poliglotta della Sacra Scrittura*, *la Metafisica generale*, *la Forma della verità*.

Abbiamo già visto come i tentativi del '17, in cui il Rosmini si era sforzato di fondare l'idea di sostanza sul sentimento fondamentale corporeo, se superavano il sensismo, rimanessero tuttavia incagliati nell'idealismo psicologico. In effetti, ciò che ancora mancava, in queste prime ricerche gnoseologiche e psicologiche del Rosmini, era il fondamento dell'intelligibilità della coscienza e della sua oggettività. Ciò che è incontrovertibile per la via dell'*io sento* è l'esistenza del soggetto – la mia esistenza, la sostanza dell'Io – e di ciò che lo modifica, comunque sia il modo del suo esistere. Ebbene, i limiti della «coscienza pura», che all'entusiasmo speculativo del giovane filosofo era parsa la cognizione assoluta, si vengono palesando irrecusabili quando essa è chiamata a dare ragione della sua *universalità e oggettività*: ciò che ancora le mancava è la possibilità che da essa emergesse l'*idea*. Ma, la scoperta della «coscienza pura», come ciò che ci costituisce nella singolarità della nostra anima nell'atto di percepire il nostro corpo, non era stata una scoperta di poco valore; non si trattava, come abbiamo detto, di una parentesi del suo pensiero in cui egli si fosse avvicinato al sensismo.

La dottrina della coscienza pura era destinata a maturare nel tempo e quindi ad essere superata, ma, nello stesso tempo, essa aveva aperto nuove strade al Rosmini, conducendolo per un sentiero che lo metteva nelle condizioni di affrontare in modo originale il problema ideologico. Non si trattava quindi di un salto, di una frattura. A ben vedere nel pensiero rosminiano si manifesta piuttosto un'intima coerenza, che ha l'andamento di uno sviluppo graduale e progressivo<sup>51</sup>. Certamente

---

<sup>51</sup> Anche Pusineri sostiene che l'approdo del Rosmini alla dottrina della forma della verità, che avviene qualche anno dopo, non segna una sconfessione netta della dottrina del sentimento. «Non è necessario notare – scrive inoltre - che la dottrina del sentimento, fin qui riassunta, non fu mai ripudiata dal Rosmini, anzi passa ad essere uno dei capisaldi della sua filosofia nella dottrina del sentimento fondamentale, che viene però distinto nettamente dal lume intellettuale. D'altronde è noto che il Rosmini anche dopo aborrisce sempre da un puro intellettualismo, e non c'è filosofo che come lui sappia tenere conto di tutte le esigenze dell'uomo nella sua interezza» (G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1923, p. 26). La forma della verità, così come il tema del sentimento, è un elemento teoretico sempre presente nella speculazione rosminiana. Basti considerare una lettera del 1816, in cui per la prima volta troviamo l'espressione *forma della verità*, che ritroveremo nel 1827, quando il Rosmini riprende in mano i suoi appunti giovanili sulla *Coscienza pura* per confrontarsi con i problemi suscitati dalla lettura della prima critica kantiana: «l'assoluto parmi che non sia altro che il fine sopra da me tocco, cioè il camminare l'uomo secondo la verità, la quale [...] ha veramente un pregio assoluto. L'uomo, a me pare, non può mai perdere obiettivamente ogni pregio assoluto, ma bensì perderlo subiettivamente e in parte. Non lo può mai perdere obiettivamente, perché sia alcun cattivo quanto si voglia, egli non sarà mai privo della facoltà di ottenere il suo fine, la quale è pure da Dio informata, diremmo così, sulla *forma della verità*, altrimenti resterebbe d'esser uomo» (A. ROSMINI, *Lettera al Conte Giovanni Fedrigotti a Vienna*, 29

questo sviluppo porterà con sé continui ricominciamenti e ripetizioni creatrici, che spesso si fanno strada attraverso vivaci contrasti.

Nondimeno tutto ciò si svolge sempre nella direzione di un approfondimento in cui ogni sforzo successivo è legato al precedente. Sarà questa una costante della sua filosofia. Ce ne accorgeremo quando, entrando nello specifico del nostro lavoro, vedremo i continui rimaneggiamenti delle edizioni successive dello stesso testo – che per noi in particolare sarà il *Nuovo saggio* -. Forse, ogni grande filosofo sa che, a suo modo, deve ‘fare ritorno a sé’, sa che la fatica seguente non deve mai abbandonare la precedente, e tutte insieme devono essere presenti nell’ultima. C’è, in effetti, una unità di ispirazione tra il trattato della *Coscienza pura* e lo sviluppo successivo che avrà una iniziale determinazione nella dottrina della *Forma della verità*<sup>52</sup>.

Con la coscienza pura il Rosmini, partendo dall’osservazione tomista che «la parte attiva della sensitiva operazione è fuori dell’anima [...] all’incontro ciò che

---

Aprile 1816, in *Epistolario Completo*, cit., vol. I, 179 - il corsivo è nostro -. Si veda anche PAGANI - ROSSI, *Vita di A. Rosmini*, vol. I, pp. 112-113). Pusineri non dà molta importanza a questo frammento in cui per la prima volta appare la dizione *Forma della verità*. Per lo studioso la locuzione è solo accidentale, «riflesso dello studio che faceva allora di Kant sui manuali scolastici del Karpe e del Soave» G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, cit., fascicolo primo, 1923, p. 36). Al di là dell’uso proprio o improprio della formula, *forma della verità*, occorre notare che comunque gli sviluppi in campo gnoseologico del ’27 sono difficilmente spiegabili senza tenere in considerazione gli appunti giovanili sulla coscienza pura. Tanto basta a spiegare, a nostro avviso, lo stretto legame che intercorre tra le prime ricerche giovanili e la formulazione della dottrina della *Forma della verità* ( si veda per una comprensione più chiara del tessuto genetico di una tale espressione e per le sue relazioni con il contesto culturale in essa è fiorita: F. L. MARCOLUNGO, “*Forma veri*”. *Per un confronto storico-critico sull’idea dell’essere in Antonio Rosmini*, in AA. VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, a cura di G. Beschin, A. Valle, S. Zucal, Morcelliana ed., Brescia 1999, pp. 65-76.

<sup>52</sup> Rosmini trova nella parola *forma* - introdotta nel linguaggio filosofico da Aristotele, usata da S. Tommaso e dalla scolastica, ripresa da Kant- un’espressione adatta ad un pensiero che univa alle nuove esigenze filosofiche quanto gli sembrava degno di rivivere della filosofia antica e cristiana. Per Aristotele il vocabolo *forma* ha un significato ‘fluttuante’ indicando ora la forma reale e ora la specie, cioè l’idea, l’esemplare o il paradigma della cosa (cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. Messina ENC, Città Nuova, Roma 1995, nn. 72-73); da qui la sua opinione che l’universale si possa ricavare mediante l’astrazione di ciò che è comunissimo nelle cose (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., n. 1174; *Teosofia*, Vol. IV, L’Idea, nn. 197-198; *Psicologia*, n. 1641, nota). Rosmini, tralasciando l’uso della parola *forma* che fece Kant, intende prendere *forma*, «come fu presa fino dai tempi antichissimi», cioè per «la prima virtù attiva che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quel dato ente anziché un altro» (cfr. *Antropologia*, vol. I, n. 206. si veda anche: *Antropologia Soprannaturale*, vol. I, cap. VI, paragrafi I e segg.)

c'è di attivo nell'operazione intellettuale è nell'anima stessa»<sup>53</sup>, già si apriva la via ad allargare il concetto dell'anima. L'interiorità della verità nell'intelletto – ossia il carattere essenzialmente universale delle sue osservazioni – ripropone per il Roveretano il senso agostiniano del «cogito». E difatti non sarà d'ora in avanti più la coscienza «che informa e emana di sé tutto lo scibile, sia pure per ritornare ad assumerlo in sé arricchito di tutta l'operazione analitica delle facoltà intellettuali; ma sarà la luce che partendo da Dio irradia di sé l'anima, che darà la forma cioè il suo essere costitutivo, alla coscienza stessa; la quale tornerà a farsi centro di tutte le successive operazioni della vita intellettuale [...] questo però subordinatamente ad una attività che non è in lei, né da lei ha origine»<sup>54</sup>.

## 2.8 La dottrina della forma della verità

Un nuovo problema si poneva ormai alla meditazione del Rosmini. Non si trattava ancora di distinguere la sensazione dall'idea. Tale distinzione gli era diventata ormai familiare attraverso lo studio di San Tommaso<sup>55</sup>. Non era più

---

<sup>53</sup> G. PUSINERI, *La Coscienza pura*, cit., 1925, p. 61.

<sup>54</sup> G. PUSINERI, *La forma della verità*, in «Rivista rosminiana», cit. 1927, p. 114.

<sup>55</sup> Fra i progetti culturali che maturano nella mente del Rosmini in questo periodo il principale resta uno «scritto politico religioso» (cfr. *Epistolario Completo*, cit., I, p. 630). Si tratta – come sappiamo – degli studi di politica. Ma accanto agli studi politici egli promuoveva e portava a maturazione alcuni lavori culturali: *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores theologos instaurando*, che avrebbe dovuto essere un'opera divulgativa del pensiero di san Tommaso, nata dalle 'conversazioncelle', com'egli stesso le chiamava, che si svolgevano nella casa di Rovereto con alcuni chierici e sacerdoti. Queste riunioni in casa Rosmini continuarono anche successivamente al 1819, anno in cui erano iniziate le "conversazioncelle". «Quello che maggiormente mi diverte è una conversazioncella sopra S. Tommaso – scriveva Rosmini il 2 giugno del 1824 al vescovo Grasser di Treviso – che facciamo da alcuni mesi con alcuni buoni sacerdoti ed è quasi l'unico divertimento che mi abbia. Grand'uomo fu S. Tommaso e anzi immenso!». Quasi a riprova dell'importanza che l'insegnamento di S. Tommaso ebbe sulla formazione filosofica del Rosmini si può osservare che le conversazioni teologico-tomistiche continuarono anche negli anni che seguirono la partenza del Rosmini da Rovereto (cfr. *Epistolario Completo*, II, p. 422). Egli aveva letteralmente spiegato per due anni la *Summa theologica* dell'Aquinate a questi sacerdoti. Proprio per agevolare la conoscenza della *Summa theologica*, inoltre, egli ne intraprendeva la traduzione in italiano. La traduzione, incominciata il 20 novembre del 1819, venne interrotta nel maggio del 1821. Nell'archivio Rosminiano di Stresa se ne può rintracciare il Prologo, le prime cinque questioni della prima parte, la 60ª questione della terza parte. Insieme alla pubblicazione di alcune operette, *Lettera sul Cristiano insegnamento* (1823), *Della Educazione Cristiana* (1823), *Esame critico delle opinioni di M. Gioia in favore della moda* (1824) ed una collaborazione con la stampa della *Vita di S. Girolamo* (1824).

---

Tralasciando queste opere, ciò che salta agli occhi è che negli gli anni che seguirono il corso universitario, il Roveretano fu preso dall'amore per la filosofia scolastica e si dedicò intensamente allo studio di S. Tommaso tanto da essere ricordato tra i restauratori dei buoni studi scolastici, che in quest'epoca in Italia erano scarsamente e malamente rappresentati. In realtà, fino al 1820 anche il Rosmini aveva trascurato la filosofia scolastica; le sue preferenze si erano rivolte a Cartesio, a Locke e ai loro seguaci moderni. Tuttavia, nel periodo di preparazione al sacerdozio lo studio di San Tommaso gli si impose e la sua formazione filosofica ne trasse vitale giovamento. Nel 1823 Mons. Grasser, vescovo di Treviso, amico e ammiratore, ospite in quel periodo a Rovereto in casa, gli aveva suggerito addirittura di realizzare un lavoro su S. Tommaso che potesse servire come guida all'istruzione del clero. Il Rosmini raccolse l'idea e nel gennaio del 1824 ne tracciava il disegno al Tommaseo: «ho cominciato l'opuscolo sopra S. Tommaso d'Aquino, ingegno che neppure, io tengo, a Newton è secondo. Lo scrivo in latino. Garriscono in sul principio gli italiani perché non conoscono il tesoro che posseggono e la gloria che trarre a sé potrebbero da quest'unico ingegno. Esposti dopo i meriti dell'Aquinate nella teologica sapienza, cerco la causa per cui lo studio n'è illanguidito. La trovo nell'essere venuta meno la filosofia di Aristotele, di cui ne dico i beni e i mali. Di qui mi apro il luogo a parlare di quella parte di essa filosofia che converrebbe resuscitare, mostrando che, riposta in vita, in nessun altro tempo apparirebbe così bella come in questo. Appresso mi ingegno di esporla celermente colle maniere moderne, penetrando, quanto a me vien dato, nelle midolle sue, e con questo compendio dell'aristotelica filosofia, purgata e perfezionata dall'alta mente dell'Aquinate, penso così di aggiungere all'opera di questo grande l'unico sussidio di intenderle e di gustarle» (*Epistolario. Completo*, cit. I, p. 505). Il Tommaseo, rispondendo da Padova il 24 giugno del 1824, si compiaceva con il Rosmini per il nobile proposito; consigliava solo la traduzione in italiano (cfr. G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 38, nota 44). Il Rosmini aveva effettivamente messo mano all'opera, ma già nel giugno dello stesso anno si doleva con il Grasser di non poterla continuare che negli intermezzi di tempo. Lo scritto rimase incompiuto. Il Pusineri nel 1924 pubblicava quanto di quest'opera era rimasta tra i manoscritti del Rosmini con l'aggiunta di note illustrative tutte di notevole valore e interessanti per la ricostruzione del contenuto. Lo scritto doveva intitolarsi *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores theologos instaurando*. L'opera è dedicata «ad Iosephum Tarvisinum Episcopum» cioè a Monsignor Grasser e doveva constare di una Prefazione e di due libri. Nella prefazione si rilevano i meriti di S. Tommaso, le ragioni e l'estensione della sua opera. Il primo libro aveva per titolo *De inclinato recentiorum in Divi Thomae studio*; il secondo: *De ratione studii D. Th. instaurandi*, doveva esporre per sommi capi la filosofia tomista (cfr. G. PUSINERI, «Rivista rosminiana» 1924, pp. 23-36). Per quest'opera il Roveretano doveva aver raccolto del prezioso materiale che utilizzò per le opere posteriori. Il 13 dicembre del 1828 egli si faceva inviare dallo stampatore Pogliani di Milano «un fascio di carte con la scritta *De Divi Thomae ecc...*». Si trattava di materiali raccolti su S. Tommaso e su Aristotele, che gli servirono per la composizione del *Nuovo Saggio*, iniziata in quell'anno. È questa l'ipotesi del Solari, che si contrappone a quella del Pusineri: con ogni probabilità non erano, come ha supposto il Pusineri, parti scritte dell'opera, ma materiali riuniti per la stesura dello scritto su S. Tommaso (cfr. G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 38-39, nota 45). Dal piano dell'opera e dalle parti pubblicate dal Pusineri si evince che il Rosmini già negli anni 1819-1824, attraverso lo studio metodico e profondo di San Tommaso e di Aristotele, aveva assunto uno spirito nuovo: il contatto con questi grandi pensatori della tradizione filosofica aveva accentuato l'insofferenza e il distacco verso i filosofi della modernità. La preparazione filosofica del Rosmini al contatto con la dottrina dell'Aquinate e di Aristotele si amplia e si eleva facendo aumentare l'avversione per la «superficialità introdotta nello spirito filosofico per vezzo di seguire quel miserevole Locke, che ha reso ad una scorza la filosofia ad ha insegnato a perdere infinite ricchezze degli antichi». Così si legge in un brano inedito di questo periodo riportato dal Pusineri (cfr. G. PUSINERI, «Rivista rosminiana» 1924, p. 32, nota).

possibile confondere attività senziente e attività intellettuale: la loro origine e la loro natura diversa era divenuta, a questo punto, chiara al Rosmini; talmente chiara che egli poteva parlarla come pregiudiziale ad ogni ricerca filosofica. Ma se questa distinzione conduceva il Roveretano sempre più lontano dal sensismo, a liberarsi da ogni residuo di esso, lo portava in un territorio nuovo. Così, altri interrogativi divenivano pressanti in questa fase del suo pensiero: da dove trae l'anima intellettuale il principio delle sue attività? Da che cosa dipende l'oggettività del sapere? Qual è il rapporto tra conoscenza e verità?

Questi problemi, che occuparono il Rosmini negli anni '26-'27 trovarono una loro prima provvisoria espressione nella dottrina della *forma della verità*, nella quale confluiscono motivi tomisti e kantiani insieme. Sebbene il Rosmini seguisse il metodo psicologico dei moderni e non quello ontologico scolastico, egli non credeva - scriveva allo Stapf - di seguire il metodo lockiano. Mentre le scuole teologiche erano solite muovere dall'oggetto del conoscere, egli preferiva muovere le sue indagini dal soggetto conoscente. Così, sull'esempio di Kant, il Rosmini mirava a rilevare nell'esperienza le condizioni oggettive della sua intelligibilità<sup>56</sup>. Tali condizioni egli le riassumeva nel concetto, ancora forse non del tutto chiaro<sup>57</sup>, di *forma della verità*.

Fermiamoci, dunque, un po' più in dettaglio su questa nuova nozione e cerchiamo di comprenderne il significato. La *forma della verità* esprime ad un tempo l'oggetto e l'atto costitutivo dell'intelletto. «Nulla – ripeteva Rosmini leibnizianamente - vi ha di innato nell'intelletto, fuori che lo stesso intelletto». E questo intelletto innato, attraverso cui si conosce il vero, è «la forma della verità». Tutto questo perché «ogni facoltà mutua la sua natura o specie dal suo oggetto, cioè da quell'elemento che la costituisce»<sup>58</sup>. Così l'anima stessa è fatta essere, suscitata «dall'inteso primitivo, che non è l'attività di intendere, ma è ciò che la rende

---

<sup>56</sup> Cfr. lettera a Don Giuseppe Stapf in data 31 agosto 1827, *EC*, I.

<sup>57</sup> Cosa intendesse il Rosmini per forma della verità non fu chiaro dapprima neanche al Rosmini stesso. Negli *Opuscoli* riconosce che le sue espressioni su un tale concetto non possono che parere alquanto oscure e misteriose e che, se il sistema di filosofia da lui abbracciato fosse noto, riuscirebbero chiare e lucidissime (cfr. *Opuscoli filosofici*, vol. I, cit., p. 233, nota). «Forse - sostiene il Solari - si riferiva al frammento inedito che stava componendo e che rappresenta la prima imperfetta sistemazione delle sue idee circa l'origine e la natura delle umane cognizioni» (SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 47-48).

<sup>58</sup> Dal *Ms*, Problema II, p. 626, citato in G. PUSINERI, *La forma della verità*, in «Rivista rosminiana», 1927, p. 116, si veda anche A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., nn. 1010-1103.

possibile»<sup>59</sup>. La *forma della verità* è, dunque, «virtù della mente», è «luce onde si vedono le cose», è «la stessa verità lucente continuamente all'intelligenza» e per la quale questa si crea e diventa «come uno specchio atto a ricevere le immagini delle cose»<sup>60</sup>:

Io rassomiglierei lo spirito dell'uomo ad uno specchio atto a ricevere le immagini di tutte le cose e di tutte ornarsene. Coll'atto del suo intendere egli non dà, ma riceve; egli è interamente passivo rispetto alla verità, come la verità è meramente attiva rispetto a lui; la sua mente non crea qualche cosa, ma piuttosto viene in essa qualche cosa creata quando essa intende; l'azione della prima verità sopra di lui è ciò che forma la sua intelligenza; l'azione degli altri esseri è ciò che produce le sue cognizioni [...]. Ma l'intelletto non è ancora cognizione, la cognizione non comincia che quando cominciano a presentarsi all'intelletto degli oggetti; non v'è dunque cognizione innata, ma v'è innata la forma della verità, questa luce onde si veggono le cose, questo verbo onde è chiamata all'esistenza la facoltà del conoscere<sup>61</sup>.

In questo senso, la forma della verità non è solo un'illustrazione, ma è anche un'attività: è il *verbo*, la parola potente, eccitatrice di una corrispondente attività dell'anima. E questa funzione della forma della verità, qui così chiaramente indicata, quando poi passerà e sarà, nel *Nuovo Saggio*, meglio determinata come idea dell'essere, diventerà l'essenza e il caposaldo della gnoseologia rosminiana.

---

<sup>59</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, cit. vol. I, p. 120.

<sup>60</sup> A. ROSMINI, *Opuscoli filosofici*, cit. pp. 233 sg. e nota.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 234 sg.

## 2.9 I limiti della dottrina della forma della verità

Non ci soffermeremo in maniera dettagliata sui caratteri che il Rosmini attribuisce alla forma della verità; ci basti qui osservare, sfiorandoli, che essi sono tali da rivelarne la natura divina. La forma della verità è infatti, *oggettiva, universale, infinita, illimitata, immutabile e di evidenza immediata*. Innata, perché «coeva, nell'uomo, della mente»; oggettiva, perché «mente e forma della verità si postulano a vicenda». È, difatti, l'intelligenza ad essere opera della verità e non viceversa. Non solo la forma della verità è ciò che trascende l'esperienza, ma la stessa esperienza è resa possibile dalla sua presenza connaturale nello spirito. Da qui deriva il carattere dell'*illimitatezza* della forma della verità: essa non è forma particolare, ma universale e generalissima, poiché abbraccia dentro di sé tutte le forme possibili. Ogni limitazione dell'intendimento dell'uomo, dipende allora, non dalla forma della verità, ma «dal modo come gli oggetti si presentano all'intelligenza»<sup>62</sup>.

Per quanto riguarda i caratteri dell'*immutabilità* e dell'*evidenza* interna, osserviamo soltanto che per Rosmini, quello che muta è la mente singola, la quale moltiplica gli atti di intelligenza, ma la forma della verità «è eternamente immutabile». Essa «è una evidenza onde ogni certezza prende principio».

I problemi del criterio della verità e della certezza trovano la loro soluzione naturale nella forma della verità, la quale poi «è di una potenza insuperabile ad ogni forza anche infinita»<sup>63</sup>, il che, in altri termini, significa che nulla può esaurirne l'infinita capacità. I caratteri dell'*unità numerica* e dell'*identità* per tutte le menti completano la descrizione che il Rosmini ci fa di quella forma della mente o intelletto innato.

Come si comprende facilmente, la forma della verità possiede caratteri divini: già da adesso, per il Rosmini, «la ragione naturale dell'uomo è una comunicazione della ragione divina. Il lume naturale della nostra mente, vagheggiato come quella sublimità onde gli alti ingegni sono capaci, presenta dei caratteri che sono al tutto divini, e li trae dall'origine sua, di cui mostra la traccia e conserva l'analogia».

---

<sup>62</sup> Su la natura delle limitazioni dell'intendimento, che qui abbiamo ricordato di sfuggita, torneremo più avanti; per ora ci limiteremo a vedere solo i caratteri che qualificano la forma della verità.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 41sg.



Tuttavia, nonostante i caratteri della forma della verità abbiano una origine divina, essi non portano il Rosmini ad identificarla con Dio stesso, ma solo con una proprietà di Dio. In effetti, la dottrina della *forma della verità* non consente al Rosmini di superare o di abolire «i confini dell'umana ragione» che si era proposto di esaminare nel suo saggio sulla provvidenza. Se l'intento del Rosmini fosse stato questo, la sua filosofia non avrebbe detto niente di nuovo: sarebbe stata, dopo Kant e nonostante Kant, la riproposta di un razionalismo mistico. La *forma della verità* non ci apre l'accesso al mistero dell'essenza dell'Essere supremo. Possiamo vedere che *Egli è*, e non come *Egli sia*, mancando, in noi e nella natura intera, una qualche immagine che ce lo possa rappresentare:

Il modo adunque della natura divina è totalmente velato all'intelligenza nostra, che indarno aguzza i suoi sguardi a ricercarlo e ravvisarlo: sempre si rimane oggetto di nostra fede, partito da noi con densa cortina ed insuperabile: fino a che questa ci sia tolta dinanzi, mediante la comunicazione immediata ch'egli farà a noi di se stesso, noi dobbiamo adorare l'inaccessibile sua luce in profonda umiliazione e fiducia<sup>64</sup>.

Non è un concetto facile. Come è pensabile nell'uomo questa coesistenza fra l'impossibilità di penetrare il mistero dell'essenza dell'Essere supremo e l'affermazione certa della sua esistenza? Sono mirabili gli sforzi con cui il Rosmini cerca di spiegare come sia concepibile questa barriera tra la nostra possibilità di affermare l'esistenza di Dio e l'impossibilità di parlare del suo modo di essere. Sempre nel *Saggio sui confini dell'umana natura* egli propone, in proposito, queste considerazioni:

Ciò che nessuno ben conobbe, per quant'io creda, fu la distinzione fra quella parte dell'anima che riceve in se stessa gli oggetti, dirò così, e li presenta all'intendimento e ciò che non è limitato, e quella che gl'intende. Questa che gl'intende, questo puro intendimento, è ciò che non è limitato; limitata è quella prima parte in cui convien riporre la propria sostanza dell'anima. Questa parte dunque, anzi questa sostanza, in una parola l'anima stessa dell'uomo, è di necessità limitata. Ella bensì può essere tutta, quasi un vaso, riempita della divina natura; ma non può per questo contenere questa divina natura: quindi non può essere all'intendimento tutta presentata, dall'intendimento tutta percepita. Laonde, se

---

<sup>64</sup> ROSMINI, *Teodicea*, cit., pp. 68 sg.

l'intelligenza nostra non può giammai conoscere perfettamente la divinità, non avviene ciò perché essa non abbia una forma illimitata, ma perché questa forma ritrovasi in una limitata natura, nella quale l'infinito non può essere contenuto, e perciò non può essere tutto intero ad essa offerto da contemplare<sup>65</sup>.

Non è difficile rilevare, in questo passo importante del Saggio sui limiti della nostra ragione, in primo luogo la funzione che ha ancora, e continuerà ad avere, per il Rosmini la nozione della soggettività come *sentimento fondamentale*, che è legata alle sue prime analisi sulla «coscienza pura», riviste alla luce dell'insegnamento tomista; e in secondo luogo l'insufficienza della *forma della verità*, che deve essere intesa nella sua funzione regolativa, come «una pura regola della mente, come una astrazione, e non mai come *essere sussistente*, senza la quale sussistenza manca il principal carattere, anzi l'essenza della divinità»<sup>66</sup>. Alla *forma della verità* manca la sussistenza che è solo dell'essere realissimo, personale, cioè di Dio. Perciò, anche se non può essere derivata astraendo dall'esperienza, è verità astratta in quanto esprime l'immagine, la visione della verità prima e assoluta.

Proprio nella distinzione tra verità sussistente e verità astratta consiste per il Rosmini la profonda differenza che corre tra il sistema platonico e il sistema cristiano della verità. Nel primo sistema è rimasta vincolata, secondo il Rosmini, la «nuova scuola filosofica di Parigi», fondata da Victor Cousin, al quale egli riconosceva tuttavia il merito di aver riproposto, attraverso il richiamo alle idee platoniche, «la dignità della filosofia, che, per, lo spirito materiale e pedantesco introdotto da' sensisti, serpeggiava miseramente per terra». Nondimeno, per il Rosmini, egli non comprese la distanza tra il sistema platonico e quello cristiano:

questi due sistemi sono «infinitamente lontani; lontani, dico, com'è lontana l'immagine dalla cosa immaginata, il lume che dimostra le cose dalle cose stesse da lui mostrate, i raggi del sole dal sole onde emanano. Platone privo del Cristianesimo non poté vedere che i raggi riflessi della divinità, e scambiandoli con essa, tratto dal desiderio di affissare nell'assoluto le sue pupille: egli ebbe il *lume creato* a sua

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>66</sup> Si veda nel Frammento inedito la nota ricordata dal Pusineri, in «Rivista Rosminiana», 1927, cit., p. 125. Dal Pusineri è ricordato anche un frammento dal titolo: *Della fede che distingue il sistema platonico dal cristiano* (*ivi*, p. 120). Esso corrisponde alla nota che si trova a p. 41 degli *Opuscoli filosofici*, I, cit., confluiti nella *Teodicea*, cit., p. 68, nota 16.

scorta, col quale conobbe Iddio doveva esistere; ma egli non percepì Dio stesso; insomma poté ascendere a contemplare la *verità astratta e comune*, ma questa è tutt'altro della *verità prima e sussistente*. È assai facile confondere la verità prima e sussistente, colla verità astratta e comune, che nell'umana mente risplende, e che con tanta finezza s. Tommaso distingue. In questa distinzione appunto bisogna trovare ciò che separa il Cristiano sistema, dal Platonico<sup>67</sup>.

Si potrebbe dire che qui quello che c'è in gioco non è l'opposizione tra due sistemi filosofici, ma tra due vie di accesso alla verità dell'Essere supremo: la via della ragione che non può procedere verso l'affermazione dell'esistenza di Dio se non per dimostrazione, e la via della fede che per via soprannaturale conduce a conoscere il modo di quell'esistenza sia pure nei limiti dell'umano. Ma in questo caso che senso avrebbe l'opposizione del proprio sistema al «sistema platonico» o a quello del Cousin, su un piano squisitamente filosofico? In realtà, l'opposizione dei due sistemi mette anche in luce una difficoltà di fronte alla quale la nozione di forma della verità si rivela inadeguata. Tale forma, se intesa come «pura regola della mente», rischia di involgersi in una contraddizione. Ciò che è proprio dell'Essere supremo è la sua 'necessità' di essere quello che è, ossia l'identità di essenza ed esistenza, che lo differenzia da ogni essere finito. Non possiamo dunque vedere che *Egli è*, senza vedere, in qualche modo, come *Egli sia*. È questa un'aporia di fondo che involge in sé la formulazione ancora imprecisa di quello che il Rosmini, in questo periodo, cominciava a porre come caposaldo del suo sistema. È per questo motivo che il Rosmini non può acquietarsi nella sua definizione di Forma della verità: essa non può essere identificata con la sussistenza stessa di Dio, ma neppure il suo significato può essere completamente isolato da una connessione necessaria con tale sussistenza. Così egli comincia a dare un contenuto eidetico a quella forma del nostro pensare, avvicinandone il concetto all'idea agostiniana della *Veritas*, con la quale Dio, il «maestro interiore», illumina ogni uomo «*in quadam luce sui generis incorporea*»<sup>68</sup>. È questo forse il senso, ancora non abbastanza chiaro, con cui il Rosmini tratta dei «caratteri divini» di quel lume che «ci appare dotato d'una eterna immutabilità da parte di sé, piglia principio di una potenza

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XII, 15, 24.

insuperabile ad ogni forza anche infinita, d'una evidenza ond'ogni certezza piglia principio»<sup>69</sup>.

## 2.10 *Il problema critico e il passaggio dalla forma della verità all'idea della verità*

L'*impasse* in cui sembrava involgersi la nozione di *Forma della verità* segnava il ritorno del Rosmini alla tradizione agostiniana dell'illuminazione interiore, della presenza della verità all'intelletto. Tornava, dunque, ad Agostino il Rosmini. Ma le movenze di questo ritorno già lasciavano intravedere il modo originale con cui il problema gnoseologico sarebbe stato affrontato di lì a poco. Il ritorno al padre della Chiesa avveniva, infatti, dopo un confronto serrato con Kant – almeno con quello della *Prima critica*-, considerato dal Roveretano come il filosofo in cui si condensava tutta la parabola del pensiero moderno nelle sue ascendenze empiriste e razionaliste<sup>70</sup>. Così, dopo aver definito la forma della verità, ed averne

---

<sup>69</sup> ROSMINI, *Teodicea*, cit., p. 68, nota 16.

<sup>70</sup> Sul confronto con Kant in questa fase del pensiero del Roveretano, ha insistito, come è noto, oltre il già più volte citato Gioele Solari, Italo Mancini. Nella espressione *forma della verità* egli ha visto come decisivo l'influsso kantiano. Egli si richiama ad una nota del 20 settembre del 1827, nella quale il Rosmini si esprime in questi termini: «l'essere è noto mediante la forma della verità, cioè è noto a noi in quanto esseri intelligenti; la sensazione perché essa pure è nota per se stessa a chi la sente perché siamo esseri sensibili. Da queste due qualità nostre di enti intelligenti, avviene che ci siano note per se stesse due cose, le quali perciò sono indefinibili» (riprendiamo il testo da I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di A. Rosmini*, cit., pp. 131-204, la citazione è a p. 196; si veda pure I. MANCINI, *Il Giovane Rosmini, I. La metafisica inedita*, Aralia, Urbino 1963, p. 132). A partire da questa nota, Mancini commenta: «si noti subito che la forma della verità dice la stessa cosa dell'idea dell'essere e quindi non si ha ragione di ritenerla un momento sistematico a sé, quasi una via di trapasso tra la coscienza pura e l'idea innata di essere. E poi si noti che a ben guardare, qui si ritrova in termini rinnovati l'impianto kantiano con il suo dualismo tra mondo intelligibile e mondo sensibile, con la radicalità dell'*a priori* e del *datum*, senza di cui quello sarebbe 'vuoto', come questo senza quello sarebbe 'cieco' [...]. La novità di Rosmini sta nel fatto che l'*a priori* è l'idea dell'essere innato, quindi un intuito intellettuale (per Kant l'intuizione è sempre e solo sensibile) che fa conoscere e è conoscenza, tanto che si 'gonfia' di stoffa teologica, mentre per Kant l'*a priori* è solo un'appercezione pura del funzionamento della mente» (I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di A. Rosmini*, cit., p. 196). Non entriamo in merito per il momento alle osservazioni del Mancini che abbiamo visto qui non solo rilevare l'influsso di Kant sul Rosmini, ma anche porre a tema qualche differenza. A queste differenze tra il Roveretano e il filosofo tedesco accenneremo brevemente più avanti. Qui ci basta rilevare che già in questa fase giovanile del suo pensiero, Rosmini aveva avviato un confronto serrato con Kant. Ancora Mancini rileva i riferimenti alle pp. 89-95 e 95-98 del primo volume della traduzione latina del Born della *Prima critica* kantiana. Tali riferimenti, scritti di pugno dal Rosmini, si trovano nel manoscritto

rilevato i caratteri rispetto alla verità assoluta e sussistente, il Rosmini affronta il problema conoscitivo. È proprio in ordine a questo problema che si possono rilevare le analogie e le differenze del suo pensiero con il kantismo.

Ci scuserà chi ha avuto la pazienza di seguirci fin qui se ci permettiamo di sostare ancora in questa parte del nostro lavoro che potremmo definire propedeutica al problema che ci siamo posti di trattare. Ma attardarsi ancora sulla strada, che ci porterà ad affrontare il tema delle oscillazioni tra il piano gnoseologico e quello ontologico nelle varie edizioni del *Nuovo saggio*, appare necessario. Proprio queste

---

giovanile segnati in margine agli appunti inediti della coscienza. Tali riferimenti sarebbero stati annotati una decina d'anni dopo la stesura dell'inedito, portato alla luce dal Pusineri, e quasi tutti rinviano alla sezione riguardante l'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura* (cfr. I. MANCINI, *Il Giovane Rosmini*, I. *La metafisica inedita*, cit., p. 309). Sull'importanza del confronto con Kant, in questi anni della speculazione filosofica del giovane Rosmini, ha richiamato l'attenzione anche Pietro Prini, con riferimento esplicito ai rilievi di Mancini appena ricordati (cfr. P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 37-38; per il riferimento ai rilievi del Mancini si veda in particolare p. 38, nota 6). Nel suo volume del 1961 sul *Rosmini postumo*, lo stesso Prini – come abbiamo già detto – rilevava un'altra possibile zona di influenza – oltre quella kantiana – che ha agito sullo sviluppo del pensiero rosminiano, quella del «formalismo ontologico o 'essenzialismo', come anche si potrebbe chiamare» (P. Prini, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Armando Editore, II edizione riveduta e ampliata, Roma 1961, p. 14). Sarebbero queste le due regioni in cui la nozione di Forma della verità prenderebbe corpo nella meditazione giovanile. Ferdinando Luigi Marcolungo richiama l'attenzione su un preciso riscontro filologico, del quale non sembra esserci traccia negli archivi del Roveretano. Lo studioso pone l'attenzione su di un testo «pressoché sconosciuto» di Antonio Lavagnoli, professore di logica ed arte critica allo studio di Padova prima di Cesare Baldinotti – che fu un pensatore con cui il Rosmini ebbe dei contatti significativi e che, anche se molti studiosi hanno trascurato di rilevarlo, ebbe una certa importanza nella formazione del filosofo di Rovereto (all'importanza del pensiero di Cesare Baldinotti sulla formazione di Rosmini abbiamo già richiamato in una nota precedente). L'espressione «forma della verità», avrebbe come antecedente la formulazione latina del Lavagnoli, che nel suo lavoro accademico, dal titolo *Disceptationum. Pars prior* (Patavii 1756, p. 35), usa l'espressione «Forma veri». «Al di là di possibili interpretazioni di più ampio respiro», Marcolungo sottolinea come l'espressione rosminiana di «forma della verità», ritrovi riscontro in questa «espressione latina adoperata da Antonio Lavagnoli, che accompagna significativamente l'uso del termine "forma" a quello del termine "idea"», esplicitando così «il rimando platonico che soggiace a tali affermazioni». Un tale riscontro che, a prima vista, potrebbe sembrare marginale, in realtà, permette di collocare in maniera più precisa il significato dell'espressione forma della verità, in grado di mostrare la sua connessione «sia con la tradizione classica e umanistica, sia con le problematiche proprie del pensiero moderno». Il riscontro «potrà contribuire a mostrare la complessità della problematica, dato che la "forma della verità" assume fin dall'inizio in Rosmini il carattere di una "forma oggettiva" chiamata a fungere da regola non solo per il nostro conoscere, ma anche per il nostro operare». Anche se il riferimento al testo di Antonio Lavagnoli non va caricato di eccessivo peso, esso tuttavia rappresenta una ulteriore conferma dell'importanza di quella che abbiamo chiamato una regione importante della formazione del Rosmini che è l'ambiente padovano (cfr. F. L. MARCOLUNGO, «Forma veri». *Per un confronto storico-critico sull'idea dell'essere in Antonio Rosmini*, cit., pp. 65-76).

oscillazioni troveranno, infatti, qui abbozzata una loro prima spiegazione, certamente ancora insufficiente, ma tale da spianare la strada ad un discorso teoretico che più avanti andremo a costruire sopra rilievi di carattere filologico. Ciò che adesso comincerà ad affiorare in controluce, proprio in questo primo confronto che il Rosmini avvia con la filosofia critica di Kant, è lo ‘spostamento’ dell’istanza gnoseologica kantiana su un piano metafisico, uno spostamento che già prelude all’intrecciarsi del piano ideologico con quello gnoseologico. Ma procediamo con calma.

Come è possibile la conoscenza ossia l’esperienza delle cose? Era la stessa domanda di Kant, ma la risposta verso cui tendeva Rosmini era alquanto diversa. Rileviamone analogie e differenze: l’anima, che nel frammento inedito il Rosmini chiama coscienza *comune* o senso comune universale, ha una funzione analoga a quella dell’autocoscienza kantiana. Anch’essa è l’unità del senso e dell’intelletto, del sentito e del conosciuto, ma il sentimento di sé, così come lo intende il Roveretano, non è l’autocoscienza trascendentale di Kant. L’io del Rosmini, infatti, rimane un io sostanziale; alla stessa maniera, materia di conoscenza sono i dati del senso corporeo e spirituale, ma il corpo per Rosmini ha una rilevanza diversa che per Kant. Per il Rosmini, inoltre, la sintesi gnoseologica è l’espressione della coscienza comune che è un fatto dell’esperienza empirica, individuale; per Kant, invece, il principio sintetico da cui si genera la conoscenza è costituito dall’attività pensante, dalla coscienza sopraindividuale in unione con l’esperienza possibile. I dati, per il Roveretano, hanno una esistenza reale ma particolare, perciò essi non sono vere e proprie cognizioni. In senso proprio, per Rosmini, non si può parlare di cognizione nemmeno rispetto alla *forma della verità*: essa difatti non è riducibile a relazione. La conoscenza si ha quando la *forma della verità* si applica agli oggetti forniti dalla coscienza corporea e spirituale e li trasforma in idee, in cognizioni oggettive ed universali. «Per andare dal segno alla cosa segnata, ci vuole la facoltà di supposizione; cioè l’immaginarsi l’oggetto corrispondente al segno, ossia il vederlo dentro al segno come un lume»: E «questa facoltà applicata alle idee delle cose sensibili, è ciò che chiamo *forma della verità*»<sup>71</sup>. Tuttavia, essa da sola non basta, senza quello ‘strumento’, quel ‘mediatore’ che è il corpo, la forma della verità rimarrebbe come inattiva. «Sono [...] solamente i corpi - afferma il Rosmini

---

<sup>71</sup> Cito da un frammento del 20 settembre del 1827, cfr. ANTONIO ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, tomo II, ENC, 11/A, a cura di Vincenzo Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 267.

nel *Saggio sui confini dell'umana cognizione ne' giudizi intorno alla divina provvidenza* - quelli che somministrano alla mente umana la prima materia delle sue operazioni, o per dir meglio sono le sensazioni o percezioni che i corpi esterni cagionano: senza di questi neppure saprebbe riflettere sopra se stessa: così è costituita l'umana intelligenza, la quale non è che una potenza di agire mediante un corpo che le serve d'istrumento ad ottenere la materia su cui agisce. Il nostro corpo adunque partecipa della vita è quasi medio fra l'anima che è la vita stessa e i corpi esterni privi della vita; è quello che costituisce la comunicazione fra questi due estremi; partecipando a tale fine della natura dell'uno e dell'altro, unendo in sé la sostanza corporea e la spirituale per una congiunzione squisita e recondita»<sup>72</sup>. Il naturale sviluppo dell'umana intelligenza si riduce a questi due principi: al sentimento originario, che riceve l'azione dei corpi e all'esercizio delle attività intellettuali su questo sentimento originario. Sono questi i termini con cui il Rosmini sintetizza la sua teoria della conoscenza:

tutto il circolo adunque nel quale la natura intellettuale dell'uomo, riguardata da sé, viene rinserrata, consiste nelle tre parti 1 di un'anima intelligente, soggetto, 2 di un universo materiale percepito insieme col sentimento di sé, che l'intelligenza rende oggetto a sé stessa, 3 e di un corpo che partecipa del soggetto e dell'oggetto reale, e che è mediatore fra l'uno e l'altro, in cui l'anima riceve le forme che compongono l'universo, e quindi può avvertire sé medesima, ed di esercitare su di quelle forme e su di sé stessa, tutte quelle operazioni a cui la propria attività si distende<sup>73</sup>.

A ben vedere, è questa una delle fondamentali istanze su cui si gioca la differenza tra il filosofo tedesco e quello italiano: il concetto di limite. Per il primo, esso è ciò che sancisce in modo definitivo l'impossibilità di accedere alle verità soprasensibili; per il secondo, il limite è invece un 'varco', la 'soglia' che ci consente di accostarci all'essenza dell'essere senza poterla esaurire. Come si può vedere, la realtà assoluta non è solo un concetto limite come la cosa in sé kantiana, ma è la condizione stessa del conoscere. Mentre Kant aveva negato ogni possibilità di passaggio dalle rappresentazioni delle cose sensibili alle cose soprasensibili, ogni possibilità di giungere attraverso il fenomeno al noumeno, il Rosmini vedeva nella

---

<sup>72</sup> ROSMINI, *Teodicea*, cit., p. 67.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

realtà sensibile la via d'accesso a quella soprasensibile. Le cose create sono bensì un ampio specchio della divinità, ma sono «uno specchio che ci rende quell'immagine a foggia d'enigma»<sup>74</sup>. Così avviene – ci dice il Rosmini, parafrasando l'apostolo Paolo, che «in parte conosciamo e in parte *profetiamo*»<sup>75</sup>. Dalla 'cifra' con cui le cose dell'universo sono segnate noi conosciamo «che ci dee essere l'ente significato», la cui essenza però «ci rimane ascosa».

Il difetto allora non è attribuibile «alla mente nostra», dato che il difetto della imperfezione delle idee non va collocato nell'«organo, ovvero nella facoltà di pensare». Il limite non dipende «dal difetto di nostra mente, né dall'essere questa limitata [...] ad una forma particolare; ma bensì dal processo ch'ella è costretta di fare, cioè dal non vedere immediatamente le cose divine, ma doverne cavare il concetto col ragionamento dagli oggetti sensibili e materiali, ovvero dalla propria spirituale sì ma ancora limitata sostanza»<sup>76</sup>. Se non si tiene presente tutto ciò, si mette in discussione «la verità di qualunque concezione di nostra mente»<sup>77</sup>, crolla cioè il principio di ogni certezza. «Se le nostre facoltà intellettive create non fossero per la luce del vero, chi mai insegnato ci avrebbe che il vero esiste; chi ci avrebbe fatto nascere che ciò che percepiamo sia menzogna?»<sup>78</sup> Difatti, la facoltà conoscitiva applicata ad oggetti direttamente percepiti dai sensi, permette una conoscenza piena e perfetta; applicata alle cose invisibili, eterne apprese 'mediatamente', origina una conoscenza mediata e imperfetta. Nondimeno l'origine di questa imperfezione, non va cercata nel soggetto conoscente, nella facoltà di conoscere e nei suoi prodotti, ma, diversamente da Kant, nella natura dell'oggetto che è il termine della conoscenza.

Anche di fronte a quella che il Rosmini definisce come la seconda limitazione oggettiva dell'umana ragione, derivante dal fatto che essa essendo finita non può comprendere l'infinito<sup>79</sup>, ciò che è considerato limitato non è la forma dell'intendimento. Anche in questo caso, l'umana ragione non può comprendere l'infinito, non per la sua limitatezza, ma perché tutti gli oggetti si presentano

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>76</sup> *Ivi*, cit., p. 73.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, pp. 77 sg.



all'uomo attraverso la coscienza umana soggettiva, imperfetta e limitata. L'anima e non la sua capacità di intendere è limitata. Essa è come un vaso che può essere tutta riempita di Dio, ma che per la sua capacità limitata non può tutto contenerlo. La forma illimitata della verità si trova in una limitata natura in cui l'infinito non può essere contenuto.

Rispetto alla distinzione tra materia e forma del conoscere, che sembra che il Rosmini tragga da Kant, per poter dedurre dalla loro sintesi nella coscienza comune la possibilità della conoscenza, occorre rilevare che la forma di Rosmini non è quella di Kant. La forma della verità è il riflesso in noi di una realtà assoluta, extrasoggettiva; essa non è funzione dell'intelletto, non è forma di quell'atto sintetico che è l'esperienza nel senso kantiano. Se così fosse la forma della verità avrebbe come limite invalicabile l'esperienza stessa. Il valore originario della forma non è per Rosmini, come per Kant, trascendentale, non è neanche una categoria, ma è intuito primo ed originale dell'essere. Intuito dell'essere e non esperienza dell'essere. In altri termini, il Rosmini è d'accordo con Kant che il limite della conoscenza razionale è l'esperienza. Tuttavia, l'esperienza limita la conoscenza razionale e non la forma di tale conoscenza. Ciò che a suo parere Kant non ha visto è il fatto che la forma è, innanzitutto, essenza dell'essere; essa proviene in noi dalla verità e, in quanto tale, non può essere limitata. La forma, prima ancora di essere elemento *a priori* della conoscenza, è per Rosmini atto oggettivo, costitutivo dell'ente intelligente. Essa trascende ogni contenuto d'esperienza. E, in effetti, egli conduce il suo confronto con la prima *Critica*, intendendo la realtà soprasensibile non più alla maniera di Kant, come un concetto limite, ma come la condizione e la regola stessa del conoscere. «Secondo noi l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, non è limitato: ammettiamo in lui una sola forma, che chiamiamo *forma della verità*, la quale non restringe punto l'intendimento, non essendo essa forma particolare, ma bensì universale, generalissima, che abbraccia tutte le forme possibili, e che misura tutto ciò che è limitato; e con questa sola forma, con questa sola misura noi spieghiamo tutto ciò che trascende nelle operazioni dello spirito umano i sensi e l'esperienza»<sup>80</sup>.

È proprio su questo punto che la distanza con Kant si rivela insanabile. Si trattava, in effetti, di una critica radicale: è la stessa forma della verità che pone il

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 120, n. 151

limite dell'esperienza conoscitiva. È essa che muove alla ragione la sua istanza critica e non viceversa. Per il Rosmini non potrebbe essere altrimenti: «Qual cosa potrebbe misurare la ragione, se non un'altra ragione? E se due ragioni nell'uomo si danno, ciò che è assurdo, da che sarà misurata questa seconda ragione? O ci involgiamo in una serie di ragioni infinita, dove mancherebbe tuttavia sempre l'ultima, quella che le forze di tutte le precedenti misurasse?»<sup>81</sup> L'obiezione non è banale: come può la ragione mettere sul banco degli imputati la ragione stessa? L'*a priori* rosminiano, non legato all'esperienza come pura forma del giudizio, pone esso stesso l'istanza critica alla ragione.

Certamente non si può negare che la visione che il Rosmini ha di Kant, almeno in questa fase del suo pensiero, sia ridotta. Egli non comprese molte delle esigenze del pensiero del filosofo tedesco. Come ha giustamente notato il Solari, «il Rosmini non vide né rilevò negli scritti giovanili né l'esigenza metafisica insita nella dottrina di Kant, né l'esigenza realistica che indusse questi a porre l'idea di una realtà oggettiva soprasensibile come condizione dell'esperienza fenomenica. Neppure vide che la verità oggettiva anche per Kant è conoscibile solo ad uno spirito divino capace di crearla»<sup>82</sup>. Dall'esame del soggettivismo kantiano, fatta dal Rosmini in questa fase, si comprende pure come egli non abbia compreso il «nuovo significato dell'oggettività kantiana». In effetti, oggettività nel pensiero kantiano non si identifica, secondo l'uso scolastico, con realtà, ma con necessità e universalità. L'oggetto è per Kant rappresentazione e questa acquista valore oggettivo quando è espressione di autocoscienza. Le categorie kantiane dunque non sono conoscenze innate, soggettive, come mostra ancora di credere il Rosmini, ma forme costitutive dell'esperienza che non si distanziano molto dalla funzione che il Roveretano attribuisce alla sua nozione di forma della verità. Insomma il Rosmini non vide in Kant che il filosofo del «soggettivismo fenomenistico»<sup>83</sup>. Al quale il Rosmini opponeva un «criticismo oggettivo». Proprio in questo passaggio, sintetizzato dal Pusineri, come il passaggio «dal soggettivo all'oggettivo», si annida tutto il travaglio della coscienza filosofica del Rosmini alle soglie del *Nuovo Saggio*. L'ansia da cui fu preso il Rosmini in questi anni e che si rivela attraverso il

---

<sup>81</sup> *Ivi*, cit., p. 50.

<sup>82</sup> SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 50.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

frammento inedito, è l'ansia di chi vuol spezzare le barriere del soggettivismo gnoseologico per elevarsi al vero oggettivo che solo poteva appagare non soltanto la sua coscienza religiosa, ma anche e soprattutto, la sua esigenza speculativa. Ciò significava superare Kant, che fino a questo momento aveva rappresentato quel punto critico con cui confrontarsi, e riprendere in mano l'insegnamento dei padri della Chiesa. E il Rosmini, con la dottrina della forma della verità, credeva di aver veramente superato il soggettivismo kantiano. Egli era convinto di aver riaffermato, dopo Kant e contro Kant, l'oggettività del sapere, la cui forma risplende nell'intelligenza di ciascun individuo. Di fatto, per il giovane filosofo di Rovereto, la soluzione kantiana al problema ideologico non garantiva il sapere oggettivo, poiché le forme *a priori* erano prodotte dal pensiero, il quale, chiuso in esse, non poteva cogliere, riflessa in sé, la realtà oggettiva. Occorreva dunque abbandonare Kant per passare all' 'ontologismo' tomistico nel quale l'esigenza dell'oggettività si rivelava in forme non incompatibili coi risultati del metodo psicologico dei moderni. Ma non solo, bisognava recuperare anche l'idealismo platonico-agostiniano e il suo carattere essenzialmente universale, della presenza del vero nell'intelletto.

Sul filo del confronto con Kant le dottrine della tradizione aristotelico-tomistica e platonico-agostiniana si colorano di un'originalità nuova e peculiare: con Rosmini, la tradizione non solo riemerge, ma rivive e viene scoperta come una esigenza di tutto il pensiero moderno.

Ricapitolando, occorre notare che, malgrado la fondamentale incomprendimento di molte delle istanze del pensiero kantiano, il Rosmini seppe penetrare, già in questo periodo, fino in fondo nel problema critico della conoscenza. Il criticismo kantiano viene attraversato dal Rosmini e condotto in profondità, fino alla sua radice ontologica. Non viene, in questo senso, negata la sua portata, ma acuita, approfondita, spinta fino alla sua rilevanza metafisico-ontologica. Con Rosmini, già da adesso, ci troviamo di fronte ad un problema che forse tutta la meditazione moderna non ha saputo scandagliare fino in fondo: qual è il fondamento del conoscere razionale? Era una richiesta che difficilmente la filosofia kantiana poteva soddisfare. Come abbiamo visto, Rosmini non si domandava soltanto come l'uomo conosce o quali sono le regole attraverso cui l'uomo conosce, ma cos'è che rende valida ogni conoscenza. Cos'è che rende certa ogni conoscenza certa? Cioè qual è il fondamento della certezza di ogni nostro giudizio? Che non è più problema

gnoseologico, o solo gnoseologico, ma metafisico. Anzi è problema gnoseologico, in quanto è problema metafisico.

In altre parole il confronto del Rosmini con il criticismo kantiano conduceva il Roveretano su un territorio diverso da quello di Kant. Il Rosmini può condividere, e di fatto condivide, l'assunto kantiano che *conoscere è giudicare*, ma il problema che si affacciava alla sua meditazione, e che Kant non vide, era quello della validità stessa di ogni giudizio. Ci troviamo qui di fronte al balenare di quell'istanza che si sarebbe rivelata tanto feconda nella meditazione del Roveretano per il futuro sviluppo del suo sistema e che potremmo formulare con questa domanda: qual è il principio metafisico che sta alla base del problema gnoseologico?

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, si tratta di un problema *critico*, forse del vero problema *critico*: per Rosmini prima del problema del conoscere razionale deve essere posto un altro problema, quello della validità di tale conoscere, che, a ben vedere, è il problema se la mente umana sia partecipe o meno della verità. Il ritorno ad Agostino, a cui abbiamo accennato in precedenza, qui sembra mostrarsi nella sua originalità. Che rapporto c'è tra la mente, l'io, il soggetto indagatore e la verità su cui fondare la conoscenza? Su che cosa poggia la nostra certezza quando la nostra intelligenza intraprende quell'affascinante avventura della conoscenza del mondo?

È il preannuncio di una svolta decisiva dell'itinerario rosminiano, svolta che sarà segnata di lì a poco dalla scoperta dell'«idea dell'essere», nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che il Rosmini comincerà a scrivere nel 1828. A tal proposito, osserva Gioele Solari: «la forma della verità che poteva prima parere [...] un concetto vuoto che trae luce e attività da un principio estraneo alla coscienza, e risentiva l'influenza delle forme kantiane su cui era modellata, ora si rivela come il principio divino che esiste ed opera nella coscienza, da cui l'intelletto lo trae e lo trasforma in idea, immagine ideale del vero assoluto. La forma della verità si identifica ormai con l'idea della verità, l'essere reale diventa l'essere ideale che è fondamento primo ed ultimo del nostro sapere, l'idea dell'essere fu in realtà il frutto di lunghe laboriose meditazioni e crebbe in lui per gradi e per forme diverse [...]»<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 53-54.

## 2.11 *Conclusione*

Queste laboriose meditazioni, queste forme e questi gradi diversi che costituiscono la dinamica dell'impegno speculativo del Rosmini in questi anni giovanili, ci fanno cogliere quella che potremmo definire come un'oscillazione dei piani teoretici: «la forma della verità si identifica ormai con l'idea della verità, l'essere reale diventa l'essere ideale –ci dice il Solari». In altri termini, il piano gnoseologico 'oscilla' e si colloca su un terreno decisamente ontologico; l'istanza critica, condotta alla sua profondità, svela la sua radice ontologica. D'ora in poi, proprio questa radice avrà un ruolo 'destabilizzante'; l'ideologia dovrà essere di continuo ricalcolata in base agli sviluppi dell'ontologia.

Questi sviluppi teoretici non possono non influire sul linguaggio filosofico. Il Rosmini si trovava di fronte ad un problema nuovo: abbandonata la filosofia della politica, egli aveva ripreso tra le mani le sue indagini gnoseologiche sulla «Coscienza pura», che aveva lasciato interrotte proprio nel punto in cui egli cercava una strada diversa rispetto al sensismo e all'innatismo. In un primo confronto serrato con i problemi di Kant, egli matura un ritorno alla tradizione neoplatonica di Agostino, fatto rivivere – ancora forse in una maniera non del tutto chiara - all'interno della messa a tema, tutta moderna, dell'autocoscienza dell'io.

In un tale contesto era inevitabile che le prime formulazioni risultassero imprecise. La stessa terminologia, che egli aveva appreso all'Università di Padova, intrisa dei termini dell'essenzialismo suareziano-wolffiano – che tanto positivamente aveva agito nella sua formazione filosofica, spingendolo verso la ricerca di quel punto unitario di unificazione del sapere sul quale erigere poi il suo enorme progetto enciclopedico -, si mostrava inadeguata. La scrittura filosofica doveva essere sottoposta a continue revisioni. In altri termini, il nuovo che il Rosmini andava scoprendo e approfondendo, si sposa sempre più con la difficoltà di esternarlo, di esprimerlo. Le formulazioni linguistiche non potevano che via via precisarsi. L'instaurarsi di quel nuovo nesso fra gnoseologia, o ideologia, e ontologia, ha così importanti ricadute sulla scrittura filosofica. Come, da un punto di vista teoretico, i due piani, quello ideologico e quello ontologico, non potranno che contaminarsi a vicenda, così da un punto di vista linguistico il linguaggio dell'ideologia non poteva non precisarsi sempre più a mano a mano che la

terminologia ontologica andava approfondendosi. D'ora in poi l'ideologia non potrà non costruirsi che in previsione e in funzione dell'ontologia, il terreno ontologico infatti ne implica inevitabilmente il contenuto. Allo stesso modo l'ontologia nel suo approfondirsi non potrà non precisare a sua volta l'impianto ideologico che, su questa, andrà di volta in volta ricalcolato. Lo stesso movimento non può che modellare il linguaggio della filosofia, la scrittura del testo filosofico. Se le cose stanno così, la dinamica delle oscillazioni dei piani teoretici sarà rintracciabile – ed è il compito che ci poniamo e che forse comincia a delinarsi più chiaramente – su di un registro linguistico ed esattamente di ri-scrittura del testo filosofico.

Sarà questo il compito che nelle pagine che seguiranno, e che rappresentano il centro del nostro studio, poniamo come obiettivo del nostro lavoro. Quello che abbiamo verificato analizzando la genesi del *Nuovo Saggio* cercheremo adesso di rintracciarlo all'interno del testo di quest'opera rosminiana. Così, dopo aver delimitato il campo della nostra indagine, analizzeremo una batteria di termini che da una edizione all'altra hanno subito dei mutamenti, in modo tale da verificare se questi termini implicino un cambiamento della prospettiva teoretica in cui Rosmini si pone. Quell'oscillazione fra gnoseologia e ontologia che abbiamo notato negli scritti giovanili, sarà d'ora in poi determinata a livello linguistico. Infatti, se da un punto di vista teorico il piano gnoseologico si destabilizza in funzione dell'ontologia, da un punto di vista della scrittura filosofica anche le formulazioni linguistiche andranno ricalibrate in base al contenuto teoretico che verrà precisandosi. Ciò determinerà un *ritorno* di Rosmini sui propri testi, nei quali il linguaggio dovrà essere precisato e, diciamo così, adeguato al contenuto che l'approfondimento teoretico ha sviluppato.

Detto questo, ci è ora più facile precisare il metodo che abbiamo voluto seguire nel nostro lavoro. Esso non potrà che avere un andamento teoretico e filologico ad un tempo. Se infatti, come abbiamo postulato, il linguaggio deve essere di volta in volta calibrato sulla base delle scoperte teoretiche che il Rosmini compie - e, nello specifico, i termini dell'ideologia subiscono una destabilizzazione ogni qual volta l'ontologia viene approfondita -, è naturale che l'aspetto teoretico e quello 'linguistico' non potranno essere slegati neanche nelle nostre indagini.

### **Capitolo III. Struttura e temi del Nuovo saggio sull'origine delle idee. L'idea dell'essere come forma oggettiva della conoscenza e il sentimento fondamentale.**

#### *3. 1 Struttura dell'opera*

Il *Nuovo Saggio* è certamente l'opera più nota di Rosmini; in essa le prime intuizioni di una precoce iniziazione filosofica - di cui abbiamo nel capitolo precedentemente tracciato alcuni punti salienti - giungono a maturità e si consolidano nelle strutture di un sistema ormai definito almeno nei suoi presupposti e nei suoi fondamenti.

La stesura del testo fu con ogni probabilità iniziata prima dell'estate del 1828. In una lettera del 19 giugno di quell'anno Rosmini, scrivendo dal Calvario di Domodossola a don Andrea Fenner, chiedeva con insistenza degli estratti per poter proseguire il proprio lavoro *Sull'origine delle idee*<sup>85</sup>, segno che in quella data il lavoro era già iniziato. L'opera fu poi continuata e compiuta a Roma dove il libro uscì per i tipi della Tipografia Salviucci nel 1830.

Il tratto caratteristico del saggio è certamente rappresentato dal suo disegno teoretico, che discende da un pensiero filosoficamente orientato, indipendente dagli statuti della teologia, autonomo nelle sue determinazioni, eppure sempre coincidente con i fondamenti del credo cattolico.

La dimensione del testo e l'ampiezza dei contenuti, nonché dell'orizzonte speculativo da esso dominato, sono difficilmente circoscrivibili. Lo stesso titolo si richiama programmaticamente alla tradizione storiografica degli «essais», nei quali avevano trovato espressione le dottrine ideologiche dei pensatori francesi, inglesi e tedeschi - quelle dottrine che il Rosmini sottoponeva a critica serrata nella fase preliminare della sua indagine sull'origine delle idee.

---

<sup>85</sup> Si veda questo passo della lettera datata 19 giugno 1828 dal Calvario di Domodossola a don Andrea Fenner: «il Piola vorrebbe di ritorno il Leibniz, ma voi fate di tutto perché vi sia lasciato: avendo io sommo bisogno di quegli estratti, altramente non potrei proseguire il libro *Sull'Origine delle idee* che mi cale assai non si arresti» (A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, G. BONAFEDE (a cura di), Palermo 1968, p. 83). Sicché si deduce chiaramente che nell'estate del 1828 il saggio era già stato iniziato, e che l'Autore stava raccogliendo il materiale per il capitolo su Leibniz.

Anche se i volumi dell'edizione definitiva (1852) evidenziano una triplice ripartizione delle materie<sup>86</sup>, possiamo distinguere nell'*Opera* due distinti momenti speculativi: il primo riguarda «lo stato della questione e le osservazioni sui sistemi precedenti», il secondo «la teoria dell'autore» e i «corollari» che da essa dipendono. Nelle otto sezioni che compongono il *saggio* questa doppia partitura è concretamente attuata: le Sezioni I e II introducono il problema nei suoi aspetti generali e metodologici; la Sezione III mette in discussione le dottrine «false per difetto»; la Sezione IV quelle «false per eccesso»; la Sezione V, riprendendo la problematica dell'origine delle idee, la colloca al centro della meditazione rosminiana; la Sezione VI tratta del «criterio della certezza»; la Sezione VII argomenta sulle «forme del ragionamento *a priori*»; infine la Sezione VIII si sofferma «sulla prima divisione delle scienze». Le Sezioni sono dunque i «temi» fondamentali su cui si dipana l'indagine dell'Autore. Esse ne evidenziano il doppio registro, attraverso cui il Rosmini procede, prima alla “decostruzione” delle teorie che lo hanno preceduto e da lui messe in questione, poi alla proposta di un “nuovo” modello di ideologia.

Un pensiero originale, fortemente ancorato a quelle intuizioni che abbiamo visto sorgere precocemente nella mente del filosofo, si esprime sia nella *pars destruens* dell'opera, in cui vengono passati al vaglio i vari sistemi gnoseologici che lo hanno preceduto, sia nella seconda parte, la *pars construens*, in cui il pensatore disegna la propria proposta speculativa.

### 3.2 *L'oggetto del Nuovo Saggio e i due caratteri del sapere*

Ma qual è l'oggetto del *Nuovo saggio*? La nozione di «forma della verità» - lo abbiamo visto - quando è intesa «come una pura regola della mente, come un'astrazione, e non mai come un essere sussistente», si involge in una difficoltà: essa, da un lato, non può essere identificata con la divinità, essendo priva di quel

---

<sup>86</sup> Come vedremo fra poco, mentre nella prima edizione (1830) i volumi erano quattro, nella seconda (1836) i volumi erano stati ridotti a tre; la triplice ripartizione delle materie è già presente, dunque, a partire dalla seconda edizione. Ma su questo ci soffermeremo in dettaglio più avanti. Per il momento ci basta sapere che nell'edizione definitiva il primo volume «contiene la prefazione, i principi del metodo, lo stato della questione e le osservazione sui sistemi preceduti a quello dell'autore» (Sez. I-IV); il secondo «la teoria dell'autore» (sez. V); il terzo «i corollari della teoria sul criterio della certezza, sulla forza del ragionamento a priori, e sulla prima divisione delle scienze» (VI-VIII).



«principal carattere» che ne è «l'essenza», cioè la sussistenza, e, dall'altro, il suo significato non può essere neppure del tutto isolato da ogni connessione con tale sussistenza, poiché in forza di un tale isolamento crollerebbe il principio di ogni certezza, il quale garantisce la verità del giudizio, la sua oggettività. Rosmini - come abbiamo avuto modo di notare - aveva perciò cominciato a dare un contenuto eidetico a quella forma del nostro pensare, avvicinandone il concetto all'idea dell'illuminazione interiore agostiniana, oscillando fra un valore del tutto formale e gnoseologico della *forma della verità* e un suo valore, in qualche modo, ontologico, che non la separava completamente dall'essenza della verità - trattando quei «caratteri divini» di quel lume che ci appare dotato «d'una eterna immutabilità» da cui ogni certezza «piglia principio»-.

Le decisive conseguenze sulla teoria della conoscenza scaturenti dalla nozione di «forma della verità» sono l'oggetto centrale del *Nuovo saggio*. Nella *Prefazione* Rosmini infatti riassume efficacemente la dottrina principale del saggio *Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla Divina Provvidenza*:

secondo noi, l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, non è limitato: ammettiamo in lui una sola forma che chiamiamo la *forma della verità*, la quale non restringe punto l'intendimento, non essendo ella forma particolare, ma bensì universale, categorica, cioè tale che abbraccia tutte le forme possibili, sieno specifiche, sieno generiche, e che misura ciò che è limitato; e con questa sola misura noi spieghiamo tutto ciò che trascende nelle operazioni dello spirito umano i sensi e l'esperienza<sup>87</sup>.

Che cos'è infatti la verità? La definizione di Sant'Agostino è la più precipua: *veritas est qua ostenditur id quod est*<sup>88</sup> o, come tradurrà Rosmini più avanti, «è l'idea che ci fa conoscere e ci dimostra ciò che c'è»<sup>89</sup>. Che la nostra ragione cerchi la verità di tutto ciò che è, non possiamo negarlo senza contraddirci.

Il problema di Rosmini è innanzitutto quello di «risalire, quanto si può, all'origine in noi della verità», così da mettere in chiaro i due caratteri del sapere di

---

<sup>87</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Edizione Nazionale e Critica a cura di G. Messina, Città Nuova Editrice, Roma 2003, vol. I, *Prefazione*, n.2.

<sup>88</sup> S. AGOSTINO, *De vera religione*, cap. XXXVI.

<sup>89</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. II, n.1122; si vedano anche al n. 1123 ad esposizioni analoghe di sant'Ilario di Poitiers, sant'Anselmo, san Bonaventura, s. Tommaso.

cui va in cerca la filosofia, e precisamente la sua *unità* e la sua *totalità*<sup>90</sup>. Un corretto orientamento filosofico non può non tenere conto dei caratteri della totalità e della unità del sapere; anzi, proprio questi caratteri distinguono le pseudo-filosofie dalla vera filosofia. Essi corrispondono a «due bisogni essenziali», appartenenti «uno alla vastità» e «l'altro, per così dire, alla profondità» del «cuore» dell'uomo.

Egli d'una parte non si sazia neppure cibando l'universo, e, per quanti esseri contingenti voi gli diate, gli rimane ancora un'altra esigenza. La moltitudine qualunque di oggetti ch'egli non può abbracciare e da' quali tuttavia non può essere empito. Finalmente egli vi dimanderà un ordine nella stessa moltitudine; egli cercherà in essa, qualche cosa di necessario e di uno; e non sarà a pieno mai soddisfatto, fino che non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà ed universalità delle cose a un principio solo, nella cui immutabilità egli ritrovi un

---

<sup>90</sup> *Prefazione in ivi*, vol. I, n. 7: «sicché conosciuto cosa sia la verità, si conosca pure com'ella sia l'*unità essenziale* di tutte le cose, e quindi come non da altro principio se non da essa possa scaturire la filosofia una che noi cerchiamo; come d'altra parte quella filosofia una abbracci essenzialmente il tutto» (cfr. *ivi*, n.8). Come testimonia anche la *Prefazione* al primo volume degli *Opuscoli filosofici*, il bisogno di *unità* e di *totalità* non rappresentava per il giovane Roveretano una esigenza astratta; era piuttosto l'indicazione di una strada che l'animo umano doveva percorrere per ritrovare se stesso: sulla stessa linea di Agostino e di Tommaso, egli indicava la retta via dello spirito, che allontanatosi da Dio si era disperso «nelle molteplicità delle sostanze disordinate, quasi brani di un universo crollato, privi del glutine che tutti univa in un'opera sola meravigliosa» (A. ROSMINI, 'Prefazione' al volume I degli *Opuscoli filosofici*, in ID, *Introduzione alla filosofia*, P.P. OTTONELLO (a cura di), ENC, Città Nuova, Roma, 1979, p. 201). Si trattava di un'esigenza profonda che doveva risuonare in quel tempo – nel quale si stava sviluppando sempre più la cultura del frammento - come uno stimolo forte non solo per il pensiero, ma anche per un pacifico accordo dell'uomo con se stesso. Un medesimo bisogno il Rosmini lo scorgeva, proprio in quegli anni in cui sotto la direzione di Don Pietro Orsi iniziava i suoi studi filosofici (1814-15), in pensatori come Bacone e Seneca. Del primo il giovane Roveretano considerava conforme alla spirito del cristianesimo la sua ammirazione per l'opera della divina Provvidenza, che a proposito dell'unione delle scienze gli faceva scrivere: «Noi non intendiamo dedicare o costruire alla superbia degli uomini un Campidoglio o una Piramide, ma intendiamo fondare nell'intelletto umano un tempio sacro a somiglianza del mondo, vale a dire che rappresenti ed esprima il Mondo» (cfr. F. BACONE, *Istauratio Magna. Pars II: Novum Organum*, I, 120; citato in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 210). Anche Seneca esprimeva, in un passo significativo, un desiderio simile: «Oh, se, come l'aspetto generale dell'universo si presenta ai nostri occhi, così la filosofia potesse venirci incontro nella sua interezza offrendoci uno spettacolo del tutto simile! Certamente trascinerebbe tutti i mortali ad ammirare se stessa, abbandonate quelle cose che ora crediamo grandi per ignoranza di ciò che è veramente grande» (*Lettere morali a Lucilio*, lettera LXXXIX). È a questi anni che bisogna far risalire l'idea di una enciclopedia che si contrapponesse a quello che si presentava al giovane pensatore come un immenso campo cosparsa di rovine scientifiche. Nella sua mente cominciava ad animarsi il disegno di ridurre ad unità tutto lo scibile.

riposo e una quiete mentale, dove più altro non gli resti a cercare e desiderare perché altro non esiste, dove neppure la più assoluta semplicità<sup>91</sup>.

Occorre allora nella speculazione filosofica impegnarsi sempre nella ricerca di questi due caratteri, che soli possono rispondere all'esigenza di vastità e di profondità che l'uomo ha inscritta nel «cuore». Tali caratteri costituiscono il vero sapere, per la cui salvaguardia occorre portare allo scoperto le «falsificazioni» dei moderni «sofisti» e verificare le proprie ragioni alla luce delle testimonianze delle Sacre Scritture e dei Padri della Chiesa: tra le verità di «questa desiderabile filosofia» e quelle del Cristianesimo non può esistere infatti nessuna contraddizione<sup>92</sup>.

Tuttavia, precisa Rosmini, se pure ci fosse una filosofia che potesse contenere uno solo dei due caratteri indicati, cioè solo l'unità o solo la totalità, così da rispondere soltanto ad una delle esigenze che albergano nel cuore dell'uomo, non ci si potrebbe affidare interamente ad essa. «La piena *unità* delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*; né si abbraccia giammai il tutto, se non si sono concepiti ancora i più intimi cioè gli spirituali legami delle cose, che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente *una sola*»<sup>93</sup>. Un pensiero che si fregiasse d'aver il carattere dell'unità senza abbracciare in se stesso tutte le cose, senza avere in sé il carattere della totalità – afferma altrove Rosmini –, non sarebbe altro che «una limitazione arbitraria, un timido restringimento, una povertà di sapere»<sup>94</sup>. Allo stesso modo una filosofia capace di comprendere in se stessa tutte le cose - ammesso che una tale filosofia possa esistere -, ma incapace di considerare le parti in relazione all'unità, non produrrebbe con ciò un frutto migliore: «solo varrà a stancare inutilmente l'umana ragione con un travaglio che la vince senza fortificarla, e che l'annoia senza istruirla»<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> A. ROSMINI, *Prefazione* in, ID, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, n. 9.

<sup>92</sup> «(...) veramente io non saprei trovare altra dottrina che meglio della cristiana congiunga in sé medesima l'UNITÀ più perfetta colla TOTALITÀ più assoluta» (*Prefazione* in *ivi*, vol. I, n. 11).

<sup>93</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Prefazione* al I volume degli *Opuscoli filosofici*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 201.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201 sg.

<sup>95</sup> Cfr. *ivi*, p. 202.

L'unità e la totalità sono dunque i due caratteri inscindibili verso i quali deve tendere la vera filosofia, in modo tale che con il primo «ella dia consistenza e pace alle cognizioni» e «col secondo dia quell'immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere, e cader deve necessariamente, come ogni qual volta e sottratto all'uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie di intellettuale frenesia»<sup>96</sup>.

Unità e totalità nell'ideologia, nelle scienze metafisiche, nelle scienze morali, nell'enciclopedia delle scienze fisiche e naturali, nelle arti e nella poesia, nell'educazione e infine nell'ordine sociale, politico e religioso dell'umanità, sono la meta «a cui tende ed anela tutto il secol nostro, che sembra affaticato e contendente a tornare indietro dalla falsa strada per la quale correva abbandonato il secolo precedente»<sup>97</sup>.

### *3.3 I due principi di economia ermeneutica e la difficoltà che si incontra nello spiegare l'origine delle idee*

Ma se in primo luogo occorre risalire all'origine della verità in noi, in secondo luogo – ci dice Rosmini - bisogna anche «giungere all'essenza della verità qual è a noi cognita in questa vita»<sup>98</sup>, facendoci, per così dire, largo tra i filosofi che ne hanno parlato e se la sono lasciata sfuggire, o assumendo meno di quanto è necessario per spiegarla o ammettendo più di quanto occorre per renderne ragione. Sono questi quelli che si possono definire come i due principi di «economia ermeneutica»<sup>99</sup> che il Roveretano illustra nella I Sezione del saggio e che intende seguire nell'approfondimento teoretico dei problemi. Il primo recita che «nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli»; il secondo che «non si dee assumere più di ciò che è necessario a render ragione de' fatti»<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> A. ROSMINI, *Prefazione* in, ID, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, n. 7.

<sup>97</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Prefazione* al I volume degli *Opuscoli filosofici*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 206.

<sup>98</sup> Cfr. *Prefazione* in *ivi*, vol. I, n. 8.

<sup>99</sup> L'espressione non è nostra, ma di Gaetano Messina (cfr. G. MESSINA, *Introduzione* in A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., p. 13).

<sup>100</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, nn. 26 -27.

Dopo di ciò il Pensatore introduce la distinzione tra «filosofia volgare» e «filosofia dotta». Contro il primo dei due principi sopra indicati incappa la filosofia volgare<sup>101</sup>. Essa non solo non si appoggia sopra una osservazione completa dei fatti, non solo dopo averli osservati non li sa neanche classificare, non distinguendo fra di essi i fatti caratteristici, cioè quelli che contrassegnano una specie, da quelli non-caratteristici, ma soprattutto «essa non penetra nell'interiore del fatto medesimo, e non coglie in che consiste la difficoltà di esser prodotto, né sente di che forza debba essere la ragione che lo spieghi»<sup>102</sup>.

Contro il secondo principio incorrono invece i filosofi “dotti”. Si tratta di coloro «che non sono nuovi al tutto e pur ora accostati alla filosofia, ma che hanno già fatto entro ad essa qualche progresso, e vi hanno già veduto delle difficoltà con filosofica penetrazione, sebbene non abbiano poi saputo trovare alle medesime la ragione più semplice che le spieghi, la quale non occorre mai alla mente se non dopo assai lungo tempo: ché le prime ragioni sono state ipotetiche e molto complicate e ingroppate, le si ricevono e si ammettono tuttavia dall'impazienza della mente umana che non sa averne all'istante delle migliori alle mani, né soffre di restarne priva intieramente»<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> «Chiamo *filosofia volgare* quella filosofia imperfetta che rimane nel volgo de' filosofi tuttavia in un tempo, nel quale il mondo possiede già delle grandi e profonde cognizioni filosofiche, come sono quelle depositate in tanti libri tramandateci dall'antichità e da' secoli posteriori fino a noi. Nel secolo scorso si è voluto rinunziare a tutta l'eredità de' nostri padri: la filosofia ricominciò allora a comparir bambina: in questo io amo dirla volgare; che è l'uso del volgo quello di togliere le questioni nel primo aspetto ch'elle presentano, anche quando esse hanno già mutato stato e natura, come avviene quando sono state segno ed oggetto d'una filosofia più matura e profonda. Il Cartesio diede lo scandalo di accingersi egli solo, si può dire, e con pochissimo studio di quelli aspetti che lo precedettero, all'edifizio filosofico, al quale avevano posto mano e già levatolo in alto tutti i secoli precedenti: la sua gran mente e le poche idee ricevute dalle scuole, e messe a profitto senza confessarlo, fors'anco senza accorgersene, lo salvarono da molti errori; e se l'opera sua fu imperfetta, fu nondimeno, portentosa, considerata come l'opera, sarei per dire, di una sola mente. Il Locke che, dotato di tanto minor ingegno del Cartesio, volle usare la stessa franchezza, segnò la vera epoca della filosofia volgare e bambina di cui favellavo» (*Ivi*, vol. I, n. 31, nota 1).

<sup>102</sup> *Ivi*, vol. I, n. 32.

<sup>103</sup> *Ivi*, vol. I, n. 33. Proprio a partire da questa distinzione il Rosmini traccia tre epoche diverse, «quasi tre periodi della filosofia: nel primo periodo c'è una filosofia *volgare*, indulgente seco medesima, e che o non vede o vede oscuramente le difficoltà e perciò le spiega con ipotesi grossamente o almeno confusamente da lei immaginate; nel secondo periodo la filosofia si è resa *dotta*, e ha già ben sentite le difficoltà che si attraversano alle prime sue ipotesi; quindi disdegna le antiche e volgari teorie; è questo è il tempo nel quale si fabbricano de' sistemi ingegnosi e difficili, ma che solitamente peccano per eccesso, come i primi peccavano per difetto. In questi due periodi la filosofia difettosa; il difetto del primo nasce perché ella è nuova alle difficoltà; il difetto della

Ma prima di passare al vaglio le diverse soluzioni che i filosofi hanno escogitato per risolvere il problema dell'origine delle idee, non riuscendo tuttavia a venirne a capo, contravvenendo ora all'uno ora all'altro dei due principi indicati per la soluzione della questione, occorre mettere in luce la difficoltà «pel quale ella non sia di troppo agevole scioglimento»<sup>104</sup>. È questo il tema di tutta la Seconda sezione. In essa Rosmini, per chiarire la difficoltà che si incontrano nello spiegare l'origine delle idee, collega la genesi delle idee universali alle modalità intellettive dell'«astrazione» e del «giudizio», sostenendo *in limine* la tesi della presenza innata di un principio universale.

Che le idee ci siano – ci dice Rosmini - è un fatto di cui nessuno può dubitare. L'uomo possiede infatti delle cognizioni, «pensa a varie cose, ha insomma delle idee». Ora - continua il filosofo -, «io non cerco [...] che cosa sieno queste idee, contentandomi della notizia comune che a nessuno non manca», ma qualsiasi cosa esse siano, «io domando: onde queste si producono, o per quale cagione si trovano nello spirito umano?»<sup>105</sup>. È questo in sintesi il problema da risolvere. Ma ecco la difficoltà: «quando noi formiamo un giudizio, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle idee universali». L'analisi del giudizio ci dice infatti che noi «primieramente concepiamo un predicato distinto dal subbietto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto da un subbietto contiene sempre una nozione universale». Ora, si chiede Rosmini, «se l'umana mente non può fare quell'operazione che si chiama giudizio, senz'essere prima in possesso di qualche nozione od idea universale; come poi avviene che l'umana mente si formi le idee universali?»<sup>106</sup>.

Si può osservare facilmente che la mente umana ha due possibilità per formare un'idea universale: l'*astrazione* e il *giudizio*. Con l'*astrazione* noi possiamo ricavare una idea universale da una idea particolare, scomponendola nei due elementi che la costituiscono, cioè nel comune e nel proprio; abbandonando poi il proprio, possiamo fissare l'attenzione sulle sole note comuni, le quali sono

---

seconda nasce perché ella è nuova allo scioglimento delle difficoltà. Quando ella, perfezionandosi vie più, corregge questi difetti e rende le teorie semplici ad un tempo e complete, allora ella è entrata nel terzo periodo, che è quello della sua perfezione» (*ivi*, vol. I, n. 34).

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 40.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 41.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 42.

appunto le idee universali che noi cercavamo. Ma queste operazioni si esercitano già sopra una idea. «La via dunque dell'astrazione non vale a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee che per sé sono comuni e generali». Tutto ciò «vale solo a farcele osservare là dov'esse già sono precedentemente»<sup>107</sup>.

Se la via dell'astrazione non può essere seguita per spiegare l'origine in noi delle idee, non rimane che la via del *giudizio*. Ma anche per questa già si è visto che «ogni giudizio suppone che in noi abbiamo precedentemente qualche idea universale», poiché il giudizio non è altro che una operazione della mente che applica l'idea universale ad un soggetto. Pertanto,

se l'uomo non può incominciare a giudicare che mediante un'idea universale, è manifestamente impossibile spiegare la formazione di tutte le idee universali mediante de' giudizi; ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell'uomo preesista, innanzi a tutti i giudizi suoi, una qualche idea universale, colla quale a bel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre<sup>108</sup>.

### 3.4 *La critica delle ideologie «false per difetto»*

Se, come abbiamo visto, né attraverso l'*astrazione* né attraverso il *giudizio* è possibile spiegare in noi l'origine delle idee, la domanda si ripropone: da dove vengono allo spirito umano le idee generali di cui esso si serve per elaborare i propri giudizi ed i propri ragionamenti sulle cose? Sono certamente insufficienti le risposte che nell'ambito della filosofia moderna forniscono l'empirismo di Locke ed il sensismo di Condillac. Per l'empirismo esse vengono allo spirito semplicemente dall'analisi delle *intuizioni* o *idee particolari* che gli sono offerte dalla *sensazione*, per ciò che riguarda le cose esterne, o dalla *riflessione*, per ciò che riguarda gli atti interni. Tale analisi o *astrazione* non farebbe che rilevare, secondo Locke, isolandone gli aspetti comuni e generali, ciò che è già contenuto nelle idee particolari. Ma il passaggio dal particolare all'universale è impossibile senza l'idea di esistenza, «che non c'è idea d'una cosa fino che lo spirito non ha pronunciato

---

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 43.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 44.

interamente questo giudizio: la tal cosa è»<sup>109</sup>. E l'idea di esistenza, nella sua generalità massima che non la distingue da quella dell'essere, non c'è nei puri dati offerti dalle nostre percezioni interne o esterne, secondo Rosmini.

Il sensismo di Condillac, a sua volta, ritiene che le idee vengano dalle sensazioni, di cui sarebbero uno sviluppo graduale attraverso il loro farsi immaginazione, intelletto e giudizio. Le idee che si formano in questo processo sono rappresentative di qualche cosa, come quelle che si conservano nella memoria o quelle con cui noi paragoniamo una cosa all'altra. Ma il Condillac non si è accorto che, parlando di quelle operazioni ulteriori all'immediatezza del puro sentire, già si serve di idee generali, se per distinguerle le rappresenta come sono, in un modo o nell'altro. Anche qui, dunque, c'è un circolo vizioso: per giudicare occorre l'idea generale di esistenza che secondo quell'assunto dovrebbe essere generata dal giudizio.

Bisogna riconoscere che in questa interpretazione e in questa critica a Locke e specialmente a Condillac ciò che Rosmini voleva colpire era quel principio accettato ormai da tutti gli «ideologi» che il pensiero non deriva dal senso, ma coincide semplicemente con esso: *pensare è sentire*. «Il pensiero dell'uomo – affermava Condillac – non consiste in altro che nel sentire sensazioni, ricordi, giudizi e desideri»<sup>110</sup>. Era in fondo un'illusione di quell'idea del cogito come la certezza oscura e globale del tessuto organico sensoriale della coscienza, a cui – forse per qualche istante - si era avvicinata la dottrina della «coscienza pura» del giovane Rosmini, arrestandosi poi proprio davanti a quello che ne dedurranno gli «ideologi». Ma se per gli ideologi pensare è sentire, che fine fanno – si chiede ancora Rosmini - le idee o i concetti generali? Il prezzo della significatività soltanto sensibile delle proposizioni è pagato con la rinuncia non solo ad una pretesa trascendenza platonica delle idee - a cui i moderni ideologi si contrapponevano –, ma anche e più radicalmente con l'abbandono di ogni validità generale delle proposizioni stesse.

Era questo il terreno sul quale le due prospettive, quella dell'empirismo e quella del sensismo, rivelavano il loro limite di fondo: le istanze che esse esprimevano, altrettanto quanto quelle espresse dallo scetticismo tradizionale, non

---

<sup>109</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, n.63.

<sup>110</sup> E. B. DE CONDILLAC, *Éléments d'idéologie*, I, p. 164.



sono formulabili né tantomeno sostenibili concettualmente; esse assumono meno del necessario per spiegare l'«origine delle idee».

Ci sono poi altri filosofi che pur contrapponendosi al sensismo e all'empirismo danno spiegazioni insufficienti dell'origine delle idee. Gli ideologi della scuola scozzese Reid e Stewart assumono nelle pagine del *Nuovo Saggio* un ruolo particolare. Costoro da una parte si oppongono alle tesi dell'empirismo e del sensismo, dall'altra presentano invece ulteriori stratificazioni di dottrine erranee. Nelle obiezioni che muovono agli empiristi e sensisti, le loro analisi convergono con quelle del Roveretano. Le critiche del Reid al sistema di Locke, per esempio, consentono al Rosmini di allargare il quadro delle connotazioni negative dell'empirismo. Tuttavia, celati sotto l'apparente coerenza di un'esposizione chiara e conseguente che ha la forza di suscitare intorno a sé vasti consensi, si nascondono nei filosofi del *sensu comune* alcuni errori di fondo. Per Rosmini la teoria del *sensu comune* – così come la intende il Reid – che pone il *giudizio* come *primum* rispetto alle idee, è nel complesso da condannare. Ammettere, infatti, «un giudizio primitivo, misterioso [...] ed inesplicabile» non è certo vietato ad un filosofo, ma ciò che «non si confà coll'ufficio del filosofo» è «ammettere un principio assurdo. E in fatti un giudizio che nasce in noi senza nessuna idea universale, è una contraddizione ne' termini»<sup>111</sup>. L'errore di Reid è quello di aver sostenuto - dopo aver rilevato l'incongruenza del discorso lockiano (che faceva precedere le idee ai giudizi) – che è il giudizio a dover necessariamente precedere le idee, senza ammettere una qualche idea universale che precedesse il giudizio primitivo. Egli – ci dice il Rosmini - piuttosto che ammettere la necessità di «un principio d'un genere tutto suo, inesplicabile, una specie di qualità occulta, un mistero filosofico»<sup>112</sup>, doveva «salire più su, e analizzare come una chimica [...] ancora più raffinata l'apprensione semplice dell'oggetto» e per questa via non solo avrebbe contrastato i suoi avversari in maniera più rigorosa, ma sarebbe giunto al cuore del problema ideologico, che si riduce tutto nel «trovare l'origine dell'idea di esistenza»<sup>113</sup>, quell'idea universale che precede i giudizi.

---

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 129.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 130.

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, nn. 130-133.

La verifica dei percorsi teorici della filosofia dello Stewart occupa nel *Nuovo Saggio* uno spazio consistente, considerato eccessivo anche dai critici più benevoli<sup>114</sup>. Lo sviluppo sistematico che lo Stewart ha dato al problema del linguaggio, conformandosi al quadro teorico offerto da Adam Smith, poneva in stretta connessione questa tematica con quella ideologica<sup>115</sup>. Teoria del linguaggio e teoria della conoscenza qui si intrecciano. Così la lunga rassegna dei «mancamenti» della filosofia dello Smith<sup>116</sup>, si giustifica ponendo mente all'importanza che Rosmini attribuisce alla problematica linguistica dello Stewart. Proprio questa problematica si configura per il Roveretano entro limiti speculativi più estesi e in relazione con tutti i domini della filosofia. Gli interventi critici del Roveretano si appuntano in modo particolare là dove il pensatore della Scuola scozzese ci offre la sua definizione dei nomi indicanti collezioni di individui e sul loro ordinamento (nomi propri e nomi comuni)<sup>117</sup>, sull'origine delle idee astratte, sul nominalismo

---

<sup>114</sup> Una spiegazione del soprabbondante spazio riservato a questo filosofo della scuola scozzese ce la offre, nel suo Saggio introduttivo all'edizione del *Nuovo Saggio* del 1934, Francesco Orestano: «può oggi apparire esagerata la lunga e minuziosa confutazione della teoria dello Stewart. Ma bisogna riflettere ch'egli era il più autorevole rappresentante della Scuola Scozzese (la quale si diffondeva allora con gli attributi della novità e con i suoi seducenti appelli al "common sense") e che Tommaseo aveva persino tradotto Stewart in italiano. Queste ed altre diversità di prospettive, a torto rimproverate oggi al Rosmini, si spiegano ricollocandosi nella polemica del tempo» (F. ORESTANO, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Anonima Romana editoriale, Roma 1934, p. XLV). Troviamo il giudizio di Orestano giustificato da un passo del Rosmini nel quale, quasi rendendosi conto dell'ampio spazio che sta offrendo alla critica delle dottrine del pensatore della Scuola scozzese, il nostro filosofo afferma: «E poiché il numero de' Nominali moltiplica oggidì (...) non saranno gittate quelle parole che io qui soggiungerò a dimostrare più chiaramente, come le ragioni di cui lo Stewart cerca corroborare l'opinione sua, sono pure fallacie, e tutte peccanti di petizion di principio» (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (2003), cit., vol. I, n. 162).

<sup>115</sup> La difficoltà che il Rosmini ha rilevato e che – come abbiamo visto – rappresenta lo scoglio che occorre superare per risolvere il problema dell'origine delle idee, qui, nelle analisi che il Rosmini ci offre delle teorie dello Smith e dello Stewart, acquisisce una diversa formulazione: «L'uomo non può formare un genere od una specie senza l'idea di una qualità comune, l'idea di una di quelle classi che si chiamano generi o specie. Come dunque è possibile che noi formiamo un primo giudizio, se tutte le idee delle qualità comuni, che è quanto a dire le idee universali, sono acquisite, e non ce n'ha alcuna d'ingenita nel nostro spirito» (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (2003), cit., vol. I, n. 161).

<sup>116</sup> Gli articoli III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII con i relativi numeri, sono tutti dedicati ai «mancamenti» della filosofia dello Smith (cfr. A. ROSMINI, *ivi*, cit., vol. I).

<sup>117</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 172: «le parole di *colore*, *sapore* ecc., tutti nomi astratti, esprimono anch'essi qualche cosa d'effettivo: non sono dunque meri nomi, ma hanno qualche cosa oltre ciò che significano, consegua che qualche cosa significano effettivamente anche i nomi comuni e appellat

dello Stewart<sup>118</sup>, sulla formazione dei generi e delle specie<sup>119</sup>, sull'esistenza delle idee universali<sup>120</sup>.

In conclusione la filosofia scozzese non potendo superare la difficoltà che costituisce il problema dell'origine delle idee, «ha tentato invano di eliminarla dalla filosofia». Nondimeno una tale difficoltà, anche se con abiti mutati, rimane. Rosmini proprio alla fine della parte dedicata ai filosofi del *common sense*, la ripropone nella sua forma più semplice: «la mente umana non può formare a se stessa delle idee universali senza un giudizio. Ma ella non può formare un giudizio senza aver precedentemente delle idee universali. È dunque necessario di ammettere nell'uomo qualche idea universale innata, e perciò preesistente a tutti i suoi giudizi»<sup>121</sup>.

### 3.5 La critica delle ideologie «false per eccesso»

Non tralasciando di mettere in evidenza i passi che - malgrado gli errori - anche per merito delle dottrine fin qui esaminante la filosofia ha compiuto<sup>122</sup>, Rosmini volge la sua attenzione a quei pensatori che nella loro meditazione hanno ammesso più del necessario per risolvere il problema ideologico. A questo secondo versante della 'decostruzione' è dedicata tutta la Sezione IV del *Nuovo saggio*. Le prospettive, anch'esse esemplari di un atteggiamento filosofico - quello, come abbiamo detto, della "filosofia dotta" -, che qui vengono chiamate in causa sono quelle di Platone, Aristotele, Leibniz e Kant. Esse assegnano alla spiegazione

---

ivi, quali sarebbero *colorato, saporito, ecc., corpo uomo ecc.*; perché questi non sono che dei nomi significanti *ciò che ha il colore - ciò che ha il sapore, ecc. - ciò che ha la corporeità - ciò che ha l'umanità, ecc.* i nomi comuni dunque non sono mere parole prive di ogni oggetto che a loro risponda».

<sup>118</sup> Il *Nominalismo* dello Stewart, che «discende dai principi del Reid» (cfr. *ivi*, cit., vol. I, tutto l'Articolo XIX), non ammettendo l'esistenza delle idee astratte, considerate solo come dei puri nomi, - l'uomo non ha idea delle qualità singoli degli enti se non considerati negli individui - è un sistema che «isterilisce l'umanità: egli dichiara vane essenzialmente tutte le scienze morali, e metafisiche, le quali sono edificate sopra dei principi universali» (cfr. *ivi*, vol. I art. XVIII, n. 178, in nota)

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'Articolo XXIV.

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'Articolo XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 211.

<sup>122</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto il Capitolo V, dal n. 212 al 221.

dell'origine delle idee, «di questo fatto relevantissimo una cagione soverchia», perché «traendo fuori delle laboriose invenzioni per superarlo, mostrarono certo di averne veduta la difficoltà, ma non furono così felici che riuscissero a rinvenirne la più semplice e più naturale soluzione»<sup>123</sup>.

Qui Rosmini si accinge all'esame critico delle dottrine di questi filosofi, possiamo dire, con animo diverso, ben sapendo di muoversi all'interno di prospettive che, pur peccando nel metodo<sup>124</sup> al pari degli empiristi, dei sensisti e dei nominalisti, hanno ben veduto la difficoltà che si cela sotto il problema dell'origine della idee.

La filosofia di Platone è infatti situata dal Roveretano al vertice del pensiero antico. Essa viene accolta nell'ambito della meditazione soprattutto per le sue valenze metafisiche. Nel contesto del *Nuovo Saggio* sono collocati in primo piano il problema della conoscenza e la dottrina delle idee. Le testimonianze tratte dal *Menone* e dal *Teeteto*<sup>125</sup> permettono al Filosofo di Rovereto di entrare subito nel vivo del dibattito e di 'snocciolare' alcuni tratti problematici, il cui superamento è possibile solo all'interno dei paradigmi del mondo ideale.

Rosmini rileva che Platone è quel filosofo che ha riconosciuto «meglio di tutti gli altri [...] la difficoltà che si trova nello spiegare il gran fatto delle idee»<sup>126</sup>. A risolverla egli ha proposto appunto la sua dottrina delle Idee, che è certamente una delle più grandi scoperte della filosofia di tutti i tempi. Ma il suo merito principale non è stato – come si potrebbe pensare - quello di cercare la loro origine nel mito della *reminiscenza* di un mondo trascendente soprasensibile, quanto quello di aver indicato la via del loro reperimento nell'esercizio del giudizio come la regola interna della sua rettitudine, *orthòtes*, seguita da Socrate nel suo farsi maestro di Menone<sup>127</sup>. Le idee hanno la loro sede nel pensiero dell'uomo e lo trascendono come la loro legge eterna.

---

<sup>123</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 222.

<sup>124</sup> Cfr. *ibidem*: «sì l'una che l'altra di queste due classi di filosofi mancarono nel metodo»

<sup>125</sup> Si veda per il *Menone* *ivi*, vol. I, Sezione IV capitolo I articoli I-II-III, dal n. 223 al n. 229 e e per il *Teeteto* si veda la lunga nota 1 incorporata nel n. 231 del testo.

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 223 e n. 367.

<sup>127</sup> Così si esprime il Rosmini commentando alcuni passi del *Menone*: «Il fatto di Socrate si riduce [...] a spiegare come l'uomo abbia in sé la facoltà di giudicare, cioè la facoltà di avere de' giudizi

In sostanza la difficoltà che Platone scorge nel Menone<sup>128</sup> - ci dice Rosmini - «è essa appunto la medesima che fu da me proposta, e che, ridotta agli ultimi suoi termini, si riduce a dimandar finalmente: “come sia possibile all’uomo la facoltà di giudicare, giacché le idee acquisite non s’acquistano che mediante un giudizio?”»<sup>129</sup>. Il «superfluo», che ha avuto tanta parte nell’invenzione ingegnosa del mito, è d’aver spinto «più in là del giusto la difficoltà; e in luogo di ascendere al primo giudizio che fa l’uomo nello sviluppo di sue facoltà intellettive, e cercare la ragione di quello (ché gli altri tutti, quello posto, sono facilmente spiegati), egli si avvisò che in tutti i giudizi la medesima difficoltà trovar si dovesse»<sup>130</sup>. In effetti ciò che ha impedito a Platone di sottrarsi a quell’ingombrante moltitudine di Idee innate è stata la mancata considerazione del tipo generale della verità, quel tipo «a cui confrontando qualunque sentenza sopra qualunque cosa, io possa discernere in tutte, la verità dell’errore, la verità, dico, che in quanto è tale, ha una stessa faccia ovunque»<sup>131</sup>.

In altri termini l’assunzione dell’universo delle idee in chiave ermeneutica non ha consentito a Platone il guadagno di un solo principio ideale. Sicché il suo sistema, pur offrendo una corretta soluzione del problema dell’origine delle idee, «pecca di superfluo», contravvenendo alla seconda regola di economia ermeneutica stabilita da Rosmini<sup>132</sup>.

---

anche sopra ciò che viene a cader per la prima volta sotto i suoi sensi, sopra ciò che mai egli pria non conobbe» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 226).

<sup>128</sup> L’uomo non può far ricerca né di ciò che conosce, né di ciò che ignora completamente. Poiché ciò che già si conosce non ha bisogno di essere ricercato, mentre ciò che non si conosce non potrà essere ricercato, poiché si ignora ciò che si vorrebbe investigare. In questo secondo caso se anche si trovasse ciò che si cerca non avremmo modo di comprendere se ciò che abbiamo trovato sia quello che cercavamo (cfr. *ivi*, vol. I, n. 223). Questa stesa difficoltà il Rosmini, interpretando il pensiero di Platone, la propone in questi termini: il discorso di Socrate «conduceva ad ammettere qualche cosa in mezzo tra il conoscere perfettamente e il perfettamente ignorare; e in questa cognizione media della cosa cercata, in questa cognizione mista di luce e d’oscurità, di tanta luce che basta a far *riconoscere* ciò che si cerca e ravvisare la cosa cercata quando ad essa l’uomo si scontra, e di tanta oscurità che rende necessario di ricercar la cosa per poter dire con verità di *conoscerla*, doveva consistere la soluzione di tale difficoltà» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 224).

<sup>129</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 227.

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 231.

<sup>131</sup> Cfr. *ibidem*; si veda anche n. 232, nota 1.

<sup>132</sup> «E così Platone veniva condotto ad una soluzione troppo estesa, ad ammettere d’innato nell’uomo più che non si richiedesse per ispiegare il fatto dell’origine delle idee, contro la seconda delle regole da noi stabilite» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 231, si veda tutto l’articolo IV della Sezione IV).

La rassegna rosminiana colloca Aristotele in una triplice prospettiva storiografica: in primo luogo la speculazione aristotelica viene rilevata nei suoi esiti antiplatonici, i quali non appaiono sempre coerentemente fondati<sup>133</sup>.

In secondo luogo Rosmini muove alla filosofia aristotelica un rilievo che si incentra sul confronto fra la concezione del pensatore di Stagira e il lavoro esegetico di Temistio<sup>134</sup>. Il Roveretano qui utilizza la parafrasi del *De Anima*, sostanzialmente allineata con i principi della filosofia peripatetica, per confermare attraverso le assurdità di talune assunzioni del retore filosofo<sup>135</sup> la conclamata insufficienza dell'universale aristotelico. Le modalità del giudizio e la posizione equivoca del «comune» come oggetto «astratto» del solo intelletto sono poi criticamente vagliate.

---

<sup>133</sup> «In moltissimi luoghi delle sue opere – ci dice Rosmini - Aristotele fa osservare che Platone usa un'improprietà di parlare quando egli chiama *sapere* quello del fanciullo che, interrogato da Socrate, risponde ciò che nessuno gli ebbe insegnato, e trae da se stesso la soluzione di qualche problema di matematica». Ciò che il giovanetto sapeva non era la soluzione del problema posto, ma piuttosto egli, avendo in sé i principi del ragionamento, quella soluzione «la deduceva come si deducono le conclusioni da' principi conosciuti» (*ivi*, vol. I, n. 232). Se si vuole ammettere che il giovinetto conosce quelle verità matematiche, si deve dire, secondo Aristotele, che egli le conosce «sotto un certo rispetto», cioè le conosce in *potenza*, in quanto virtualmente si contengono in quello che già conosceva (cfr. *ibidem*). Posta la questione in questi termini, «l'apparente contraddizione che Platone propone, cioè che s'impari ciò che già si sapeva» sembra svanire (cfr. *ibidem*). In verità, l'argomentazione di Aristotele confutava l'assunto particolare di Platone – non era necessario infatti che il giovinetto conoscesse questa o quella verità geometrica, perché in lui sono già presenti i principi del ragionamento - , ma l'assunto generale invece rimaneva. Per Rosmini, lo spirito del ragionamento di Platone «non era cassato: quel ragionamento riteneva in sé una forza: tutto stava a farla sentire; e la si fa sentire tostochè, invece d'applicarlo alle verità derivate, si applica alla verità prima e indimostrabile, a quella che contiene in se stessa virtualmente tutte le altre, e che non è contenuta da altre anteriori, perché è la prima e più universale». «Nel ragionamento di Platone rimane qualche cosa di solido» dunque. L'inesattezza del ragionamento di Platone consiste nell'averlo applicato alle verità di conseguenza, com'è appunto la soluzione di un problema di matematica. Invece se lo stesso ragionamento viene applicato «a' principi indimostrabili, e a questi soli», esso mantiene tutta la sua solidità (cfr. *ivi*, vol. I, n. 234). Inoltre anche i principi introdotti da Aristotele per superare i supposti errori di Platone mostrano, a giudizio di Rosmini, una loro fragilità intrinseca, che si manifesta in modo particolare nella dottrina degli universali (cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo VII della sezione IV capitolo I) e nelle ambigue interferenze fra la sfera dei sensi e quella dell'intelletto (cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo VIII della sezione IV capitolo I).

<sup>134</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo IX e X della sezione IV capitolo I.

<sup>135</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo XI della sezione IV capitolo I.

Infine le contraddizioni della filosofia aristotelica sono verificate nei testi della scolastica (in particolare in quelli di San Tommaso)<sup>136</sup>, in quelli dei commentatori arabi<sup>137</sup> e di Egidio Romano<sup>138</sup>, con particolare riferimento alla dottrina dell'intelletto (intelletto agente, teoria della *tabula rasa* e conseguente rifiuto dell'innatismo).

Con la negazione di ogni principio innato Aristotele sembra anticipare tutte quelle istanze che l'empirismo ed il sensismo hanno sviluppato nell'età moderna. Nondimeno per Rosmini c'è qualcosa nella speculazione del filosofo greco che lo allontana dalla "filosofia volgare", in cui quelle correnti si collocano; con l'ammissione che l'intelletto agente deve essere per sua natura in atto egli mostra infatti di aver compiuto «un passo più innanzi del Locke e dei moderni sensisti educati alla scuola lockiana». In effetti affermare – come fa Aristotele – che vi è «una facoltà nell'uomo capace di astrarre gli universali dai particolari», «aggiungendo che questa facoltà deve essere in atto», significa per il Roveretano che «egli giunge almeno sul limitare della grande e difficile questione intorno a ciò che v'ha nelle mente umana d'innato»: poiché «veniamo almeno ad avere, secondo questa dottrina d'Aristotele, nella potenza di conoscere, un *atto sostanziale* e perciò innato», il che dimostra che egli ha almeno «a fior di labbra assaggiata» quella difficoltà che s'incontra nello spiegare l'origine delle idee, difficoltà della quale i moderni sensisti non hanno neanche avuto il sentore<sup>139</sup>.

Rosmini giudica positivamente, almeno nella sua sostanza, l'ideologia di Leibniz, soprattutto per la sua polare opposizione alla dottrina del Locke. Nondimeno il tentativo di conciliare la tesi dell'empirismo con i fondamenti del razionalismo ha costretto il filosofo tedesco ad intraprendere un non facile percorso teoretico. Nell'analisi rosminiana i passi più impegnativi di tale percorso vengono documentati con la citazione diretta dei *Nouveaux Essais*. L'innatismo, nella duplice interpretazione del Locke e del Leibniz, il rapporto tra l'anima e l'esperienza sensibile, i concetti di percezione e di apprensione, lo statuto delle idee

---

<sup>136</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo XX e XXII (in quest'ultimo articolo il Rosmini si sofferma a dimostrare come San Tommaso confuti l'errore dei filosofi arabi che ammettevano l'intelletto agente situato fuori dell'anima umana) della sezione IV capitolo I.

<sup>137</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo XXI della sezione IV capitolo I.

<sup>138</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo XXIV della sezione IV capitolo I.

<sup>139</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, nn. 260-261.

innate, la dottrina delle monadi e le errate teorie della «reminiscenza» e del «presentimento», rappresentano le questioni di più rilevante spessore teoretico su cui il Rosmini si sofferma.

In sostanza il problema su cui Leibniz si esercita risiede nel fatto che egli, anche se vede la difficoltà in cui ci s'imbatte quando ci si pone il problema dell'origine delle idee, non la scorge - ci dice Rosmini - che «in modo generale»:

vide che la formazione delle idee esigea qualche idea precedente; ma nol vide in quella maniera propria e particolare, nella quale io ho presentata questa esigenza: non vide, almeno chiaramente, che la facoltà di formare le idee dovea essere una facoltà che presupponeva antecedentemente qualche idea, coll'aiuto della quale ella si formasse i giudizi, e mediante i giudizi tutte le altre idee<sup>140</sup>.

Proprio il non aver visto chiaramente la difficoltà, a causa dell'averla dedotta da principi troppo generali, condusse il pensatore tedesco a non sentire la necessità di ammettere una idea antecedente ai giudizi, «una qualche idea» che, permettendo la formazione dei giudizi, rendesse ragione attraverso di essi della formazione di tutte le altre idee. Così Leibniz «immaginò [...] che le idee tutte fossero già nella mente *ab origine*, e per natura della medesima, ma in un modo insensibile, sicché noi non avessimo coscienza alcuna; e le chiamò generalmente *percezioni*, distinguendole dalle *appercezioni*, che erano pur le idee, ma dopo già sorta la coscienza delle medesime»<sup>141</sup>. In questo modo il pensatore veniva ad ammettere «due cose innate nell'anima: 1° le idee insensibili di tutte le cose; 2° certi istinti mediante i quali noi veniamo mossi a riflettere sulle idee stesse, a pensarle attualmente, e così a ricevere la coscienza o l'appercezione delle medesime»<sup>142</sup>.

Come Platone anche Leibniz aveva ammesso più del necessario per spiegare l'origine delle idee. Egli non si è certamente sottratto ad un eccesso analogo a quello del filosofo greco, quando ha dotato ogni monade di *percezione* e di *appetizione* innate, nel contesto di una «armonia prestabilita» che vincola ciascuno

---

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 283.

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 284.

<sup>142</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 286.



di esse ad esprimere «uno specchio vivente, perpetuo, dell'universo»<sup>143</sup>. Certo, egli si era proposto di trovare il «punto di Archimede» su cui fondare gli elementi del sapere umano, riuscendo – anche se qui il Rosmini non ne fa cenno – a superare l'ambito psicologico dell'autocoscienza, collocandolo in *ipsa generali natura veritatum*, ossia nelle analisi delle ultime condizioni del concetto stesso del sapere<sup>144</sup>. In questo senso bisogna riconoscere che sulla via di un coerente sviluppo della dottrina cartesiana delle *naturae purae et simplices*<sup>145</sup> ha raggiunto il concetto puro del sapere o della teoreticità, ossia quell'ideale della Ragione che doveva costituire uno dei poli di fondo della cultura moderna attorno ai concetti di «unità» e di «sistema» e di «contemplazione *sub specie aeternitatis*». Era il razionalismo del Seicento. Ma si trattava di un ideale da raggiungere, non un *a priori* da presupporre.

Ma tornando al contesto ermeneutico della riflessione rosminiana, occorre rilevare che secondo il Roveretano, anche se potrebbe sembrare a prima vista che il filosofo tedesco abbia ammesso addirittura più di Platone, ampliando la dottrina della *reminiscenza* con quella del *presentimento*, «considerando i due sistemi in se stessi, (...) il Leibnizio mise nella mente umana d'innato men di Platone»<sup>146</sup>. Infatti, mentre quest'ultimo sosteneva che la mente dell'uomo portasse con sé in questo mondo tutte le idee, «intere e formate», in quella maniera in cui le può portare chi le ha dimenticate dopo averle apprese, all'incontro Leibniz le descrive come «tracce leggerissime di idee». In altri termini, le idee innate di Leibniz, rispetto alle platoniche, sono di «un'altra foggia». Si tratta di «tracce leggerissime di idee», di «abbozzi di idee» più che «perfette idee», come sono invece quelle di Platone<sup>147</sup>.

Inoltre la stessa *reminescenza*, così come la intende Leibniz, è diversa da quella platonica. Scrive Rosmini: «sebbene ella non consista, come la platonica, nel semplice richiamo delle idee, ma di più in una attività d'aggiungere alle medesime

---

<sup>143</sup> LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 60.

<sup>144</sup> ID, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (a cura di L. COUTURAT), Paris 1903, p. 401.

<sup>145</sup> Cfr. J. M. BLOND, *Les natures simples chez Descartes*, in «Archives philosophiques», 1938, XIII, pp. 163-180.

<sup>146</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (2003), cit., vol. I, nn. 294 -295.

<sup>147</sup> Le idee insensibili leibniziane sono come «le sottilissime crepolature di una tavoletta» o come le venature del marmo; non si tratta dunque di vere e proprie idee, ma di «vestigia di idee» (cfr. *ibidem*).

luce maggiore che le perfeziona e le compie; tuttavia ella si rimane sempre una potenza che non fa altro se non dare maggior risalto a quanto preesiste nell'anima»<sup>148</sup>. Da queste osservazioni del Rosmini appare evidente che il filosofo tedesco abbia compiuto dei passi avanti rispetto alla soluzione che al problema ideologico aveva dato Platone; ma, pur ammettendo nella spiegazione dell'origine delle idee meno di Platone, egli non giunge ad una soluzione che possa ancora definirsi come la più semplice; egli non arriva infatti a trovare quella «sola idea al tutto universale», non riuscendo pertanto a scoprire quell'«esemplare» da cui è possibile attraverso il giudizio ricavare tutte le altre idee. In questo senso la sua dottrina eccede in primo luogo perché ammette «troppo d'innato», sostenendo che innate sono tutte le idee – sebbene, come abbiamo visto, queste non possiedano l'interezza di quelle platoniche – e la percezione di tutti i reali<sup>149</sup>; in secondo luogo, eccede perché il filosofo tedesco estese troppo «la concezione della ragione *a priori*, non contentandosi di concederle i campi astratti della possibilità, e que' reali della probabilità, ma dandole ancora il diritto di scendere per un necessario ragionamento alle cose reali e contingenti, prevedendole con certezza talora senza bisogno d'esperimento»<sup>150</sup>.

In definitiva il sistema leibniziano eccede in tutti e due i suoi capi: eccede la *reminiscenza*, poiché «sembra manifesto anche a prima veduta, e meglio appare analizzandola, che la potenza di ragionare consiste altresì nel generare delle nove idee o concetti, mediante giudizi che ella fa da prima sulle sensazioni» e questi giudizi possono sorgere solo se si ammette «una sola idea al tutto universale, della quale ella si serve come d'esemplare o di norma a giudicare quanto le sensazioni le

---

<sup>148</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 301.

<sup>149</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>150</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche *ivi*, vol. I, n. 300: «Il Leibnizio (...) estese soverchiamente la potenza della ragione a priori: cioè non si contenta di stabilire i confini del suo dominio entro il regno delle verità astratte, ossia delle mere possibilità, le quali sono tutte immutabili e necessarie; ma le concede di discendere nel mondo delle cose reali, e qui d'esser atta a prevedere con assoluta certezza alcuni avvenimenti, sebbene non sieno questi forniti che di una necessità meramente ipotetica». Era questa una conseguenza del suo sistema: «ammettendo egli nello spirito innata la rappresentazione di tutte le cose dell'universo, supponeva nella natura di un tale spirito esser non solo le *idee*, ma altresì le *percezioni* di tutte cose reali che l'universo intero compongono. Quindi natural cosa era per lui l'ammettere, che lo spirito umano traesse di sé (...) dal *proprio fondo*, non pur delle verità astratte, ma delle concrete ancora, cioè delle verità riguardanti le cose reali: e quest'è l'origine del *presentimento leibniziano*, cioè della facoltà di prevedere, ragionando degli avvenimenti».

rappresentano»<sup>151</sup>. Ma eccede anche il *presentimento* per il fatto che la mente non potrà mai dedurre qualche avvenimento futuro, se non per via di congettura<sup>152</sup>.

Infine il dialogo con Kant, con il quale si conclude la Sezione Quarta dell'opera, si sviluppa per lungo tratto, testimoniando una profonda meditazione del criticismo e una verifica delle sue posizioni. Rosmini è ben consapevole dell'altezza speculativa di questo pensatore, anche se non manca di chiamarlo in modo dispregiativo «sofista di Königsberg»<sup>153</sup>; gli si accosta infatti con una preparazione adeguata, cercando di cogliere tutte le implicazioni dell'ideologia del filosofo tedesco. I sentieri più impervi della meditazione kantiana sono esplorati in modo scrupoloso. Nondimeno Rosmini, cercando di stabilire esattamente la struttura ideologica del criticismo, ne prende le dovute distanze. Del resto per il Roveretano la filosofia di Kant rappresenta il punto di arrivo delle correnti filosofiche dei secoli XVII e XVIII (Locke, Leibniz, Reid e Hume) e il precedente storico dell'idealismo trascendentale tedesco (Fichte, Schelling ed Hegel). In forza di questa impostazione il sistema kantiano è studiato come il terreno di coltura del principio lockiano dell'esperienza<sup>154</sup>, come il luogo di decantazione della polemica del Leibniz contro l'empirismo<sup>155</sup> e come centro di attrazione delle linee di forza che delimitano lo 'scetticismo' di Reid e di Hume<sup>156</sup>. Illustrato così il terreno in cui

---

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 301.

<sup>152</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>153</sup> «[Kant] – egli scrive - unì ad un ingegno penetrantissimo uno studio intenso de' filosofi che l'avevano preceduto» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 302).

<sup>154</sup> In primo luogo occorre osservare, ci dice il Rosmini, che Kant «accordò al Locke, senza esame, il principio, che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 302). «È pur singolare – continua in nota il Rosmini – il vedere siccome il Kant ammette questa proposizione gratuitamente, e crede ch'essa non abbia bisogno di dimostrazione alcuna. Egli comincia tutto l'edificio della sua filosofia da questa prima base» (*ibidem*, nota 1).

<sup>155</sup> «*Il Kant, nell'opposizione che fece al Locke, imitò il Leibniz*» (è questo il titolo del II Articolo del capitolo III della Quarta Sezione). «Questi [il Leibniz] aveva preso il Locke dalla parte delle *facoltà* dello spirito; il Kant dalla parte delle *cognizioni* che da quelle *facoltà* vengono prodotte: facendo però tutte e due un ragionamento simile» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 304).

<sup>156</sup> «L'Hume negava un fatto ammesso dal Locke, "ci ha una cognizione *a priori*" cioè una cognizione necessaria ed universale, perché trovò che ripugnava alla lockiana teoria che si ricapitola in questa proposizione: "tutte le nostre cognizioni traggono l'origine loro dai sensi e dalla riflessione sulle operazioni dello spirito"». Ora una tale posizione poteva essere confutata «provando che la cognizione *a priori* esiste, a quel modo che si provano tutti i fatti; e tolsero a battere questa via Reid e Kant» (cfr. *ivi*, vol. I, n. 321). Tuttavia, il Reid, rigettando il principio lockiano e riconoscendo il fatto delle cognizioni *a priori* (n. 323), non riesce ad evitare lo scetticismo – la difficoltà che

prende corpo la meditazione kantiana, il Roveretano richiama i temi portanti del discorso del filosofo tedesco, soffermandosi in particolare sulla distinzione che egli fa tra la cognizione *a priori* e quella *a posteriori*<sup>157</sup>, sulla distinzione fra la forma e la materia delle cognizioni<sup>158</sup>, sul problema dell'origine delle cognizioni<sup>159</sup>, sulla teoria del giudizio come atto del pensiero<sup>160</sup>, sulla classificazione dei giudizi *analitici* e *sintetici*<sup>161</sup>. Vengono poi ripresi quei tratti problematici che sembrano preludere a pericolose aperture verso l'idealismo e lo scetticismo. Kant in realtà riconosce una sola forma di idealismo, ed è quello trascendentale, respingendo ogni accusa di scetticismo. Tuttavia Rosmini critica severamente il metodo e i risultati a partire dai quali il pensatore tedesco ha tentato di correggere – a parere di Rosmini senza riuscirci – l'inclinazione verso il pensiero scettico dei sistemi di Hume e di Reid. Egli, tentando di eliminare alla radice l'istanza dello scetticismo che nega la possibilità di dimostrare ogni correlazione fra i concetti che noi abbiamo degli enti e gli enti stessi e sostenendo che i concetti non sono la rappresentazione degli enti in sé ma solo della loro parte formale, giungeva a quella distinzione tra *fenomeno* e *noumeno*, che rappresenta per Rosmini una forma più sofisticata di scetticismo<sup>162</sup>. Per Rosmini non si può seguire la via del criticismo tracciata da Kant, perché nel momento stesso in cui il pensatore di Königsberg decreta l'impossibilità di giungere al *noumeno*

egli ci involge in un idealismo così universale, in un illusione soggettiva così profonda: ci rinserra in un tal cerchio di sogni, da cui non ci è mai dato di trascendere per giungere a qualche realtà; non rende, per vero, incerto l'uomo di ciò

---

sorgeva rispetto alla sensazione, si è trasportata alla percezione immediata - (324). Kant, dal canto suo, partendo dal principio del Reid che la cognizione *a priori*, necessaria ed universale, «si suscita (...) in noi (...) e si sviluppa dal fondo dello stesso nostro spirito all'occasione delle sensazioni», analizza questo fatto ricercandone le condizioni. «Ecco –ci dice il Rosmini – il punto onde comincia propriamente ad entrare il Kant; questo punto è l'analisi della percezione per quella parte che c'entra di cognizione *a priori*, ammessa già precedentemente dallo scozzese, ma non da lui a lungo descritta, né distinta secondo tutte le sue specie» (n. 326).

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 326.

<sup>158</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, nn. 326-327-328.

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 342.

<sup>160</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, nn. 341-342.

<sup>161</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 343.

<sup>162</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n. 331.

che sa, e per questo non si potrà dire *scettico*, ma lo dichiara di qualunque sapere incapace: e rendendo impossibile e assurda ogni vera cognizione de' reali, produce uno scetticismo assai più tristo del comune: è lo scetticismo perfezionato, consumato sotto il novo nome di *criticismo*. Così s'annulla la umanità stessa, che solo pel conoscere esiste, e si compie l'opera della filosofia moderna<sup>163</sup>.

Lungi dall'aver risolto e condotto ad unità le due anime della filosofia moderna - quella dell'empirismo e quella del razionalismo - la filosofia kantiana, teorizzando l'impossibilità di penetrare nella cosa in sé ovvero dichiarando l'inabilità della ragione ad arrivare al fondo del fenomeno, rappresenta secondo Rosmini l'esito coerente di tutto quel movimento che da Locke è giunto fino a Kant. Il criticismo non è altro che una forma di nullismo.

Tale e tanta è l'umiliazione dello spirito umano: sì miserabile è l'ultimo risultato della sapienza, che dopo tanti secoli di meditazioni, di lusinghe e di vantì, procedendo sempre baldanzoso alla conquista della verità, in sul fine della via, quando sperava di cogliere il frutto de' suoi travagli, conchiude con la confessione della propria impotenza e nullità: e di questa insuperbisce come della massima e dell'ultima delle sue scoperte<sup>164</sup>.

Non poteva esserci una critica più risoluta. Nondimeno, Rosmini, venendo poi alla conclusione del suo esame dei tentativi di trovare un modo di intendere la conoscenza, che non mettesse nel suo impianto epistemologico più di quel che occorre a fondare l'universalità, è disposto a riconoscere a lui, unico fra i moderni, la riscoperta della divisione, sia pur antichissima, «delle idee nella loro parte *formale*, e nella loro parte *materiale*», l'una apportatrice di universalità e di necessità nelle nostre cognizioni, l'altra condizionata dalla sensibilità a riferire tali cognizioni a quanto v'è di contingente e di particolare nell'esperienza.

Sentita che il Kant ebbe l'importanza di questa distinzione, egli ritenne siccome innate [...] le sole forme delle cognizioni, e lasciò all'esperienza de' sensi l'offerire la materia delle medesime. Questo pensiero fu ottimo; e quando lo si considera in relazione collo spirito della platonica filosofia, egli sembra essere la

---

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Cfr. *ibidem*.

chiave colla quale penetrare nell'intenzione di Platone stesso, non saputa forse da lui medesimo distintamente aprire e comunicare con esatte e coerenti espressioni<sup>165</sup>.

Certo, ci dice Rosmini, anche le *forme* «messe dal Kant nello spirito umano» (le due intuizioni della sensibilità, le dodici Categorie dell'intelletto e le tre idee della ragione) sono troppe, nondimeno il problema che egli ormai ha aperto in seno alla ricerca dell'origine delle idee, non è soltanto quello di «ridurre» il formale della conoscenza alla sua semplicità massima, ma anche di cogliere la vera ragione che consentì a Kant di superare l'empirismo di Hume e di fondare la scienza nell'esperienza possibile, che è veramente tale se è l'assolutamente Incondizionato. Così Rosmini attraverso Kant sembra collocare il vero senso del platonismo nel cuore della filosofia moderna.

Con la riflessione critica operata dalla gnoseologia kantiana si chiude la parte dell'opera che abbiamo definito *destruens*. Ripercorrere lo stato della questione attraverso questo movimento decostruttivo non è stato inutile: Rosmini può adesso, affrontando la *pars costruens* del suo lavoro, avvalersi dei risultati raggiunti dalla meditazione dei filosofi che lo hanno preceduto. Analizzando le spiegazioni inadeguate ed insufficienti e quelle invece che eccedono ammettendo più del necessario per la spiegazione dell'origine delle idee il Roveretano può adesso concentrarsi nella ricerca di quel *minimo* che serve per un tale compito. Così «ridotto in tal modo quanto ci può esser d'innato nella mente dell'uomo al menomo possibile, non ci resta ora che a mostrare come questo poco sia tuttavia sufficiente a spiegare completamente l'origine di tutte le nostre idee»<sup>166</sup>.

Conscio della legittimità filosofica del suo intervento, il nostro filosofo presenta ora il proprio sistema come coerente svolgimento dei postulati che a suo tempo avevano già guidato gli inizi della sua attività speculativa<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> *Ivi*, n. 366.

<sup>166</sup> Cfr. *ivi*, n. 383.

<sup>167</sup> Ripercorrendo la strada che fin qui ha compiuto il Roveretano ci fa comprendere come attraverso il vaglio critico dei sistemi che lo hanno preceduto si giunga a stabilire il problema fondamentale da tener presente quando si affronta la questione dell'origine delle idee: ciò che rimane da «trovare [è] quel *minimo*, che d'una parte bastasse a spiegare le idee, e dall'altra non fosse superfluo». Non è stato inutile ripercorrere i passi che la speculazione filosofica ha compiuto in merito alla questione dell'origine delle idee, poiché «alla soluzione del qual problema più s'appressò la filosofia, più che venne diminuendo l'elemento ingenuo, dimostrando in pari tempo, che così diminuito bastava» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 391).

### 3.6 *L'idea dell'essere e il suo profilo teoretico*

Ad accogliere la teoria dell'autore è riservata tutta la Sezione Quinta dell'opera, che occupa lo spazio di un volume<sup>168</sup>. Nelle sei parti che la compongono viene identificata e definita l'intuizione fondamentale che sta alla base della teoresi rosminiana: l'idea dell'essere<sup>169</sup>.

Prendendo le mosse dalla premessa che «noi pensiamo l'essere in universale»<sup>170</sup>, il Roveretano ne traccia il profilo teoretico. L'idea dell'essere è l'elemento formale, necessario e sufficiente della nostra conoscenza. «L'analisi di qualunque cognizione - ci dice Rosmini - ci dà per risultamento costante la proposizione che l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere»<sup>171</sup>. È questo per lui un assioma incontestabile. Non è possibile, infatti, nessun pensiero senza l'essere.

L'atto del conoscere per il Roveretano – così come per Kant – è il giudizio; ed è appunto dall'analisi del giudizio che occorre partire per affrontare il problema ideologico. Come Rosmini aveva avuto modo di accennare in precedenza, da questa analisi risulta che il giudizio è composto da due elementi: la nozione dell'essere,

---

<sup>168</sup> Come vedremo più avanti anche nella prima edizione (1830), che risultava composta da quattro volumi, la sezione dedicata alla Teoria dell'autore occupava lo spazio di un volume. Le sezioni che abbiamo fin qui esaminate costituivano invece i primi due volumi dei quattro della prima edizione. Nel primo infatti era contenuta, oltre l'introduzione del problema nei suoi aspetti generali e metodologici, anche l'analisi delle dottrine «false per difetto»; mentre nel secondo volume si trovava collocata la discussione sui filosofi che nelle loro dottrine avevano peccato per eccesso.

<sup>169</sup> In questa nostra ricostruzione di carattere generale dei temi del *Nuovo saggio* usiamo l'espressione *idea dell'essere* che, come vedremo, rappresenta la formulazione definitiva che il fondamento del sistema rosminiano ha assunto. Avremo modo più avanti, quando entreremo nella seconda parte del nostro lavoro, di mostrare come questa espressione sia il punto di arrivo di un travaglio che attraversa le varie edizioni che hanno preceduto quella definitiva. Per il momento diciamo solo che nella prima edizione l'espressione *idea dell'essere* corrisponde a quella di *idea dell'ente*.

<sup>170</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 399: «io parto da un fatto il più ovvio, e lo studio di questo fatto è ciò che forma tutta la teoria che sono per esporre. Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parto, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale»; inoltre, ci dice Rosmini, «pensar l'essere in un modo universale, equivale a dire “aver l'idea dell'essere in universale”, o almeno quello suppone questo, non potendosi pensare l'essere senza averne l'idea» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 400).

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, n. 411.

elemento invariabile, e la determinazione o modi dell'essere stesso<sup>172</sup>, elemento variabile. Quest'ultimo è il soggetto (materia) del giudizio, l'altro è il predicato (forma), che è una idea generale, la cui origine non si ricava per astrazione né dal giudizio stesso, il quale piuttosto che spiegarla, si spiega per mezzo dell'idea dell'essere: esso, infatti, come giudizio sulla sussistenza di una cosa, suppone l'idea della *cosa*<sup>173</sup>.

Non c'è cognizione senza una materia o un contenuto che determina la forma; l'elemento materiale è dato dalla sensazione: la sintesi fra le determinazioni materiali e l'idea dell'essere, fra il soggettivo e l'oggettivo, è quell'atto della mente che il Roveretano chiama *percezione intellettuale*. Richiamati così i due elementi che compongono il giudizio, per spiegare interamente la conoscenza resta da dimostrare attraverso quali atti il nostro spirito realizzi tale sintesi. Ma per il momento qui ci interessa soffermarci sugli elementi che la compongono e in special modo su quell'elemento formale che Rosmini identifica con l'idea dell'essere; nel paragrafo che segue ci soffermeremo invece sull'elemento materiale.

Ma se l'idea dell'essere precede il giudizio e se, come specifica Rosmini, una tale idea non può essere adombrata da nessuna immagine sensibile<sup>174</sup>, come possiamo reperirla nella nostra esperienza? Chi ce ne dà la notizia? E come è possibile comprenderne la natura e l'origine? È questo – come ormai sappiamo – il

---

<sup>172</sup> Qualunque idea non è altro che o «l'ente concepito senza alcun modo», o «l'ente più o meno determinato da' suoi modi»; determinazione che forma la cognizione *a posteriori* e che può essere indicata come *materia* della cognizione (cfr. *ivi*, vol. II, n. 475).

<sup>173</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, nn.402-405.

<sup>174</sup> È questo il titolo dell'articolo I dell' Sezione Quinta, Capitolo II: «*L'idea pura dell'essere non è un'immagine sensibile*». Già nel primo volume dell'opera Rosmini aveva anticipato: «che l'idea sia un'immagine; questa parola d'immagine si può applicare a' fantasmi delle cose corporee, quando noi ce li figuriamo presenti tali quali ci caddero sotto i sensi; e non all'idea. Per ben conoscere l'idea conviene anzi avvezzarsi a considerarla tale qual è ella medesima, senza mescolarvi comparazioni o metafore tratte da cose materiali. L'idea ha un essere suo proprio, spirituale, superiore alla corporea sensazione (cfr. *ivi*, vol. I, n.77. nota 1). L'idea anziché confondersi con l'immagine è ciò che la rende conoscibile, ciò che la fa essere presente come oggetto davanti alla mente. Qui adesso con riferimento esplicito all'idea dell'essere il filosofo ribadisce questo concetto con forza: «(...) quando dico – scrive il Rosmini – che l'uomo può avere l'*idea dell'essere* sola e spoglia di tutte le altre idee (...), non voglio già dire, che ci possiamo formare di quell'idea una qualche *immagine sensibile*: convenendo ritenere, che di nessuna cosa ci possiamo formare immagine sensibile, se la cosa stessa 1° non sia determinata e individualizzata, e 2° se non sia corporea, e percepita co' nostri sensi» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 401).



problema ideologico. Rosmini proprio a partire da queste domande ce ne offre la soluzione.

Nel suo significato ideologico l'idea dell'essere è la *conoscibilità* o la *possibilità di conoscere*. Essa è la «semplice possibilità» e rappresenta il principio di pensabilità degli enti. È «l'idea [...] universalissima», «l'ultima delle astrazioni», «l'essere possibile, che si esprime semplicemente nominandolo idea dell'essere»<sup>175</sup>. Infatti dicendo idea dell'essere «non si dice il pensiero di un qualche ente che sussista, del quale siano incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale [...]. Non si intende il giudizio o la persuasione di un ente sussistente, eziandioché per noi indeterminato», ma quando si dice l'idea dell'essere si esprime «una mera possibilità». Essa è la possibilità che «ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiamo fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, cioè la persuasione della sua esistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente»<sup>176</sup>. Scrive Rosmini: «Se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie che le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente»<sup>177</sup>. L'idea dell'essere, rimosse tutte le altre qualità di un qualsiasi ente pensato, è «l'ultima cosa che ci rimane e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità che abbiamo rimosse».

In questo senso, l'idea dell'essere è la più astratta di tutte le idee. È quell'idea «tolta via la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni»<sup>178</sup>.

A partire da queste considerazioni il Roveretano ne traccia i caratteri. L'idea dell'essere, dal momento che è data a noi come «l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente», è appunto oggetto; essa non può essere che «oggetto» e «la percezione intellettuale è *oggettiva*»<sup>179</sup>; il primo carattere dell'idea dell'essere è dunque l'*oggettività*. L'oggettività dell'essere ideale pone Rosmini

---

<sup>175</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 410.

<sup>176</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 409.

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 412.

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 413.

<sup>179</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 418.

fuori dall'empirismo e dal kantismo: dal primo perché rinviene nella conoscenza un elemento *a priori*, dall'altro perché il suo *a priori* non è funzione soggettiva, ma oggetto, «oggetto per essenza», anche se ha il significato e il valore di forma del conoscere. L'*a priori* di Kant ha una validità limitata all'esperienza (è forma trascendentale), quello rosminiano è invece oggetto e – come vedremo - lume infinito. Ma «la semplice idea dell'essere non è *percezione* di qualche cosa di sussistente<sup>180</sup> - lo abbiamo visto -, ma *intuizione* de' possibili. In questo senso, essa è anche la *possibilità* o «*idealità*»: la possibilità delle cose»<sup>181</sup>. Ora un possibile intuito dalla mente «non ha seco alcuna concrezione corporea» ed è per questo «perfettamente *semplice*». Dunque dall'*idealità*, che rappresenta il carattere oggettivo dell'idea dell'essere, si ricava direttamente un altro carattere, quello della *semplicità*. Esso «consiste in non avere nulla di materiale, nulla che abbia qualche similitudine colla materia, nulla d'esteso, nulla che abbia qualche similitudine coll'estensione»; il carattere della *semplicità* «è in diretta opposizione colla natura della sensazione reale: e però da questa non può in alcun modo esser dato quel semplicissimo lume alla mente»<sup>182</sup>. I primi due caratteri dell'idea dell'essere sono, dunque, l'*oggettività* o «*idealità*» e la *semplicità*.

A differenza dei corpi reali, che diventano molti, il concetto o l'idea del corpo è poi sempre *uno*<sup>183</sup>. Inoltre, mentre ogni sensazione è particolare («tutto ciò che sento in essa è limitato ad essa»), l'idea è un «lume» attraverso cui «io posso conoscere quanti enti a lei corrispondenti sussistano o sussisteranno»; ella è dunque *infinità*, ovvero essa ha il carattere della universalità<sup>184</sup>. Ora, «ciò che io intendo come possibile, intendo assai bene che è *necessario*; che non c'è via né verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile». A differenza della sensazione reale, che «può essere e non essere» poiché è accidentale e contingente, l'idea dell'essere è quindi *assolutamente necessaria*<sup>185</sup>. Ma «la mente che contempla l'essere o un *ente possibile* qualsiasi, non può pensarlo in altro modo, quasi egli si potesse mutare, ma può solo torre la sua attenzione da un ente possibile, e darla ad

---

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, nn. 407-410.

<sup>181</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 424.

<sup>182</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 427.

<sup>183</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 428.

<sup>184</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 429.

<sup>185</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 430.

un altro: perciò ogni ente possibile si presenta alla mente come del tutto *immutabile*». E inoltre, la mente non può pensare un tempo in cui un ente possibile «non fosse ciò che è al presente e sempre sarà»; proprio «questa impossibilità che ha la mente di pensare mutazione o limitazione di tempo in un ente possibile, è ciò che si chiama l'*immutabilità*, e l'*eternità* dell'*ente possibile*»<sup>186</sup>. Dunque, gli altri caratteri dell'idea dell'essere oltre l'*oggettività* e la *semplicità*, sono l'*unità* o *identità*, l'*universalità*, la *necessità*, l'*immutabilità* e l'*eternità*.

A ben vedere tali caratteri non sono solo dell'idea dell'essere, ma appartengono a tutte le idee. Tutte le idee infatti sono *semplici*, *identiche* a se stesse, *universali*, *necessarie*, *immutabili* ed *eterne*. Nondimeno, c'è un carattere che è peculiare solo all'idea dell'essere. Si tratta del carattere dell'*indeterminazione*. Esso è solo dell'idea dell'essere: «all'essere in universale non solo è esclusa la sussistenza, ma ben anco ogni differenza e determinazione di *specie* e di *genere* [...]; l'essere in universale [...] s'estende a tutti i *generi* e a tutte le *specie*». Con il carattere dell'indeterminazione Rosmini marca la più netta e definitiva differenza dell'idea dell'essere in universale – che già per i caratteri esaminati si differenzia dalla sensazione – e la sensazione. «Ci può essere nulla che abbia la più lontana somiglianza con un tale essere ideale, nelle nostre reali sensazioni?» si chiede il Nostro. La natura delle sensazioni è quella di essere perfettamente determinate, venendo esse prodotte da esistenti reali. In questo senso,

tra l'idea dell'essere in universale, e le sensazioni, cade una vera contrarietà, sicché l'una esclude l'altra; essendo essenziale all'idea dell'essere universale e meramente possibile, la perfetta indeterminazione; ed essendo all'incontro essenziale alle sensazioni, ed agli agenti che le producono, la perfetta determinazione, che li individui e faccia sussistere<sup>187</sup>.

L'equazione *pensare è sentire*, che abbiamo visto essere come il principio accettato, dopo la lezione di Condillac, da tutti gli «ideologi», viene qui completamente scalzato dal carattere dell'indeterminazione dell'idea dell'essere. Ma con questo carattere Rosmini poteva anche rifiutare quello che – secondo lui – era l'errore del kantismo: il mondo come «fenomeno» o come nostra

---

<sup>186</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 434.

<sup>187</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 436.

«rappresentazione». L'idea dell'essere come forma della conoscenza non altera nè trasforma gli enti reali in quanto «essendo perfettamente indeterminata, non racchiude nessun giudizio sul *modo* di essere, quindi tale idea è suscettiva di ricevere poi uno qualsivoglia, di tutti i modi di essere pensabili, con perfetta imparzialità ed indifferenza, non avendone prima nessuno [...]. È dunque assurdo il dubbio, che l'essere in universale, intuito dalla nostra mente, possa ritenere un modo o una forma determinata dalla natura della nostra mente, perché egli si presenta alla mente svestito di tutti i modi, ed è impossibile che un tal dubbio nasca nella mente di chi considera l'indole propria dell'essere in universale»<sup>188</sup>. L'indeterminazione e l'universalità dell'idea dell'essere assicurano che la nostra conoscenza sia rivolta a ciò che è, non a ciò che appare; non ha ragione d'essere né il dubbio scettico né quello del criticismo (che abbiamo visto descritto da Rosmini come una nuova forma, più sofisticata, di scetticismo), il quale si fonda sul presupposto che, oltre alle apparenze che conosciamo, vi sia una realtà in sé.

In fondo nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile e indeterminato. Le determinazioni e i modi sono invece suggeriti dal senso, dall'esperienza sensoriale. Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dei modi non sono tanti enti necessariamente distinti: sono sempre l'idea dell'essere variamente determinata. Perciò, secondo Rosmini, nel mondo delle idee, o mondo ideale, regna una unità assoluta, una unità che compenetra tutto. È l'unità che si integra nella totalità. Infatti queste determinazioni dell'essere ideale sono le stesse «essenze delle cose», «le quali essenze delle cose sono i principi delle scienze tutte, come aveva già detto l'antichità, e quindi l'idea dell'essere è il fonte e il fondamento inconcusso di tutto il sapere umano»<sup>189</sup>.

La conoscenza intellettuale è dunque una determinazione dell'idea dell'essere, madre di tutte le idee, *verità* di tutte le cose. Per Rosmini infatti la verità è l'«*esemplare delle cose*» e «le cose in quanto sono conformi al loro esemplare sono vere, partecipando alla verità» onde «tante sono le verità, quante sono o possono essere le idee esemplari delle cose». Ma se molti sono gli esemplari (idee specifiche o generiche), vi è un esemplare, «un'idea più elevata, la quale è l'esemplare e

---

<sup>188</sup> *Ivi*, vol. II, n.1084.

<sup>189</sup> Cfr. *ivi*, vol. III, n 1453.

perciò la verità di tutte le specie possibili, e questa è l'*idea dell'essere*, perciò l'*idea dell'essere* è la *verità* di tutte le cose»<sup>190</sup>.

Ma come partecipiamo noi alla verità? Come si origina in noi l'*idea dell'essere* che, come abbiamo visto, è l'esemplare, quell'*idea* più elevata che costituisce la verità di tutte le cose?

Non vi è un giudizio primitivo come crede Reid; né l'*idea dell'essere* può venire dalle sensazioni corporee come pretendono gli empiristi<sup>191</sup>, né tantomeno dal sentimento dell'*io*<sup>192</sup> come potrebbe far sospettare Malebranche<sup>193</sup>; essa - come

---

<sup>190</sup> Cfr. *ivi*, vol. III, nn. 1113; 1114; 1119; 1121;

<sup>191</sup> Il motivo per cui noi facciamo fatica a separare l'*idea* dalle *sensazioni* è, in primo luogo, «l'abitudine, che noi, come enti ragionevoli, abbiamo di far susseguire prontamente alla percezione del senso quella dell'intendimento». In effetti, queste due percezioni sono «così naturalmente congiunte in noi, [che] le prendiamo per una sola; e a vedere che sono due ci bisogna uno sguardo acutissimo» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 419). Ma c'è un altro motivo per il quale diviene estremamente difficile separare le *sensazioni* dalle *idee* e così «formarci il concetto di quelle prime estremamente esatto, senza mescolarvi nulla di ciò che appartiene alle seconde». Esso consiste nel fatto che «qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettuale, o un'*idea*. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo *idea*, noi non abbiamo notizia, né possiamo discorrerne o colla mente o colle parole» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 420). Ma quanto detto vale anche per le sensazioni: anche di queste noi non potremmo parlare, non potremmo dire di conoscerle senza averne l'*idea*, vale a dire senza la percezione intellettuale. Difatti, «la sensazione sola, senz'essere accompagnata da alcuna *idea*, rimane inintelligibile, non oggetto di nostre cognizioni, e di nostri ragionamenti» (cfr. *ibidem*); priva dell'*idea*, essa «non può essere che un *quid incognito*» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 423).

<sup>192</sup> «Se l'*idea dell'essere*, e per conseguenza alcun'altra *idea*, non può venirci dalle *sensazioni* esterne, consegue che non possa venirci né pure dal *sentimento*; ché questo non è altro che una sensazione interna permanente, dotata di qualità particolari, e tuttavia tale, che le si possono applicare gli stessi ragionamenti co' quali abbiamo provato fin qui l'*idea dell'essere*» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 439). È necessario distinguere il sentimento dell'*io* dall'*idea dell'io*. L'*idea* o la percezione intellettuale dell'*io* è diversa dal sentimento interno dell'*io*. Infatti, «il sentimento dell'*Io* è semplice; all'incontro l'*idea dell'Io* è composta». In quest'ultima occorre distinguere due elementi: 1° il «sentimento dell'*Io*, che è la materia della cognizione» e 2° l'*idea dell'essere*, la forma a cui la mente riporta quel sentimento o quell'*Io*, e in tal modo lo conosce», riuscendo in questo modo a pensare «l'*Io* come un ente», a pensarlo «oggettivamente», a considerarlo «in sè» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 440). In effetti, continua il Roveretano, essendo l'*io* il soggetto; un soggetto «tutto particolare» che «non ha relazione che a sé, ente determinato e reale», «affinché io conosca questo soggetto, io n'abbia *idea*, devo concepirlo oggettivamente, come qualunque cosa che a me non si riferisca, in relazione insomma coll'essere, come in relazione coll'essere stesso considero qualunque altro particolare sensibile: l'ente è dunque la misura comune; quando io ho riferito ciò che sento a questo modulo, allora non solo lo *sento*, ma ancora *conosco* ciò che sento» (cfr. *ibidem*). Se consideriamo l'*io* come un sentimento proprio e sostanziale e non rivestito di tutto ciò che già la riflessione ci ha aggiunto quando l'uomo pronuncia il monosillabo *io* (cfr. *ivi*, vol. II, n. 441, nota 1), ciò che esso mi dà è «la sensazione della mia esistenza»; esso non fa giungere all'*idea dell'esistenza* in universale». Di più, possiamo affermare che «quel sentimento è la mia esistenza stessa», ma non è la

specifica Rosmini - non deriva dalla riflessione lockiana<sup>194</sup>, né tantomeno appare in noi all'occasione delle sensazioni<sup>195</sup>; la stessa percezione intellettuale, come

---

percezione intellettuale della mia esistenza (cfr. *ivi*, vol. II, n. 441). In effetti, la percezione intellettuale della mia esistenza «nasce bensì per tempo in me; ma nasce come atto, mediante il quale io considero il sentimento mio proprio come un ente», quando cioè lo considero «imparzialmente, come qualunque altra cosa» che appartenga al mondo degli enti (cfr. *ibidem*).

<sup>193</sup> Malebranche, per Rosmini, sbaglia quando afferma che la percezione intellettuale di noi stessi possa avvenire senza il concorso di una idea. «L'idea dell'essere precede l'idea dell'io». L'idea dell'io in universale si forma infatti sulla percezione intellettuale del mio io, che si forma mediante l'idea dell'essere. «Dunque nell'ordine delle idee, l'idea dell'essere precede l'idea dell'io; perché quella è necessaria, acciocché io mi formi questa» (cfr. *ivi*, vol. II, nn. 443-444). In questo senso, il sentimento mio proprio è innato; la percezione intellettuale della mia esistenza è invece acquisita.

<sup>194</sup> La riflessione lockiana è, infatti, una facoltà che «osserva, e trova ciò che è nelle sensazioni o nel sentimento senza aggiungere niente a quelle o a questo» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 448 si vedano per questa critica a Locke i nn. 445-447). Rosmini ha già dimostrato in primo luogo che l'idea dell'essere non si contiene in nessun modo nelle sensazioni esterne (cfr. *ivi*, vol. II, nn. 415-437), in secondo luogo che non si trova neppure nel sentimento interno; ne consegue che la riflessione lockiana, «non potendo trovar nelle sensazioni o nel sentimento ciò che non c'è, non può neppure trovarvi l'idea dell'essere, che non c'è» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 448). Dunque questa idea deve procedere da qualche altra fonte. Inoltre una riflessione che da una parte sia rivolta alla formazione delle idee e dall'altra cominci ad operare prima di qualunque idea che la indirizzi e la regoli, è a parere del Rosmini, «impossibile a concepirsi», perché contiene in sé «due elementi pugnanti, il doversi formare delle idee, e non possederne ancora una» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 451) In questo senso, «la riflessione lockiana è cosa impossibile ed assurda» e da essa non si può reperire nessuna idea, tanto meno l'idea dell'essere, la cui origine deve essere ricercata da qualche altra parte.

<sup>195</sup> L'idea dell'essere non ha nulla a che fare con le sensazioni corporee; affermare che all'occasione delle sensazioni essa appaia nella nostra mente significherebbe, per assurdo, che «un'idea (...) è una creazione, o certo un avvenimento interamente isolato, che non si riannoda a nulla, che non ha nessuna analogia con il solito operare della natura» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 461). Ora, se le cose stessero così, quest'idea dell'essere, «che si crea istantaneamente nell'anima nostra», non potrebbe che avere due ragioni: «o un ente fuori di noi (Dio), che all'occasione delle sensazioni la produce; o la natura stessa, che per una legge fisica e necessaria la mandi fuori di sé, e di sé la crei» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 462). La prima di queste ipotesi coincide per il Roveretano con il sistema degli Arabi, che consideravano l'intelletto agente di Aristotele separato da noi: ciò che ci fa vedere l'ente nei sensibili è Dio, il quale «ci fa apparire, all'occasione de' fantasmi sensibili, l'ente innanzi al vedere della mente». Qui Rosmini non si trattiene in modo particolare sull'ipotesi degli arabi, giudicandola «strana» e ormai superata. «Il supporre cogli Arabi che l'uomo non tenga in sé la facoltà di pensare compiuta, ma che Dio medesimo, con un atto dipendente dall'eventualità delle sensazioni, deva crear nella mente sua l'idea dell'essere, mediante la quale egli fa l'atto del pensiero, è una ipotesi - scrive il Nostro filosofo - così strana e così mal difesa, che non sembra dover poter rinvenire, massime nel nostro tempo, troppi seguitatori» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 463). Sulla confutazione del sistema degli arabi e sulla loro interpretazione di Aristotele il Rosmini, in verità si era già soffermato nel volume precedente, riportando le obiezioni di San Tommaso ad una tale dottrina (cfr. *ivi*, vol. I, tutto l'articolo XXII della sezione IV capitolo I); la seconda è invece l'ottica in cui a suo avviso si è posto Kant: «la tendenza della sua filosofia è tutta volta a far riuscir fuori dall'intimo fondo dello spirito nostro quanto percepiamo, e perciò anche l'ente, quasi direbbesi come esce la radice, il tronco, i rami, le frondi, i fiori, i frutti dal seme della pianta» (cfr. *ivi*, vol. II, nn. 462 - 463). Ma la

condizione stessa della sua possibilità, la deve presupporre<sup>196</sup>. Da dove si origina dunque nella nostra mente l'idea dell'essere? Che ci sia è indubitabile. Lo abbiamo visto dall'analisi del giudizio: l'idea dell'essere c'è, deve esserci - è così necessaria «ch'entra essenzialmente nella formazione di tutte le nostre idee, sicchè noi non abbiamo la facoltà di pensare se non mediante il suo uso»<sup>197</sup> -, altrimenti non potremmo compiere nessun atto conoscitivo; il giudizio non ci sarebbe, mancando quella parte formale che ne è costitutiva insieme alla parte materiale. Ma anche quest'ultima, che proviene dalla sensazione, rimarrebbe senza spiegazione, cieca, un *quid* incognito. Da dove viene a noi, dunque, l'idea dell'essere? Qual è la sua origine?

Per Rosmini ciò che è conosciuto lo può essere per sé o per altro: il primo modo di conoscere è per *intuizione*, il secondo per *giudizio*. L'essere ideale è ciò che è noto per se stesso, ciò che al solo affacciarsi alla nostra mente, sappiamo che cosa è: dunque è conosciuto per *intuizione*.

Noi infatti «nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile»<sup>198</sup>. Dunque, «l'idea dell'essere è innata»<sup>199</sup>. Si tratta infatti di un'idea che

---

posizione di Kant non è sostenuta dall'osservazione e «ridonda di assurdi». Se l'idea dell'essere è interamente diversa dalle sensazioni, come è possibile – si chiede il Roveretano – che ella sorga in noi occasionata da queste? «Sarà pur vero il principio kantiano, che l'anima abbia in sé un'efficacia, per la quale, all'occasione della sensazione, tragga di se medesima l'idea dell'essere? Un fenomeno così singolare sarebbe una emanazione, o una creazione, sì l'una che l'altra inesplicabile, gratuita» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 464). Ancora, se l'idea dell'essere fosse una emanazione, non si tratterebbe in fondo di una sorta di rivelazione di un principio che si trova al suo interno, rivelazione che l'anima farebbe a se stessa all'occasione delle sensazioni? E se le cose stessero in questo modo, non sarebbe l'idea dell'essere innata? «L'anima non comincerebbe allora ad averla [all'occasione delle sensazioni], ma quella [l'idea dell'essere] occultamente preesisterebbe»(cfr. *ibidem*). Per Rosmini, ciò che nell'ipotesi kantiana non viene tenuto in considerazione è il fatto che: «se l'idea dell'essere non preesiste nel soggetto [cioè se essa non è innata], questo non può produrla di sé; ché egli non ha nulla che si rassomigli con essa. Il soggetto è particolare, come sono particolari i corpi, e le sensazioni che vengon da essi; e l'idea dell'essere è universale. Il soggetto è contingente, e l'idea dell'essere è necessaria. Il soggetto è reale, e l'idea è la forma opposta e contiene il possibile. Egli è finalmente *soggetto*, e l'idea è ancora l'opposto, perché è l'*oggetto*» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 465).

<sup>196</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 459: «La percezione intellettuale de' corpi – scrive il Rosmini – non è che un'applicazione d'una idea, ossia di una notizia precedente alle corporee sensazioni [...]. La percezione dunque dell'*esistenza de' corpi* è generata dall'idea dell'*esistenza* che a quella precede, e che all'occasione delle sensazioni viene applicata, e quindi s'impone all'oggetto che ne risulta, il nome di *corpo*».

<sup>197</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, nn. 411-412.

<sup>198</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 468.

è radicata nella nostra mente prima di ogni atto del pensiero. «Ella è cotale, che la sua produzione supera le forze di qualunque essere finito, non che della mente umana»<sup>200</sup>. In questo senso l'idea dell'essere «ci sta davanti per vederla e non per lavorarla o produrla: la sua essenza è così indipendente dal nostro spirito che la contempla, come una stella del firmamento dallo sguardo di chi mira»<sup>201</sup>.

Ma cosa significa che l'idea dell'essere è innata? Se l'innatismo dell'idea segna una sostanziale differenza fra l'*a priori* kantiano e quello rosminiano, ciò significa che quest'ultimo si mantiene più vicino alla tradizione razionalistica da Cartesio in poi? Specificando meglio la questione: si può concludere che Rosmini, considerando innato l'*a priori*, dalla soluzione critica del problema della conoscenza, torni ad una posizione pre-critica, non allontanandosi tuttavia dalla linea dello gnoseologismo razionalistico ed empiristico, di cui proprio il criticismo di Kant è una tappa decisiva? E il suo innatismo, non ammettendo conoscenze innate ma 'solo' la *possibilità* del conoscere, è come quello di Platone o di Cartesio o di Leibniz o è invece altra cosa? Non erra forse anche il Roveretano «per eccesso» come questi pensatori - contravvenendo al secondo dei principi che egli stesso ha stabilito -? Sono domande decisive; strettamente legate al significato dell'idea dell'essere e al suo valore gnoseologico o ontologico. Esse confluiscono

---

<sup>199</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 468. «L'idea dell'essere è innata» è questo il titolo dell'Articolo V del capitolo III della Sezione Quinta. Rosmini continua poi la sua indagine mostrando perché ci si accorga con difficoltà che l'idea dell'essere sia a noi di continuo presente. Per comprendere questa difficoltà, ci dice il nostro filosofo, occorre osservare come anche per formarci la coscienza di tutte le altre idee noi abbiamo bisogno di «novo atto d'attenzione» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 470). E veramente il filosofare è un ritorno a sé, «basta osservare la fatica di colui che filosofa, volendo scoprire quello che passa in sé, per accorgersi del fatto che io cerco qui di additare, del fatto cioè, che nell'animo nostro e nel nostro intelletto passano inosservati degli effetti e delle idee, e quelli e queste esistono, sebbene l'uomo non le noti in se stesso, e non le annunzi altrui» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 471). Non è assurdo dunque che anche l'idea dell'essere, giacendo nel fondo del nostro spirito, rimanga inosservata per molto tempo e che, affinché la nostra attenzione si desti e la reperisca, sia necessario, «ci abbia un qualche bisogno, una qualche curiosità» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 471). Non è strano pensare che «l'idea dell'essere si giaccia ne' primi istanti di nostra esistenza nell'anima senza nostra osservazione a tale che noi non possiamo annunziarla: che anzi ciò dee necessariamente avvenire; poiché che cosa osserviamo noi di tutte le cose che sono in noi quando nasciamo? Anche l'idea dell'essere dunque resta inosservata fino al tempo, in cui la riflessione dell'uomo riceva degli eccitamenti; e questa, eccitata e scossa, si converta a quell'idea, e così la trovi e la contempli; finalmente, sufficientemente distinta, l'annunzi e appalesi, e ragioni di lei con ogni sicurezza» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 470).

<sup>200</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 467.

<sup>201</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 466.



in queste altre domande: qual è la valenza dell'idea dell'essere? Il suo valore è soltanto gnoseologico, vale a dire quello di esser forma della conoscenza, o il suo significato è anche ontologico, cioè fondativo dello stesso soggetto intelligente? È una questione che - come abbiamo visto - ha spaccato in due la critica rosminiana e che per il momento tralasciamo. Su di essa torneremo più avanti, nella parte centrale del nostro lavoro, allorché l'affronteremo a partire da alcuni riscontri sull'evoluzione del *Nuovo Saggio* attraverso le varie edizioni. Quanto detto basta per far dell'idea dell'essere l'elemento formale della conoscenza. Ciò che ci rimane da fare prima di affrontare il tema che ci siamo proposti - e che forse appare adesso in maniera più chiara - è quello di analizzare ciò che abbiamo definito come l'elemento materiale del giudizio, il *sensu*.

### 3.7 *Il dato sensibile e il sentimento fondamentale*

Abbiamo visto come la percezione intellettuale sia sintetica, sintesi fra la forma o idea dell'essere e un contenuto *a posteriori*, dato dalle sensazioni. Nelle pagine precedenti ci siamo soffermati sull'elemento - diciamo così - formale, su quell'elemento *a priori* della sintesi di cui è costituita la percezione intellettuale. Ciò che vorremmo ora fare in maniera stringata sarebbe prendere in esame l'elemento materiale di questa sintesi; ci intratterremo dunque sul dato sensibile, in particolare su quello che rappresenta l'altro caposaldo della teoresi rosminiana, il *sentimento fondamentale*<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> Non insistiamo oltre sull'elemento formale della sintesi; ci è bastato rivelarne i caratteri e l'origine. Per brevità non abbiamo voluto trattare qui dei principi supremi del ragionamento (cfr. *ivi*, vol. II, n. 539-548) e delle idee pure, di quelle idee cioè «che nulla prendono dal sentimento». Si tratta di concetti elementari, come quello di *unità*, di *possibilità*, di *universalità*, ecc., che stanno alla base del ragionamento e ne assicurano la validità formale (cfr. *ivi*, vol. II, n. 576). Tutti questi concetti sono racchiusi nell'essere ideale e possono essere derivati direttamente dai caratteri che abbiamo elencato. Sono infatti qualità naturali dell'idea dell'essere (cfr. *ivi*, vol. II, n. 577); sono dunque «di natura astrattissima». Nondimeno esse non hanno bisogno per formarsi in noi d'un lungo e difficile processo mentale, poiché sono le più ovvie, quelle più facilmente note e, come dice Rosmini, «alla mano di tutti gli uomini» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 578). Di questa parte della meditazione rosminiana segnaliamo solo l'importante ricostruzione della genesi dell'idea di sostanza e dell'idea di causa (cfr. *ivi*, vol. II, nn. 584 - 629). Non tratteremo dunque «di quelle idee che si cavano dai visceri dell'essere, o coll'analisi di questa idea-forma, o considerandola in qualche sua relazione, senza che il sentimento suggerisca allo spirito alcuna determinazione di essa: le quali idee noi abbiamo chiamate pure, cioè scevre da ogni altro principio, che quel semplicissimo dell'essere in

La sensazione è dovuta ad un agente esteriore e perciò presuppone un qualcosa fuori dal soggetto, che il Rosmini, chiama (solo nell'ultima edizione del *Nuovo saggio*) *extrasoggettivo*. In essa concorrono altri due elementi: il soggetto modificato e qualche cosa di non soggettivo, di cui non si può dubitare: esso «straniero a noi, si rivela in un fatto interno a noi stessi, cioè nel fatto della passione, fatto singolare, che rivela in noi un diverso da noi»<sup>203</sup>. L'elemento extrasoggettivo costituisce la *percezione sensitiva*: non è ancora *oggetto*, ma *termine* della nostra passione<sup>204</sup>. Si tratta di quel senso di violenza che è esercitato sul nostro sentimento animale, allorché i corpi operano sopra di noi. La percezione sensitiva è sentimento, o meglio è «la percezione della passività (passività che l'anima presente a tutte le parti sensitive, sente quando vengono mutate per forza di un corpo esterno), percezione che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato dalla qualità della sensazione»<sup>205</sup>.

Il sentimento, o reale primitivo, costituisce l'uomo come soggetto sostanziale ed individuale che riceve modificazioni accidentali. Si tratta anche in questo caso di un dato primitivo che fonda la soggettività nella realtà dell'essere. L'esperienza del sentimento consente allo spirito di riferirlo e di riportarlo all'essere, forma delle cognizioni umane, affinché anche il sentimento si renda noto ad una mente. Dunque il sentimento nella sua accezione più ampia costituisce la materia della cognizione umana, allorquando e non prima che l'intelletto lo colga con un atto intellettuale e lo oggettivi nella luce dell'essere. La sensazione, come la percezione sensitiva da cui si distingue, presuppone un sentimento unico, allo stesso modo che la molteplicità delle idee presuppone l'unica idea dell'essere. Le sensazioni non sono che sue determinazioni e non vi sarebbero senza di esso; il Roveretano lo chiama *sentimento fondamentale*.

---

universale», ma ci occuperemo della riflessione rosminiana in cui il filosofo applica la « parte pura della nostra cognizione a' *sentimenti*», spiegando «l'origine delle idee non-pure, cioè non procedenti dal solo principio formale, ma da un altro principio [...] il sentimento spirituale e animale» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 631).

<sup>203</sup> Cfr. *ivi*, vol. III, n. 1142..

<sup>204</sup> Proprio sulla chiarificazione del tessuto genetico della distinzione fra *oggetto* e *termine*, insisteremo nella seconda parte del nostro lavoro; qui ci limitiamo a dire che sia nella prima che nella seconda edizione del *Nuovo saggio*, una tale distinzione non c'è; essa è stata introdotta solo nell'ultima edizione.

<sup>205</sup> Cfr. *Nuovo saggio*, cit., vol. II, n. 708.

L'anima umana è così il principio di un sentimento sostanziale attivo che ha per suo termine l'estensione, la quale 'contiene' nello stesso tempo un corpo e l'essere; essa è ad un tempo sensitiva ed intellettuale; è quel principio stesso che sente, intende e vuole; ciascuno di questi atti è un sentimento e tutti sono uniti in un principio unico, l'anima appunto, la quale è sentimento *primo* ed anche sentimento *sostanziale*.

Nel nostro fondamentale sentimento esistono tutte queste potenze (sensibilità esterna, sensibilità interna, intelletto) avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me con il mio corpo (sensibilità) e l'intelletto. Questo sentimento intimo è perfettamente uno, unisce la sensibilità e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività, quasi direi una vista spirituale (razionalità) colla quale ne vede il rapporto: questa funzione costituisce la sintesi primitiva<sup>206</sup>.

È evidente che queste riflessioni affondano le loro radici nelle meditazioni giovanili di Rosmini sulla «Coscienza pura». Abbiamo già visto come il giovane filosofo aveva percepito il limite di quella che gli era parsa allora come la *cognizione assoluta*: egli, abbandonato quella nozione di una sensibilità originaria come *sensus inditus* della nostra corporeità, aveva riscoperto la distinzione tomista fra la parte attiva della sensitiva operazione e la parte attività dell'intellettuale operazione, aprendosi così la strada ad allargare il concetto dell'anima, scoprendo il carattere essenzialmente universale delle sue operazioni. Non si può dunque parlare adesso di una confusione fra senso ed intelletto, fra il corporeo e lo spirituale.

La differenza che separa il corporeo dallo spirituale viene infatti definita da Rosmini in maniera puntuale. In prima istanza occorre considerare che le qualità sensibili non producono in noi solo sensazioni, ma si presentano associate ad una 'cifra ideale' dalla quale risulta la presenza di un ente in sé e di una relazione fra la nostra sensibilità e quell'ente. Questa cifra ideale è nel soggetto percipiente una potenza atta a ricevere delle sensazioni. Tale potenza rende evidente che il soggetto non può avere una esistenza puramente relativa alle sensazioni, ma in esso ci «deve essere ancora qualche cosa che in sé prima sussista, e poi valga altresì a ricevere e

---

<sup>206</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n 1025.

sostenere le esterne sensazioni»<sup>207</sup>. La percezione sensibile è trasformata dall'idea dell'essere in percezione intelligibile, e nella percezione intelligibile la sostanza spirituale è una potenza capace di compiere degli atti.

Tutto ciò è implicito nella parola *Io* o percezione che l'anima ha di se stessa, cioè nell'avvertirsi come percipiente e percepita in virtù dell'essere ideale, che la fa intelligente: in esso 'vede' l'oggetto e tutti i sentimenti; dunque anche se stessa. Il percipiente adegua il percepito. In altri termini l'anima, predisponendosi a percepire se stessa, «si trova già mossa verso tale percezione»; in modo tale che il principio dell'atto della percezione di sé si coglie dopo, nella percezione «ultimata e perfetta». Da qui deriva, per Rosmini, l'identità dell'anima percipiente se stessa e dell'anima percepita da sé stessa. Tale identità è data all'uomo dalla natura della percezione, sicché è possibile che nasca la percezione che si esprime con il monosillabo *Noi*. L'*Io* insomma è percezione di noi stessi la quale ci dà la coscienza che l'anima è un sentimento diverso da tutti i sentimenti corporei<sup>208</sup>.

Essa si sviluppa e perfeziona con l'esercizio delle sue potenze o attività; «dagli atti dell'anima – ci dice Rosmini – dobbiamo venire alle potenze». Gli atti primi sono il sentire corporeo, l'intendere e il ragionare, il volere, ciascuno con un termine diverso; si hanno così due potenze *attuali primitive*, il *senso* e l'*intelletto*<sup>209</sup>,

---

<sup>207</sup> «Nel subietto senziente, oltre l'atto pel quale esistono le sensazioni v'ha qualche altra cosa». Il Rosmini, osservata la natura delle sensazioni, afferma che «nel subietto senziente, oltre le sensazioni e l'atto onde esistono» ci deve essere «qualche altra cosa in cui si radichi quell'atto della loro esistenza». Da ciò si deduce che «il subietto [...] delle sensazioni non è puramente un atto che da esse si estende, ma è un principio che esiste da sé, che ha la potenza di sentire, e che rimane, ancorché si privi di tutte le sensazioni speciali ed accidentali». In altri termini, nell'*io* senziente si trova una potenza di sentire, una 'capacità' di ricevere le sensazioni, un soggetto percipiente (cfr. *ivi*, vol. II, nn. 640-646).

<sup>208</sup> La «sostanza subietto delle sensazione (un NOI) esiste». L'esistenza di questa sostanza non ha nulla a che fare con il concetto di sostanza corporea. Il concetto dell'*Io*, infatti, dell'*Io* come soggetto percipiente è interamente diverso dal concetto di sostanza corporea. «L'*Io* (...) non è semplicemente l'atto onde le sensazioni esistono: ché nella pura idea di sensazione esistente non trovo ancora l'*Io*» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 641). La potenza propria dell'*Io*, che è quella di sentire diverse sensazioni, «è cosa al tutto diversa da ciascuna sensazione attuale» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 642). E ancora «la sensazione è sentita dall'*Io*, e l'*Io* è il senziente. Questi, non pure diversi, ma contrari dimostrano manifesto, che non si possono concepire le sensazioni, e l'atto che le fa esistere, senza un subietto di mezzo, cioè senza che quell'atto dell'esistenza delle sensazioni, prima che in esse, termini in qualche altra cosa, ove le sensazioni ricevano ed abbiano l'esistenza» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 643). Dunque l'*io* che si può dedurre dalla sensazione esistente non è la sensazione esistente.

<sup>209</sup> «L'*intelletto* [è] la facoltà di vedere l'essere indeterminato» (cfr. *ivi*, vol. II, n. 482).

un attuale risultante dalle due, la *ragione*<sup>210</sup> e due *virtuali*, la *potenza morale* e la *riflessione*<sup>211</sup>.

La molteplicità delle potenze non esclude, ma implica l'unità dell'anima. Le potenze infatti hanno fra di loro un ordine che cospira all'unità del loro percepito.

La potenza del senso è un sentimento che si estende a tutto il corpo dell'uomo ed è il fondamento di tutti gli altri sentimenti corporei. Ciò che Rosmini chiama *sentimento fondamentale corporeo* è, secondo la sua definizione più completa «un'azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente, e necessariamente, da una energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa»<sup>212</sup>.

Dal sentimento fondamentale primitivo dipendono i sentimenti fondamentali secondari e pertanto il primo contiene in sé tutte le sensazioni speciali. Attraverso questo sentimento fondamentale originario noi percepiamo immediatamente, «come una cosa con noi», il nostro corpo. Esso «diventa in tal modo, per l'individua unione con lo spirito, parte anch'egli del subbietto senziente; e con verità si può dire ch'egli è da noi sentito *come consenziente*». Questa maniera di percepire il nostro corpo è *soggettiva*. «Quando all'incontro noi percepiamo il nostro corpo nella maniera medesima onde percepiamo i corpi esterni per i nostri cinque sensi, allora il corpo nostro come tutti gli altri è fuori dal soggetto, è un diverso dalle nostre potenze sensitive: non lo sentiamo più in quanto è consenziente, ma puramente nei suoi dati esteriori»<sup>213</sup>.

Questa seconda maniera di sentire il nostro corpo non sarebbe possibile senza la prima. Sentire il nostro corpo mediante il sentimento fondamentale o percepirlo attraverso le modificazioni di questo non è la stessa cosa: la prima

---

<sup>210</sup> «La *ragione* » si costituisce come quella facoltà che ha il compito «primariamente d'applicar l'essere alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un modo dalle sensazioni offerto, d'unire la *forma* alla *materia* delle cognizioni» (*ibidem*).

<sup>211</sup> La riflessione insieme all'intuizione e alla percezione forma gli atti dell'intelligenza

<sup>212</sup> Cfr. *Nuovo saggio*, cit. vol. II, n.726. L'essere piacevole è uno dei caratteri essenziali del sentimento fondamentale (ivi, n. 725). Quest'ultimo è inoltre universale, in quanto penetra tutte le parti del nostro corpo; è uno; non ci dà la misura del nostro corpo – scrive infatti Rosmini «non ci fa conoscere la misura né la grandezza visibile del nostro corpo, ma ci fa percepire il nostro corpo in tutt'altro modo (cfr. ivi, vol. II, n. 714).

<sup>213</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 701.

maniera di sentire si estende a *tutto* il nostro corpo ed è *costante, necessaria, uguale*; la seconda si estende invece ad una parte del nostro corpo ed è «*nova, accidentale e diversa*. Per Rosmini «queste quattro differenze bastano a vedere chiaramente come il sentimento fondamentale non sia atto a scuoterci e a farsi da noi osservare. Esso è connaturale a noi, e così uno colla nostra natura, che forma parte della medesima; quindi non ci dà meraviglia, né curiosità che ci renda intenti a lui, stando egli in noi come noi stessi»<sup>214</sup>. In sostanza il sentimento fondamentale è sentire tutto il nostro corpo come nostro. Le altre sensazioni non sono che sue modificazioni; dunque perché esistano le sensazioni modificanti, deve esistere il sentimento modificato, della cui esistenza pertanto non si può dubitare. Non ci dilunghiamo qui sulle prove dell'esistenza del sentimento fondamentale corporeo<sup>215</sup>. Diciamo solo che, «vi è nello spirito stesso congiunto alla materia e

---

<sup>214</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, nn. 736- 737..

<sup>215</sup> La prima di tali prove fa riferimento alla pressione atmosferica, della quale abitualmente non ci accorgiamo: «perché essa si diffonde equabilmente, siccome un velo, sulla superficie del corpo vostro e vi sta continua ed abituale, ed è come cosa vostra, come vostra sostanza [...] ma via volete voi accorgervi di quell'aria che vi stringe e pesa addosso da tutte le parti? Fate succedere mutazioni nell'aria, tali che voi possiate fare il confronto tra i due stati, e voi tosto vi accorgete di sentire ciò che ora negate. Recatevi in alta montagna, ove l'aria più rarefatta e leggera vi preme meno; e voi proverete vomiti, nausea e vertigini; e le vene vostre lasceranno schizzare fuori il sangue, tolto da esse (vene) il carico (l'atmosfera) che le comprimeva e (l'atmosfera) reagiva contro la spinta continua del sangue stesso» (*ivi*, vol. II, n. 716). La variazione della pressione atmosferica è possibile percepirla negli effetti che essa produce sul corpo, poiché già prima sentivamo la pressione che l'aria esercitava su di noi, pur non avendone consapevolezza. Ciò che è costante ed abituale non attira l'attenzione, a meno che non intervenga una modificazione, la quale presuppone l'esistenza di un sentimento costante del corpo proprio. La seconda prova è tratta dalla circolazione del sangue. Di essa non si ha consapevolezza nella condizione normale di riposo e tranquillità. È sufficiente però che intervenga una mutazione dovuta, ad esempio, ad uno spavento improvviso, oppure causata da un attacco d'ira, per sentire «martellare il cuore, e tremar le vene e i polsi; o svenire». Anche in questo caso Rosmini precisa che, prima di simili variazioni, non si era privi della sensazione, ma ad essa non vi si poneva attenzione: ecco allora la differenza *fra sentire ed accorgersi di sentire*. La terza prova si riferisce al calore del nostro corpo. A tal proposito viene avanzata da Rosmini un'ipotesi: «poniamo che tutti i gradi di calore, dallo zero all'ottantesimo, venissero applicati successivamente in una parte del corpo nostro: noi li sentiremmo tutti e ci accorgeremmo altresì di sentirli. Prima la sensazione del gelo ci abbrivirebbe; poi ascendendo di grado in grado, giungerebbe a scottarci avvicinandosi alla sensazione dell'acqua bollente. Ora fra tutti questi gradi successivi di calore c'è quello che pur prima avea il corpo nostro: anche prima dunque sentivamo quel grado, ma non ce ne accorgevamo: nella mutazione ce ne accorgiamo» (*ibidem*). Il nostro corpo, sottoposto a diverse temperature, diverrebbe consapevole e quindi riconoscerebbe il calore abituale. La quarta prova verte sull'attrazione gravitazionale. Altre dimostrazioni dell'esistenza del sentimento fondamentale sono poi costituite dalla respirazione, dalla digestione e dalle innumerevoli operazioni chimiche che avvengono dentro di noi. (*ibidem*). Il presupposto fondamentale che fa sì

all'essere un sentimento unico, fondamento di tutti gli altri, che con gli altri tutti si mescola e fa di tutti un incognito indistinto, pel quale sentiamo lo spirito col suo corpo: puro sentimento semplicissimo e non idea»<sup>216</sup> e che tale sentimento, essendo l'origine delle sensazioni, deve esistere, perché se non esistesse queste non si potrebbero spiegare. «Tutte queste riflessioni – scrive Rosmini – confermano l'esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po' di seria attenzione sulla natura del NOI; perché il NOI, chi riflette sopra se stesso, trova che è nel fondo un sentimento, che costituisce il soggetto senziente ed intelligente»<sup>217</sup>. Inoltre senza di esso «rimarrebbero inesplicabili e fors'anco assurde due specie di atti dello spirito nostro: la prima quella per la quale esso riferisce alle diverse parti del corpo le sensazioni che riceve, la seconda quella che comunica loro a suo grado il movimento: questo è un effetto della nostra propria attività»<sup>218</sup>.

Il sentimento fondamentale non si costituisce come una pura potenzialità psichica del sentire - questa si esplicherebbe nell'esperienza -, ma una vera e propria sensazione generale di tutto il nostro corpo sensitivo, che precede ogni esperienza. Il sentimento fondamentale del nostro corpo è, dunque – come dice Rosmini -, «un tatto interiore naturale; sicché per un atto primo tutto il nostro corpo è dallo spirito nostro sentito»<sup>219</sup>. Questo tatto interiore, modificato, diventa «il senso esteriore del tatto», base degli altri sensi. Come tutte le idee sono determinazioni dell'idea dell'essere, tutte le sensazioni sono specificazioni dell'innato sentimento fondamentale.

L'azione di un corpo su di noi è la sensazione, nella quale si trovano «due azioni, due energie, due sostanze, il corpo nostro che produce in noi il sentimento fondamentale, e il corpo esterno che modifica il corpo nostro; il corpo che oltre ad essere sentito è consenziente, e il corpo che è puramente sentito». Tutte le sensazioni acquisite sono così una specie di tatto, che è insieme una sensazione

---

che possiamo sentire tutte queste modificazioni sta nel fatto che «il sentire avventizio presuppone il sentire primitivo e costante»; allora è vero che il sentire un certo grado di calore (o di raffreddamento) nel proprio corpo, o una certa accelerazione o rallentamento nella circolazione sanguigna, comporta che queste cose già si sentissero prima nella loro condizione abituale.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> *Ivi*, vol. II, n. 719.

<sup>218</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 738.

<sup>219</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 745.

soggettiva ed extrasoggettiva; la prima si determina come «una modificazione del sentimento fondamentale, e con essa si sente quella parte che venne affetta nel nostro corpo, con un senso più vivo e novo, ma che si riferisce agli stessi punti ai quali si riferisce il sentimento fondamentale»; la seconda è «l'agente esterno che ha prodotto in noi col suo tocco la sensazione del tatto»<sup>220</sup>. Ma «la coscienza di un'azione fatta in noi, di cui noi siamo gli autori, è la coscienza di una energia operante in noi: e un'energia operante in noi, concepita dal nostro intendimento, è un ente, una sostanza»<sup>221</sup>. La recettività della sensazione è prova inconfutabile – per Rosmini – dell'esistenza dei corpi<sup>222</sup>.

In conclusione il sentimento fondamentale rappresenta per la sensitività quello che l'idea dell'essere è per l'intelligibilità; è forma di tutte le sensazioni che ci attestano la presenza di oggetti, di cose esterne, ed è sensazione di tutto il nostro corpo come nostro. Nel primo significato è la forma *a priori* della sensibilità pura, madre di tutte le sensazioni prodotte in noi da agenti esterni; nel secondo caso è una sensazione per se stessa, indipendente dalle cose esteriori; una sensazione *sui generis*, come l'idea dell'essere è un'idea *sui generis*: è tale per se stessa anche senza determinazioni particolari. Nel primo caso è dunque la capacità di avere sensazioni, ciò che ci mette in contatto con il mondo sensibile, che senza questo tatto interiore ci rimarrebbe ignoto; nel secondo caso essa è sentimento sostanziale. In sintesi: il sentimento fondamentale è ciò che rende possibile insieme l'avvertenza di oggetti esterni e quello che ci fa cogliere il nostro corpo come nostro, noi come sensibilità. Ci lega alle cose ma nello stesso tempo, in qualche modo, ce ne distanzia: ci fa auto-senzienti, come l'idea dell'essere auto-intelligenti.

### 3.8 I gradi della conoscenza

Come abbiamo visto la sensazione per il Roveretano è composta da due elementi: l'azione di un agente esterno e la modificazione dell'organismo sensitivo del soggetto; ma in essa l'unità dei due elementi è indistinta e l'agente non è ancora

---

<sup>220</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 752.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> In base ad essa Rosmini, infatti, confuta l'idealismo empirico di Berkeley e il sensismo di Condillac (cfr. rispettivamente *ivi*, vol. II, n. 749 e n.673).



elemento oggettivo. La distinzione fra soggetto senziente e oggetto sentito avviene in un grado superiore dell'intendere, la *percezione sensitiva*; tuttavia si tratta di una *sensazione extrasoggettiva*<sup>223</sup>, cioè percezione non di un oggetto, ma di un *termine* correlativo della modificazione del sentimento fondamentale.

Non ci troviamo ancora di fronte all'oggetto. Quest'ultimo infatti non è relativo all'organo senziente, ma qualcosa di opposto al soggetto e da esso distinto; la sua percezione non è opera del senso ma dell'intelletto; è propria di quel grado superiore di conoscenza che Rosmini definisce *percezione intellettiva*, che è il conoscere vero e proprio. È nella percezione intellettiva che l'agente, termine relativo della nostra modificazione, acquista il suo essere, quella nota universale che lo rende oggetto di conoscenza e che gli viene applicata dall'intelletto. Il senso dunque – come abbiamo visto – fornisce la *materia*, l'intelletto la *forma a priori* – idea dell'essere indeterminato -: la sintesi dell'una e dell'altra è la percezione intellettiva o, come la definisce anche Rosmini, *giudizio primitivo*, cioè «giudizio mediante il quale lo spirito afferma esistente qualche cosa percepita dai sensi»<sup>224</sup>.

Pertanto la percezione intellettiva risulta di tre elementi: a) un'idea universale (l'essere) nell'intelletto; b) l'effetto dell'ente percepito in particolare sul senso; c) il rapporto fra l'ente agente percepito (passivamente) dal senso e l'idea universale dell'intelletto.

Ma qui sorge un problema: se il giudizio di sussistenza di un ente è possibile pronunciarlo solo dopo che si ha l'idea di questo ente, l'idea o il possibile deve venir per forza prima dell'ente reale; ma se l'idea viene prima dell'ente reale, se precede la percezione intellettiva, come mai questa è la fonte dell'idea?

Un tale problema si risolve considerando le facoltà intellettive della *universalizzazione* e dell'*astrazione*: l'universalizzazione è «la facoltà che produce propriamente le idee»; mentre l'astrazione «è una facoltà che muta loro forma e modo di essere»; la prima richiede la riflessione dello spirito, la seconda quella dell'intelletto; con la prima non si toglie nulla, con l'altra le note proprie

---

<sup>223</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n.740: «Chiamo *soggettiva* - dice Rosmini - la sensazione in quanto in essa sento lo stesso mio organo consenziente, e la chiamo *extrasoggettiva* in quanto sento contemporaneamente un agente estraneo al detto mio organo».

<sup>224</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, n.338; mentre poco prima, Rosmini aveva scritto: «il giudizio che pronuncia l'intendimento sull'esistenza dell'agente, e che si riferisce ad esso come produttore delle sensazioni, è l'atto della percezione intellettiva» (Cfr. *ivi*, vol. I, n. 335)

dell'oggetto<sup>225</sup>. L'universalizzazione non è che la percezione intellettuale sotto un aspetto particolare. Con essa «si fa contemporaneamente e con un'operazione medesima a) un *giudizio* della sussistenza, b) intuizione dell'ente particolare idea delle cose»<sup>226</sup>. Ma la facoltà che produce le idee è l'universalizzazione; dunque lo spirito in quanto compie il giudizio della sussistenza della cosa compie una sintesi primitiva, in quanto forma l'idea della cosa, opera una universalizzazione. Pertanto l'idea fa parte della percezione intellettuale non come elemento conseguente, bensì piuttosto come processo conseguente. È così la difficoltà è risolta.

La facoltà di ragionare non ha in sé un'energia indipendente dagli stimoli esterni. In effetti, sono gli oggetti corporei, percepiti attraverso i sensi, che ci spingono a pronunciare un giudizio di sussistenza. Tale importante operazione è analizzata da Rosmini in maniera accurata: il pensare l'attuale esistenza in universale è un'*azione prima determinata*, vale a dire la percezione intellettuale di un ente esistente determinato.

Confrontando dunque noi la *passione* che proviamo (per le sensazioni) con l'*idea attuale di esistenza* troviamo che quella *passione* è un caso particolare di quel che pensavamo già prima coll'idea di *esistenza*: con questa idea pensavamo un'azione, ma non l'affermavamo né la determinavamo; nella sensazione, o propriamente nel sentito, conosciamo l'ente determinato, un dato corpo, pensando dunque noi per natura l'azione in sé (l'esistenza); quando poi un'azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo per quello appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi “ecco una di quelle azioni (o sia un grado o modo di azione) che col mio spirito io pensavo”. Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo<sup>227</sup>.

L'unità della coscienza e i principi di sostanza e di causa sono le condizioni perché tale sintesi primitiva avvenga. L'unità della coscienza infatti rende possibile la capacità integratrice dell'intelletto, il quale contempla le percezioni dateci dai

---

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 498 e nn. 490-492.

<sup>226</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 497.

<sup>227</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 531.

sensi «perché noi che abbiamo le sensazioni siamo quelli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza». I principi di causa e di sostanza sono d'altra parte in pari misura necessari. Senza di essi noi non potremmo in effetti passare dalla cosa percepita dal senso come passione alla cosa percepita dall'intelletto come azione. «Non si può pensare una nuova entità – ci dice infatti Rosmini – senza una causa»<sup>228</sup>. Inoltre «non si può pensare l'accidente senza la sostanza». Ricevendo una passione (effetto) possiamo risalire all'azione che l'ha generata (causa). Nondimeno percepire una tale azione implica l'ammissione della sussistenza di qualche cosa che la produce, cioè di una sostanza. Tra l'accidente e l'effetto non vi è altra differenza che «l'accidente si considera in quanto fa una cosa sola colla sostanza e la termina, mentre l'*effetto* si considera come separato dalla causa ed appartenente ad un altro ente». Il modo di dedurre l'uno quindi è identico al modo di dedurre l'altro. Rosmini li deduce entrambi dal principio di *contraddizione* - «non si può pensare l'essere e ad un tempo il non essere» -. Principio di contraddizione che a sua volta dipende da quello di *cognizione*, il quale recita: «l'oggetto del pensiero è l'essere». In effetti – spiega Rosmini - il principio di causalità può essere formulato in questi termini: «ogni avvenimento (tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce»; da ciò consegue che «il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione». Quindi «il principio di causa discende dal principio di contraddizione come tutte e due questi principi discendono dal principio di cognizione: e questo non è che l'*idea dell'essere*, applicata la quale prende forma di principio e s'imprime in una proposizione, quando ella si considera in relazione col ragionamento dell'uomo, del quale essa è la causa formale»<sup>229</sup>. L'idea dell'essere in quanto «persuasione ferma, conforme alla verità conosciuta» è anche il criterio della certezza e, come abbiamo visto, ragione ultima, verità. In questo senso la ragione ultima è anche principio di cognizione. Tutto ciò consente a Rosmini di confutare ogni forma di scetticismo<sup>230</sup>. L'uomo pensa alle cose come sono in sé e questo si spiega «coll'idea dell'essere in universale, che è ciò che forma la sua intelligenza»; possedere questa idea è avere

---

<sup>228</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 567.

<sup>229</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, nn. 567 - 569.

<sup>230</sup> Poiché l'errore consiste, secondo il Roveretano, nello scambiare una cosa per un'altra. E questo è solo possibile nella *cognizione riflessa* in cui subentra la volontà e non nella *cognizione diretta*. L'errore dello scettico è volontario (cfr. *ivi*, vol. I, nn. 127 sg. e vol. III, nn. 1243 - 1378).

la possibilità di vedere le cose in sé. Quando si parla di *ponte di comunicazione*, di *uscire* da sé per giungere a qualcosa di esterno a noi, quando cioè si separa la realtà che appare al soggetto dalla realtà così com'è oggettivamente, si usano, per Rosmini, delle «espressioni metaforiche» che presentano la questione in modo tale che essa non ha «nessun senso chiaro ed è impossibile a risolversi». Queste immagini metaforiche infatti fanno sì che si «dimanda una soluzione materiale e meccanica d'un fatto puramente spirituale»<sup>231</sup>. Invece occorre tener presente che «l'uomo ha [...] dentro di sé medesimo questo *ponte* di comunicazione», ed è un elemento spirituale che discende dal fatto che l'uomo percepisce l'ente in sé.

Lo spirito intelligente dunque fino alla sua prima esistenza ha l'attitudine di pensare le cose in quanto in sé stanno, e non in noi: egli ha il concetto di questa diversità, esteriorità, o a meglio dire, *oggettività* delle cose. Resterà a vedere com'egli possa passare dal concepire una cosa in sé meramente possibile, ad una cosa realmente sussistente in sé e non in lui: qui l'uomo potrà forse ingannarsi: questa sarà un'altra questione. [...] ma pel semplice pensarla, non ci riman dubbio, poiché l'idea innata dell'essere in universale lo ha fatto a ciò per sua propria natura<sup>232</sup>.

Rosmini qui distingue chiaramente due questioni: quella dell'attitudine di pensare le cose in sé, nella loro oggettività, e quella di passare dall'essere possibile ad una cosa realmente sussistente. La prima si risolve mostrando che la nostra mente possiede l'idea dell'essere; la seconda con l'ammettere nello spirito «un sicuro indizio» di qualcosa di diverso da sé e fuori dal suo corpo.

Abbiamo già detto che l'essere possibile è indeterminato. L'indeterminazione è il carattere che distingue l'idea dell'essere da tutte le altre idee, le quali non sono altro che sue determinazioni. E queste determinazioni sono il risultato di una sintesi fra l'idea dell'essere, elemento formale, e il dato della sensazione, elemento materiale. Sono questi i due elementi che come abbiamo visto costituiscono la percezione intellettuale: il possibile ed il reale, l'oggettivo e il soggettivo, il necessario e il contingente. Ma come spiegare la connessione di questi due elementi? In fondo l'idea del possibile è l'idea del possibile e non del reale

---

<sup>231</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 1081.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

sussistente; nell'idea del possibile non è contenuta l'essenza reale. Tornerebbe allora il problema del *ponte* di comunicazione fra il possibile e il reale, che il Rosmini ha risolto forse troppo frettolosamente, considerandolo come una immagine metaforica?

In realtà la connessione dell'elemento materiale e dell'elemento ideale non si può spiegare senza ammettere che il principio che *sente* è lo stesso di quello che *intende*, cioè senza ammettere l'unità del principio senziente ed intelligente, vale a dire l'unità della coscienza. Ma affinché i due elementi si connettano e formino una sintesi occorre ammettere che entrambi questi elementi, cioè tanto l'elemento oggettivo quanto quello soggettivo, abbiano un'attitudine a potersi connettere, una disposizione ad unirsi. La percezione intellettuale è possibile solo per questa attitudine. Ma come spiegare questa predisposizione? Che l'uomo voglia conoscere la verità e che per questo il soggetto spirituale, avendo in sé l'idea dell'essere, si metta in movimento per trovarla nella realtà - anche se ancora non è del tutto giustificata - potrebbe essere comprensibile, ma che la realtà sia 'predisposta' per farsi conoscere, che abbia un'attitudine ad unirsi «nel talamo della mente» con l'idea dell'essere per proporsi come oggetto di conoscenza, come spiegarlo? Rosmini intende il corpo esterno, anche inanimato, per quanto misteriosa sia la sua natura, come un «ente che produce un atto, che noi consideriamo come immanente alla sostanza medesima»<sup>233</sup>. Ma ciò cosa significa? Si tratterebbe di ammettere una animazione universale, un tendere delle cose verso di noi, verso un soggetto spirituale che ne prenda coscienza? Il cospirare di tutte le cose a farsi conoscere? Che cosa unisce il reale e il possibile? Qual è il collante fra ideale e materiale? Si tratta di una questione decisiva, su cui - come vedremo - Mamiani e soprattutto Gioberti insisteranno nelle loro critiche al Roveretano, e che non può essere risolta su di un piano ideologico. Comprendere la radice comune dell'ideale e del reale esige che il discorso sconfini in un universo metafisico, senza il quale quell'attitudine ad incontrarsi dei due elementi che compongono la percezione intellettuale rimarrebbe inspiegabile. Ne comprenderemo meglio il senso fra poco, analizzando una batteria di termini che il Rosmini modifica nel corso delle diverse edizioni del *Nuovo saggio*. Seguire il filo di questi mutamenti ci darà la possibilità non solo di vedere con più chiarezza quale sia la soluzione che il Roveretano

---

<sup>233</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 622.

propone a queste e ad altre domande che abbiamo posto in precedenza, ma anche di determinare in quale universo di discorso il pensatore si muova e se quello sconfinamento dall'ideologia nell'ontologia risulti giustificato.

## **Parte seconda**

**Capitolo IV. Rosmini e la ri-scrittura del testo filosofico.**  
**Le diverse edizioni del *Nuovo saggio*: un percorso dalla  
gnoseologia all'ontologia**

«L'essere ideale esige un'attuazione infinita, sostanziale, per la quale egli abbia non solo l'esistenza *logica*, davanti alla mente, ma altresì l'esistenza assoluta, e come la chiamano metafisica, o in se medesima, esistenza piena ed essenziale; e un tal essere è l'essenza divina. Per tal modo l'essere necessario sussistente o metafisico, s'identifica coll'essere *necessario logico* a cui si aggiunga il natural suo termine; e quindi non esistono propriamente per sé due necessità, l'una logica, l'altra metafisica; ma una sola, la quale ad un tempo è nella mente e in se stessa»<sup>1</sup>.

#### 4.1 Premessa

Fin qui, dopo esserci *accostati al problema* analizzando alcuni nuclei centrali della letteratura critica sul pensiero rosminiano sviluppatasi dopo la morte del suo autore ed aver rilevato essenzialmente due forzature di segno opposto, che hanno in qualche modo 'viziato' la lettura del *Nuovo saggio*, ci siamo soffermati sulla *genesì dell'idea dell'essere*; ripercorrendo alcuni tratti della meditazione giovanile del Rosmini sul problema della conoscenza, ci siamo accorti che dopo l'abbandono della filosofia della politica il pensatore di Rovereto, riprendendo in mano i suoi appunti sulla «Coscienza pura», giungeva intorno al 1827 ad elaborare la nozione di *Forma della verità*. Il suo sforzo di restaurazione *ab imis*, superando le incertezze delle riflessioni del 1817 - che, se non lo vincolavano a qualche forma edulcorata di sensismo (I. Mancini), lo facevano tuttavia rimanere incagliato in una sorta di idealismo psicologico (G. Solari) – lo aveva condotto ad una formulazione ancora imprecisa del suo presupposto gnoseologico. È proprio questa formulazione – come abbiamo

---

<sup>1</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n. 1460.



visto - ad essere ripresa e approfondita nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. In quest'opera – lo si è detto - quelle intuizioni della precoce iniziazione filosofica hanno assunto una fisionomia più delineata: l'*idea dell'essere* è stata la scoperta di quell'elemento formale necessario e sufficiente della nostra conoscenza. L'uomo può conoscere solo perché possiede una tale idea. È questa infatti ad illuminare, rendendolo *oggetto*, il dato sensibile che 'tocca' il nostro sentimento fondamentale. Essa rappresenta l'elemento formale ed *a priori* della percezione intellettuale; è oggettiva, forma dell'intelletto, esemplare supremo, indeterminata. L'idea dell'essere è conosciuta per intuizione perché antecede il giudizio; ed è, quindi, innata.

Nondimeno se quest'idea sembra risolvere in maniera definitiva il problema della conoscenza, il suo concetto si mostra ancora per certi versi problematico: cosa significa che l'idea dell'essere è quell'aspetto formale, *a priori*, della percezione intellettuale? E, più precisamente, cosa intende Rosmini per *a priori*? che valore gli dà? Spaventa - lo sappiamo - pur riassumendo chiaramente la fisionomia che Rosmini ha voluto dare alla sua idea dell'essere<sup>2</sup>, rifiuta, ritenendola aporetica la teoria dell'intuito, e fa – e con lui tutta la sua scuola - di questa forma *a priori* l'equivalente delle forme *a priori* di Kant. Ma l'*a priori* di Kant non è innato come quello rosminiano. Quest'ultimo non è dunque forma trascendentale; non è categoria nel senso kantiano.

Ma se da una parte l'innatismo dell'idea dell'essere dovrebbe segnare la più netta e recisa differenza fra l'*a priori* kantiano e l'*a priori* rosminiano, dall'altra, occorre precisare ulteriormente che cosa significhi con esattezza questa innatezza. Nelle pagine precedenti ci siamo chiesti se nel considerare l'idea dell'essere innata Rosmini si sia mantenuto più vicino alla tradizione

---

<sup>2</sup>«Questo concetto - egli scrive - è l'Ente, l'idea dell'Ente, dell'Ente come semplice Ente, cioè come puramente possibile, comunissimo, indeterminato. Esso non è il risultato del giudizio, ma anteriore ad ogni giudizio, perché ogni giudizio lo presuppone. Come anteriore ad ogni giudizio e perciò ad ogni conoscere, non è *fatto*, non è *esperienza* ma qualcosa che *trascende* il *fatto*, l'*esperienza*, il reale conoscere; cioè come dice Rosmini un'*idea innata*, l'*unica* idea innata. Così esso è la *forma* dell'intelletto, quel che fa intelletto l'intelletto, la *possibilità* dell'intelletto e quindi del conoscere» (B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 154). Abbiamo già visto come questa descrizione corretta del concetto rosminiano dell'idea dell'essere non abbia impedito a Spaventa ed a tutta la sua scuola di fare di Rosmini il Kant italiano.

razionalistica da Cartesio in poi; se il Filosofo sia ‘tornato’ o meno dalla soluzione critica del problema della conoscenza ad una posizione pre-critica, pur rimanendo nella linea dello gnoseologismo razionalistico ed empiristico, di cui – come abbiamo detto – proprio il criticismo di Kant è una tappa decisiva; ci siamo chiesti anche se – come ha rilevato Carabellese – Rosmini nella ricerca dell’origine delle idee, ammettendo più del necessario, come tutta quella schiera di filosofi, da Platone a Kant che egli ha criticato nella prima parte del *Nuovo saggio*, abbia «peccato per eccesso»<sup>3</sup>.

D'altra parte non solo l'elemento formale della percezione intellettuale presenta delle difficoltà: anche la parte materiale, il sentimento, il soggettivo ha bisogno di essere chiarito ulteriormente. Abbiamo visto come Rosmini ci ha dimostrato che «le sensazioni suppongono una causa diversa da noi. I fatti passivi – egli ci dice – sono azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la causa. Le azioni fatte in noi di cui noi non siamo la causa, suppongono una causa diversa da noi, pel principio di causa. Dunque le sensazioni suppongono una causa diversa da noi; ciò che era da dimostrarsi»<sup>4</sup>. Ciò che resta problematico in questo ragionamento non concerne soltanto l'applicazione del principio di causa – che sarebbe certamente consentita da una epistemologia che, diversamente da quella kantiana, ha il suo fondamento nell'essere ideale come forma della mente -, ma anche se possa essere attribuita la soggettività, o sostanzialità, alla causa, estranea a noi, delle sensazioni. La difficoltà sta nel pensare fuori di noi il rapporto tra il «sentimento intellettuale» ed il «sentimento fondamentale corporeo», e nell'ambito di questo tra il «senso interno» ed il «senso esterno». In sostanza il problema può essere espresso in questi termini: di tutte le sensazioni che colpiscono i miei sensi, di alcune noi siamo la causa - come ci dice Rosmini -, di altre invece noi siamo soltanto il soggetto. Ma

---

<sup>3</sup> Carabellese critica l'innatismo rosminiano e conclude che il Nostro filosofo «nella ricerca dell'origine delle idee e, per tutte queste, di quella sola dell'essere, di fronte alla difficoltà incontrata della inconseguibilità di alcuni caratteri delle idee dalle sensazioni, snatura le idee in quanto fattizie, quali egli le riconosce, ne ammette innata una sola, ma tale che tutte le altre tragga in parte nell'ambito della sua natura. Inoltre egli così, a superare la difficoltà incontrata, assume più di quel che è necessario, contravvenendo ad un principio che egli stesso si era imposto ed in base al quale aveva fatto la critica dei sistemi gnoseologici precedente al suo (cfr. P. CARABELLESE, *Teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, cit., pp. 70-76 qui p. 75).

<sup>4</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. II, cit., n.674.

allora di quelle di cui noi siamo solo il soggetto come è possibile dire che hanno come causa una sostanza estranea a noi? Chi ci dà il diritto di attribuire una causa esterna a noi alle sensazioni che io subisco e di cui non sono io la causa? Non cade forse – senza accorgersene – il Roveretano in un sofisma quando attribuisce alle cause del nostro senso esterno, ossia delle nostre sensazioni, quella medesima sostanzialità, anche se non in ogni caso quella medesima soggettività completa, che appartiene soltanto alla sintesi primitiva del sentimento intellettuale e del sentimento fondamentale corporeo? Lo abbiamo notato: egli intende il corpo eterno – anche inanimato – come un ente che produce un atto che noi percepiamo come immanente nella sostanza medesima. È proprio in ragione di questa estraneità che egli lo chiama – con una parola negativa – «*estrasoggetto*». Ciò che è implicito nell'uso di questo termine è che appunto il primo atto dei corpi sentiti, che li costituisce enti reali, «ci rimane incognito e da noi deve essere supplito, acciocché lo possiamo intendere». Ma l'*estrasoggettivo* non è percepito da noi «se non per una sua azione sentimentale in noi, e perciò sebbene ciò che percepiamo sia *estrasoggettivo*, tuttavia nel modo di percepirlo, vi si mescola del soggettivo, cioè del nostro stesso sentimento, e se non si separa c'è illusione»<sup>5</sup>. Quel sofisma era lo scoglio di tutti i tentativi di soluzione del cosiddetto problema gnoseologico del «passaggio», o del «ponte» dalla rappresentazione alla realtà, dal soggettivo all'*estrasoggettivo*. Problema che Rosmini – come abbiamo visto – imputava, forse troppo frettolosamente, ad un certo modo di esprimersi metaforico che rendeva poco chiara la questione ideologica, lasciando intravedere che si trattasse di uno pseudo problema. Sembrerebbe quasi dire il Roveretano: non esiste il problema del «passaggio» dal soggettivo all'*estrasoggettivo*, perché fin da principio ci troviamo nell'unità dell'esperienza che li comprende entrambi. Ma l'esperienza è sempre 'fatta' da un soggetto; come possiamo parlare allora di oggettività della conoscenza? Di fronte a questa che potrebbe sembrare – e in parte lo è - una accettazione della generale istanza coscienzialistica del pensiero moderno, come garantire la conoscenza oggettiva? E qual è il 'collante'? Cos'è che permette l'incontro fra l'elemento materiale e quello formale della conoscenza? Come spiegare

---

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 1228.

quell'attitudine della realtà esterna a farsi conoscere? Si tratta di una animazione universale? E quale potrebbe essere il significato, il motivo che spingerebbe anche un ente inanimato a farsi incontro a noi? Chi lo doterebbe di questa «attitudine» a farsi conoscere?

Sono queste questioni capitali quelle che hanno prestato il fianco – come abbiamo visto - alle più diverse ed opposte interpretazioni. Questioni a cui non è facile rispondere. Del resto sia l'insistenza con cui Rosmini sottolinea il carattere sistematico delle proprie ricerche sia la difficoltà del dettato rischiano di impedire a chi si accosta al suo pensiero una corretta comprensione del significato; la tentazione di ricorrere a sintesi più o meno affrettate è sempre dietro l'angolo, con il risultato di trascurare l'articolazione progressiva delle indagini. In effetti una tale articolazione, consentendoci di ricostruire il tessuto genetico del suo pensiero, risulterebbe molto utile per una più esatta comprensione della reale portata e dimensione della proposta rosminiana. Forse è proprio questa una delle cause per cui abbiamo assistito da un lato alla 'riduzione' negli schemi del kantismo di tutta la sua speculazione ideologica, dall'altro alla schematizzazione dell'intera speculazione rosminiana come un percorso che si articola, in buona sostanza, dalla gnoseologia, rappresentata dal *Nuovo saggio*, alla ontologia e alla meditazione morale, rappresentate dalle opere della maturità. Nel primo caso l'esito è stato di considerare - come abbiamo detto - tutti i 'conati' metafisici contenuti nella teoresi rosminiana come qualcosa di 'appiccaticiccio' al "vero" Rosmini ed avulso dalla vera scienza; nel secondo caso il *Nuovo saggio* ha finito con l'essere considerato solo la 'premessa' all'ontologia, quel «preliminare ideologico», importante solo per la comprensione del Rosmini "vero", che «va cercato altrove» nelle opere successive e soprattutto nella *Teosofia*. Ciò che entrambe queste posizioni tralasciano non è soltanto la vera portata del *Nuovo saggio*, ma soprattutto esse rischiano di precludersi la strada verso la comprensione di una delle istanze fondamentali dell'ideologia rosminiana: il suo essere *accesso alla metafisica*; vale a dire, il suo essere già, in quanto meditazione gnoseologica, discorso intorno all'essere e, dunque, ontologia.

L'ideologia rosminiana *sconfina* nella metafisica e il terreno di questo sconfinamento è l'ontologia. Essa, infatti, se la si considera in un orizzonte prettamente gnoseologico risulta problematica; non riesce a dare ragioni

sufficienti di sé. Le difficoltà che abbiamo rilevato possono trovare una soluzione adeguata solo in un terreno che da gnoseologico si fa metafisico, dunque in un terreno ontologico.

Abbiamo già colto questo dinamismo all'interno degli scritti che hanno preceduto la scoperta dell'*idea dell'essere*. Dinamismo che abbiamo definito – forse in maniera non del tutto chiara – ‘oscillazione del piano dell'indagine’, quando abbiamo notato che la nozione di *Forma della verità*, per non rimanere nell'*impasse* dell'«idealismo psicologico» della *Coscienza pura* doveva ancorarsi, pur non potendo coincidere con essa, alla sussistenza divina. Il discorso si è fatto così ‘oscillante’; il piano ideologico ha intersecato quello metafisico. Era questo il problema che Rosmini doveva affrontare: il discorso non poteva svolgersi interamente sul terreno ideologico, ma non poteva assumere nemmeno una connotazione metafisica chiara; per sfuggire allo psicologismo Rosmini doveva ammettere un criterio oggettivo, una verità presente alla mente, ma trascendente la mente stessa. Ma la *Forma della verità*, in quanto «pura regola della mente», se da un lato sembrava aver risolto il problema dell'oggettività e dunque della *socialità* della coscienza, dall'altro non poteva dirsi indipendente dalla sussistenza di Dio, pur non potendosi identificare con essa. Possiamo dire ‘solo’ «che Egli è, ma non come Egli è» - ci aveva detto Rosmini -. Ma se nell'Essere infinito *essenza* ed *esistenza* coincidono, come è possibile affermare che «Egli sia, senza dire anche, in qualche modo, come Egli sia»? Era questo il significato ancora oscuro con il quale il Roveretano cercava di connotare la nozione di *Forma della verità*, dandogli quei caratteri divini che abbiamo visto. Ed era questo il nodo problematico che il filosofo doveva dipanare e chiarire con il *Nuovo saggio*. Senza chiarire il nesso fra la Forma della verità e la sussistenza divina, a cui questa restava comunque in qualche modo vincolata, l'ideologia rosminiana rischiava di rimanere incagliata o in un idealismo psicologico o in un ereticale ontologismo. Superare questa difficoltà significava stabilire un nesso nuovo fra ideologia e metafisica. La domanda che dobbiamo porci allora è questa: è riuscito Rosmini in questo compito? È questo il problema da sciogliere. Per affrontarlo e non rischiare di giungere a soluzioni frettolose, occorrerà partire da ciò che la critica ha spesso trascurato, cioè dall'articolazione progressiva del pensiero rosminiano ed esattamente dal precisarsi di alcuni termini che il

filosofo ‘ri-calibra’ nella revisione delle varie edizioni del *Nuovo Saggio*. Una revisione continua, che ha abbracciato un arco di tempo lungo, dal 1830 fino al 1852. Periodo che, come è noto, ha visto l’Autore affrontare ed esplorare tutti gli ambiti della filosofia. Così il susseguirsi delle sue scoperte nell’antropologia, nella psicologia, nella metafisica, non può non avere avuto ricadute su quella che abbiamo voluto definire la ‘ri-scrittura’ del testo filosofico del *Nuovo saggio*. Il *Nuovo saggio* precisa il suo contenuto interagendo con le altre regioni del pensiero rosminiano. Regioni che il filosofo a poco a poco sviluppa nella sua piena maturità filosofica. Ma questa interazione non è unidirezionale: anche le opere della maturità devono ‘fare i conti’ con il precisarsi del contenuto del *Nuovo saggio*. In questo senso seguire il progressivo precisarsi del testo di questo importante lavoro di Rosmini diviene utile anche per la comprensione delle altre sue opere<sup>6</sup>. Vedere come Rosmini scioglie nel *Nuovo saggio* il nodo problematico rappresentato dal nesso fra ideologia e metafisica, potrebbe illuminare tutto l’itinerario speculativo rosminiano.

Se le cose stanno così, diviene allora necessario rispondere all’interrogativo che ci siamo posti – e qui tenteremo di fare solo questo –, prima di allargare il campo alle opere successive: Rosmini nel *Nuovo saggio* è riuscito nel suo tentativo di ripensare il nesso fra ideologia e metafisica? Con la nozione di *idea dell’essere* il Roveretano supera l’*impasse* in cui abbiamo visto ‘precipitare’ la nozione di *Forma della verità*? È questo il problema che ci poniamo in queste pagine. Detto in altri termini, è possibile ridefinire il rapporto fra ideologia e metafisica attraverso quel principio (di connotazione minima) che il Roveretano elabora nel *Nuovo saggio*? E l’idea dell’essere – questo principio appunto di connotazione minima – può essere pensata come la radice del conoscere e, nello stesso tempo, come la radice fondante il soggetto conoscente. Che valore hanno l’idea dell’essere e il sentimento fondamentale? Se il loro significato si restringe nei termini ideologici, tutte le difficoltà che abbiamo evidenziato non si risolvono; se invece il loro valore è gnoseologico e

---

<sup>6</sup> Nei limiti del presente lavoro non potremo entrare in dettaglio sulla ricaduta che la revisione del testo del *Nuovo saggio* ha avuto nelle altre opere. Tale ricaduta si scorgerà tra le righe. Ci soffermeremo invece in modo particolare sul ridefinirsi del contenuto del *Nuovo saggio* attraverso alcune varianti che prenderemo in esame fra una edizione e l’altra.

metafisico ad un tempo, rimane il problema di giustificare la presenza in una mente finita di un principio metafisico che, in quanto tale, è trascendente e infinito. Ma è pensabile una presenza che sia nello stesso tempo immanenza e trascendenza?

Come si vede sono questioni capitali, che certamente non abbiamo la pretesa di esaurire. Tenteremo di abbozzare qualche risposta attraverso alcune suggestioni che abbiamo ricevuto dal confronto delle diverse edizioni del *Nuovo saggio*. Ciò ci consentirà di muoversi sul terreno dell'interpretazione con il vantaggio di restare ancorati a riferimenti puntuali. Nelle pagine che seguiranno, dopo aver ristretto il campo della nostra indagine solo a quelle riedizioni realmente rimaneggiate da Rosmini e dopo alcune osservazioni di carattere generale sulle differenze che si riscontrano fra una edizione e l'altra, prenderemo in esame alcune varianti che, se valutate attentamente, assumono una forte connotazione teoretica. Il metodo dunque dell'indagine sarà filologico e teoretico ad un tempo. Il tentativo sarà quello di vedere come questi mutamenti precisano il contenuto del *Nuovo saggio*, dando al testo una connotazione metafisica, che converte il terreno ideologico in discorso sull'essere, quindi in ontologia. Quel che ne potrebbe risultare è che attraverso la 'ri-scrittura' del testo sia possibile intravedere un percorso che conduce il Rosmini autore/rielaboratore del *Nuovo saggio* dall'ideologia all'ontologia.

Dopo aver circoscritto il campo della nostra indagine solo ad alcune delle edizioni del *Nuovo saggio* che si sono susseguite nell'arco della vita di Rosmini (**Punto A**), non prenderemo in esame tutte le varianti<sup>7</sup> – tantissime –

---

<sup>7</sup> Non prenderemo in esame tutte le varianti che nel nostro lavoro di confronto delle diverse edizioni abbiamo riscontrato. Non stiamo curando infatti l'edizione critica del testo. Chi lo ha fatto si è attenuto ad altri criteri: si è voluta riproporre fedelmente l'ultima edizione, correggendo in qualche modo l'edizione nazionale, che accorpando i numeri di due paragrafi ha ridotto di una unità la numerazione complessiva dell'opera. In realtà, il progetto di segnalare – come sarebbe stato giusto – le varianti delle diverse edizioni è stato abbandonato, sia per la complessità del lavoro e la difficoltà della pubblicazione, sia per la scarsa rilevanza che spesso in ambito critico si è voluto dare a tali variazioni. Nell'Archivio Rosminiano di Stresa, fra i lavori preparatori all'Edizione Critica e Nazionale dell'opera esiste, in realtà, del materiale in cui si è abbozzato un lavoro sulle varianti. Si tratta per lo più di segnalazioni riportate su copie anastatiche delle diverse edizioni e di qualche appunto manoscritto. Purtroppo, vista la difficoltà di accedere all'Archivio, abbiamo potuto dare solo un'occhiata veloce a questo materiale. Chi conserva dovrebbe comprendere che è un servizio per chi vuole studiare e

che abbiamo riscontrato conducendo il confronto sulle edizioni esaminate, ma ci limiteremo, dopo alcune considerazioni di carattere generale (**Punto B**), a valutare solo alcuni dei mutamenti terminologici riscontrati, quelli cioè che rivelano uno spessore teoretico e che, ad una attenta riflessione, ci pare spostino il piano della teoresi rosminiana facendola “sconfinare” nella metafisica (**Punto C**).

Prima di entrare nello specifico e analizzare in dettaglio quelle varianti che ci sono parse significative per il tema che ci siamo proposti di trattare, vale a dire il rapporto fra ideologia e metafisica, ci soffermeremo su alcuni mutamenti terminologici che, seppur rilevanti, ci sembra riguardino solo marginalmente la problematica in oggetto.

Prima di passare (al punto C) alle varianti su cui incentreremo il nostro discorso teoretico, cercando di dare qualche risposta ai problemi emersi dai capitoli precedenti – che siamo tornati ad esplicitare nella premessa del presente capitolo - compiremo i seguenti passi:

In primo luogo metteremo in luce alcuni rimaneggiamenti che abbiamo riscontrato confrontando i primi due volumi della prima edizione e il primo volume delle edizioni successive (i primi due volumi della prima edizione corrispondono al primo volume delle successive). Ciò ci consentirà di restringere ulteriormente il campo della nostra analisi, poiché come vedremo fra i primi due volumi della prima edizione e il primo della successive il testo non subisce cambiamenti di spessore. I cambiamenti più significativi si hanno fra il terzo volume della prima edizione e il secondo delle successive, cioè in quella parte dell’opera in cui viene esposta la teoria dell’autore.

In secondo luogo ci soffermeremo su alcune sostituzioni terminologiche sistematiche che si hanno in particolare dalla prima alla seconda edizione. In questo modo non solo ci apparirà più chiaro come Rosmini intervenga in maniera metodica sul testo, ma saremo anche introdotti in maniera più concreta al metodo che seguiremo nella nostra indagine.

In terzo luogo, sempre attraverso considerazioni generali su alcune varianti, avremo modo di notare come il referente polemico del *Nuovo saggio* dalla seconda edizione in avanti comincerà a cambiare. Successivamente, come



già annunciato, prenderemo in esame quelle varianti la cui analisi potrebbe gettar luce sulle questioni evidenziate. In ultimo trarremo le nostre conclusioni.

## A. Restringimento del campo delle indagini

### 4.2 *Le diverse edizioni dell'opera*

Già abbiamo visto che la stesura del *Nuovo Saggio* risale con ogni probabilità all'estate del 1828 e che poi l'opera fu continuata e compiuta a Roma, dove il libro uscì per i tipi della Tipografia Salviucci nel 1830. Durante la vita di Rosmini a questa edizione del '30 in quattro volumi e in 8° piccolo<sup>8</sup>,

---

<sup>8</sup> Sui frontespizi dei vari volumi, quest'edizione del *Nuovo Saggio* (d'ora in poi citeremo con la sigla NS 1830 e inoltre quando citeremo da questa edizione indicheremo il numero della pagina, mancando il numero dei paragrafi che verranno aggiunti dalla seconda edizione in poi) reca le seguenti indicazioni: 1) «*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, volume I che contiene La prefazione, I principj del metodo, Lo stato della questione, E le osservazioni sui sistemi di Locke, Condillac, Reid, e Stewart» (Il volume è di pp. LIX, 344); 2) «*Nuovo Saggio sull'origine delle idee* ovvero ricerche sulla questione se v'abbia nulla d'innato nella mente umana, e se v'ha, che cosa sia, volume II che contiene Le osservazioni sopra i sistemi di Platone, Aristotele, Leibnizio e Kant» (pp. 367) - come si può notare, il sottotitolo non figura nel primo volume; esso scomparirà, come avremo modo di vedere più avanti su suggerimento di Manzoni, dai volumi successivi della stessa edizione e da tutti i volumi delle edizioni successive. È da tener presente, inoltre, anche un errore di numerazione, dall'articolo XI all'articolo XXV del Capitolo Primo della Sezione Quarta; errore che si ritrova tanto nel testo, quanto nell'indice: il numero XI è dato tanto all'articolo che comincia a p. 60, quanto a quello che inizia a p. 70. Conseguentemente la numerazione prosegue indicando con il numero XII quello che è effettivamente il XIII e così sino al XXV, che effettivamente dovrebbe essere il XXVI (questo errore venne corretto nella seconda edizione); 3) «*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Volume III che contiene La teoria dell'Autore» (pp. 852); 4) «*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Volume IV ed ultimo che contiene I corollari della teoria, Sul criterio della certezza, Sulla forza del ragionamento *a priori*, E sulla prima divisione delle scienze» (pp. 628) - la virgola dopo *I corollari della teoria* scompare nelle successive edizioni-. Il volume si chiude con il proprio indice seguito da un *Indice degli Autori citati in quest'opera* (il numero romano indica il volume quello arabo la facciata) di 6 pagine su due colonne. Nelle edizioni successive, tranne nella Quinta, nella quale tornerà al suo posto, l'indice degli Autori verrà premesso all'indice dell'ultimo volume. Nell'ultima facciata i quattro volumi della prima edizione indicano tutti : Nihil obstat

Fr. Antonio Franc. Orioli Or. Min. Conv. Censor theol.

Nihil obstat J. B. Pianciani S. I. Cens. Philos.

Imprimatur Fr. Ios. Maria Velzi Sac. Pal. Apost. Magister.

ne seguiranno altre quattro: la seconda edizione, edita da Pogliani, vide la luce a Milano nel 1836-37 in tre volumi in 8° grande, quali volumi secondo, terzo e quarto della serie *Ideologia e Logica*, delle *Opere edite ed inedite* del Rosmini<sup>9</sup>; la terza edizione fu pubblicata anch'essa a Milano in 3 volumi fra il

---

Imprimatur I. Della Porta Patr. Costantinop. Viceseg.

<sup>9</sup> Questa edizione d'ora in poi sarà citata con la sigla NS 1836-37 e invece che i numeri di pagina saranno indicati i numeri dei paragrafetti che appaiono per la prima volta in questa edizione. Il frontespizio generale di questa edizione è il seguente: «Opere Edite ed Inedite dell'Abate Antonio Rosmini- Serbati Roveretano» (rispettivamente) volume II, III e IV. Segue nei volumi II e III e manca invece nel IV un «occhio»: Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Si trova poi il Frontespizio dell'opera, che reca per tutte e tre i volumi le indicazioni: «Nuovo saggio sull'origine delle idee di Antonio Rosmini –Serbati SACERDOTE roveretano, Milano. Dalla Tipografia Pogliani Contr. Di sant'Alessandro vicino al Ginnasio». E sui tre volumi si trovano queste altre indicazioni:

1) «Volume primo che contiene la Prefazione, I principi del Metodo, Lo stato della questione, E le osservazioni sui sistemi precedenti a quello dell'autore» MDCCCXXVI. A tergo del frontespizio si trova indicato: «Quest'Opera fu stampata per la prima volta in Roma l'anno 1830 dalla Tipografia Salviucci, in quattro volumi». Segue ancora la dedica: «Questo Saggio – Sul principio dell'umana cognizione – che a te io dedico riconoscente – o venerato maestro mio – Pietro Orsi sacerdote – perenni la memoria degli anni MDCCCXV E MDCCCXVI- quando colla potenza del vero – e colla dolcezza dell'amicizia – insegnandomi filosofia – m'innamoravi della virtù – e mi stingevi con de' benefizi – pari all'anima ragionevole – immortali – Antonio Rosmini-Serbati sacerdote – Roma III maggio MDCCCXXVIII».

Benché di data anteriore al 1830, questa dedica - come abbiamo visto - non fu compresa nella prima edizione, ma dalla II edizione in poi essa fu mantenuta in quelle che seguirono. Il primo volume è di pp. XXXV- 384.

2) «Volume secondo che contiene la Teoria dell'Autore» MDCCCXXXVI e di pagine 496.

3) «Volume terzo e ultimo che contiene I corollari della Teoria sul criterio della certezza, sulla forza del ragionamento a priori E sulla prima divisione delle scienze» MDCCCXXXVII. È di pagine 332. L'indice degli autori citati vi precede l'indice del volume.

Circa la differenza di date che si legge sul frontespizio generale che è per tutti e tre i volumi M.DCCC.XXXVII, mentre sul frontespizio del *Nuovo Saggio* figura la data MDCCCXXXVI, non è facile stabilire con certezza il motivo. Dalla lettera che il Rosmini scrive al Barola il 12 settembre del 1835 e da quella che scrive al Gentili il 19 febbraio del 1836 (cfr. *EC*, Vol. II, p.243), si evince abbastanza chiaramente che il Filosofo, liberatosi dalle cure parrocchiali di S. Marco a Rovereto, poté lavorare «a mettere in assetto il Nuovo Saggio per una seconda edizione da farsi a Milano dal Pogliani, che imprende una ristampa delle opere di lui coll'aggiunta di nuove» (cfr. *La Vita*, Vol. I p. 495). Sappiamo pure che il 23 febbraio del 1836 partiva per Milano (cfr. *Diario di Viaggi*, Edizione Nazionale, Roma, p. 257), giungendovi il 27 febbraio per rimanervi in attesa del passaporto fino al 3 maggio 1836, dimorando in casa dell'amico Mellerio. Qui attese all'edizione del *Nuovo Saggio* e del *Rinnovamento*, impaziente tuttavia di partire (il 9 marzo 1836 scriveva, infatti, a Monsignor Sardagna: «Io mi sto occupando negli studi e aspettando il *passo* che non capita mai: questo continuo aspettare è noioso alla natura» cfr. *EC*, Vol. II, cit. p.253), segno che non aveva in

1838 e il 1839, anche questi volumi come II, III e IV della serie *Ideologia e Logica* delle *Opere edite ed inedite dell'Abate Antonio Rosmini-Serbati Roveretano*<sup>10</sup>; la quarta edizione sempre in tre volumi in 8° grande venne stampata a Napoli negli anni 1842-43. I volumi del *Nuovo saggio* anche qui formano il II, il III e il IV volume delle *Opere dell'Abate Antonio Rosmini-Serbati Roveretano*, Napoli, Stabilimento Tip. E Cale. di C. Batelli & Comp. Largo S. Giovanni Maggiore n. 30; la data riportata nel frontespizio è 1842 per i volumi secondo e terzo, mentre 1843 per il quarto. Qui il primo volume delle *Opere è Filosofia della politica*<sup>11</sup>; la Quinta edizione sempre in tre volumi in 8°

---

mente di fermarsi a Milano fino ad esaurire i lavori dell'edizione. Edizione che fu certamente compiuta nel 1837, anno durante il quale il Rosmini non fu a Milano che di passaggio (dal 5 all'8 ottobre cfr. *Diario di Viaggi*, cit., p. 265). Da quanto detto non ci sono dunque che due ipotesi: o che effettivamente il primo e il secondo volume fossero stati finiti di stampare nel 1836 e per ragioni di uniformità con gli altri volumi avessero poi ricevuto il frontespizio generale con la data del 1837; o che la data 1836 dei volumi I e II fosse dovuta ad un errore di stampa. Alla prima ipotesi fra inclinare il fatto che mentre nel frontespizio generale il numero romano è punteggiato (M. DCCC. XXXVII), nel frontespizio dell'opera non lo è (MDCCCXXXVI). Il che potrebbe significare che i due frontespizi, l'esterno e l'interno, fossero stati stampati in tempi diversi. Né ne *La Vita*, né nel *Diario personale* né nell'*EC* si trovano altre indicazioni che possano aiutarci.

<sup>10</sup> Il frontespizio generale è identico a quello dell'edizione precedente salvo ovviamente la data che è M. DCCC. XXXVIII per il 1° volume e M. DCCC. XXXVIX per gli altri due. Il secondo frontespizio (quello dell'opera), a differenza di quello della seconda, reca l'intestazione *Ideologia e Logica* (rispettivamente), Volume I, II e III, anziché volume II, III e IV. Ciò evidentemente perché qui la Serie *Ideologia e Logica* si vuole che si apra con il *Nuovo Saggio*. Manca in questa edizione l'«occhio» che si trova nei primi due volumi della II edizione.

I tre frontespizi sono uguali a quelli della seconda edizione, tranne ovviamente l'anno che è per il primo volume MDCCCXXXVIII, mentre per il secondo e il terzo, MDCCCXXXIX (anche in questa edizione i numeri romani sono punteggiati nel frontespizio generale e non punteggiati nel frontespizio interno dei volumi); tranne il luogo della Tipografia che è indicato in entrambi i frontespizi (a differenza della seconda edizione): *Contrada de' Nobili n. 3993*. Nel secondo volume il frontespizio esterno è identico a quello degli altri volumi. Il frontespizio interno reca: *contrada de' Nobili al num. 3993*. E ciò, oltre alla differenza di punteggiatura, potrebbe stare a conferma che i frontespizi interni ed esterni venivano stampati in tempi diversi. A tergo del frontespizio del N.S. del primo volume si leggono queste due annotazioni: «Di quest'opera se ne sono fatte due edizioni; la prima in Roma nell'anno 1830 dalla Tipografia Salviucci, in quattro volumi, e la seconda nell'anno 1837 in questa tipografia, in tre volumi».

«Gli *Opuscoli filosofici* vengono in essa citati secondo l'edizione da noi stampata nell'anno 1827-28».

Il primo volume è di pp. XXXII-340; il secondo è di pp. 442; il terzo volume è di pp. 316. Anche qui l'*Indice degli autori citati in quest'opera* precede l'*indice* del terzo volume.

<sup>11</sup> Nel frontespizio generale del secondo volume delle opere troviamo la *Dedica* ad Orsi. A questa segue un «occhio»: *Ideologia e logica*; quindi la Prefazione (pp. XXIII) a cui segue, in

grande fu pubblicata a Torino negli anni 1851 e 1852. I tre volumi occupano rispettivamente il volume II, III e IV delle *Opere Edite e Inedite dell'Abate Antonio Rosmini-Serbatì Roveretano*, Torino, Cugini Pomba & Comp.; la data è il 1851 per il Volume II e il 1852 per i Volumi III e IV<sup>12</sup>. È interessante notare che in questa quinta edizione del *Nuovo Saggio* Rosmini inserisce un *Preliminare*. Si tratta di uno scritto polemico in cui il Roveretano si difende dall'interpretazione del professore Giovanni Maria Bettini, che assimilava le tesi del *Nuovo Saggio* al criticismo di Kant. Oltre alla dimostrazione che il proprio sistema è fondato su un diverso ordine di verità rispetto a quello kantiano, Rosmini vi afferma, traendo spunto dallo Schelling, l'importante concetto di una dialessi regressiva e progressiva all'interno della filosofia positiva. *Regressiva* è quella filosofia che mostra «tutto il lavoro che fa la mente dell'uomo quasi tornando indietro quando vuol arrivare a quel punto evidente, da cui parte la luce intellettuale, e che serve poi a spiegare tutte le

---

ultimo, il frontespizio: *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*; il Sommario dei singoli volumi sul frontespizio è abolito e il tutto risulta alquanto confusionario. Il primo volume è di pp. 232; il secondo (nel quale campeggia – stranamente – il frontespizio generale surriferito, ne ha due altri: *Ideologia e Logica* volume 2, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* volume 2, segue il testo che è di pp. 312; il terzo volume, dopo il frontespizio generale (di cui sopra), ne ha anch'esso due: *Ideologia e Logica* volume 3, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* volume 3. Segue il testo che è di pp. 270. Anche qui l'*Indice degli Autori citati in quest'Opera* precede l'indice del terzo volume.

<sup>12</sup> In questa edizione (che d'ora in poi sarà citata con la sigla NS 1852) il secondo frontespizio contiene solo il termine *Ideologia* (rispettivamente) volume I, II e III. Nel primo volume al frontespizio *Ideologia* segue: *Preliminare alle Opere Ideologiche* (pp. XXXI). Quindi si trova il frontespizio: *Nuovo Saggio sull'Origine delle idee di Antonio Rosmini –Serbatì Prete Roveretano, volume primo che contiene la prefazione, I principî del metodo, Lo stato della questione e le osservazioni sui sistemi precedenti a quello dell'Autore. Edizione quinta riveduta dall'Autore*. A tergo di questo frontespizio si legge l'annotazione «Gli *Opuscoli Filosofici* vengono in quest'opera citati secondo l'Edizione da NOI stampata nell'anno 1827-28»; dove quel da noi in maiuscoletto è probabilmente un lapsus tipografico, poiché come sappiamo gli *Opuscoli* erano stati editi da Pogliani a Milano. Segue infine la *Dedica* e il testo del primo volume di pp. XXXVII a LX e pp. 343. Il secondo volume è nei due primi frontespizi conforme al primo e lo è pure nel terzo frontespizio, ovviamente tranne l'indicazione: *Volume secondo che contiene la Teoria dell'Autore* e la data 1852. Il testo è di pp. 442. Il terzo volume è anch'esso conforme; e nel terzo frontespizio contiene le seguenti indicazioni: *Volume terzo ed ultimo che contiene I corollari della Teoria sul criterio della certezza, Sulla forza del ragionamento a priori, E sulla prima divisione delle scienze*; la data è anche qui 1852. Il numero delle pagine (indici compresi) è pp. 404. All'indice del terzo volume seguono vari indici: *Luoghi della Sacra scrittura citati nel Nuovo Saggio* ed *Indici degli Autori e delle materie in esso contenute*. I *luoghi della Sacra Scrittura* occupano una pagina. L'*Indice I, degli Autori* occupa 17 pagine; mentre l'*Indice II, Delle materie* ne occupa ben 67.

cose»; *progressiva* è invece quella filosofia che, «muovendo dall'evidenza del principio ricevuto, progredisce a tutte le altre cognizioni umane che colla virtù di quella prima verità giustifica e dimostra, finalmente spiega in qualche modo all'uomo l'enigma del mondo»<sup>13</sup>. Particolare rilievo assumono anche in questo *Preliminare* la riaffermazione dell'importanza dell'«ignoranza metodica», che è un ambito teoretico criticamente fondato sul «dubbio metodico» di Cartesio<sup>14</sup>, e le determinazioni logiche ed ontologiche dell'idea dell'essere<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare* alla V° edizione in ID, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ENC, G. MESSINA (a cura di), Città Nuova Editrice, Roma 2003, n. 5.

<sup>14</sup> Cfr. *Preliminare*, in *ivi*, n. 11: «[...] il vero e naturale cominciamento del pensiero filosofico non può essere quello del dubbio; chè il dubbio non nasce, se non quando la riflessione filosofica vede che l'uomo in molte cose s'inganna, onde domanda a se stessa: se non forse potersi ingannarsi in tutte». Contrariamente da Cartesio che «cominciò l'edifizio della filosofia dallo stato di dubbio», il Rosmini afferma che nel cominciare la meditazione filosofica, lo stato supposto dell'uomo è uno stato di «ignoranza metodica che di dubbio metodico: perocché cominciando la filosofia dall'assegnare l'origine delle cognizioni umane, e quindi procedendo a dedur mano mano le umane cognizioni da quell'origine prima, viene supposto dalla natura della trattazione, che avanti la loro origine le cognizioni non sieno; e l'assenza delle cognizioni nell'uomo si chiama ignoranza: nel che si vede distinto il carattere della filosofia cartesiana dalla nostra: conciossiacchè quella di Cartesio si mostra di un'indole dimostrativa, e si propone fino dal suo principio di cercar la certezza; quando la filosofia nostra risale un passo più addietro, e non comincia dal *dimostrare*, ma sì bene dall'*osservare* quali sieno i primi dati, coi quali la dimostrazione stessa si forma, e che costituiscono la possibilità della medesima».

<sup>15</sup> «(...) che ci sieno delle cognizioni, delle verità – scrive il Rosmini –, è una certezza per l'uomo anteriore alla cognizione di Dio, e che questa per noi non sia intuitiva di naturale intuito, ma dedotta per via di ragionamento, dedotta, dico, da quell'essere che sta sempre presenta alla mente in una piena indeterminazione e però svestito de' caratteri della divinità, il quale è suscettivo ugualmente di determinazioni finite, onde quando noi le aggiungiamo le prime, acquistiamo l'idea di Dio, quando le seconde, ci formiamo i concetti degli enti finiti» (cfr. *Preliminare*, in *ivi*, n.13). Oltre a ribadire l'equivocità in cui poteva condurre una nozione dell'immediata intuizione di Dio da parte dell'intelligenza umana (ontologismo), il Rosmini si sofferma anche sulla netta distinzione che intercorre tra l'idea e il reale: «E tanta è la necessità che il punto di partenza sia l'idea e non il reale (...), che tutti quelli che vollero cominciare da un altro lume, quelli in particolare che pretesero muovere da Dio stesso reale presente immediatamente allo spirito, furono obbligati d'involgersi nelle più manifeste contraddizioni, e di ricorrere poi sottomano a quello stesso punto dell'essere indeterminato o ideale, che volevano saltar via, e che è per l'uomo la luce vera ed evidente, onde ogni ragionamento ed ogni certezza precede» (cfr. *Preliminare*, in *ivi*, n. 15). Quell'essere da cui far dipendere la veridicità dell'umana intelligenza e di tutte le altre sue cognizioni e «da cui parte la filosofia, e nella meditazione del quale tutta si contiene, non è già Iddio stesso immediatamente presente allo spirito umano (...) e nè pure è l'idea di Dio, ma è quel lume pel quale aggiungendovi le determinazioni si conosce tanto Dio, quanto gli enti finiti: è dunque quell'essere che la scuola chiama comunissimo, e che sarebbe un grave errore confonder con Dio, poiché Iddio non è

### 4.3 *Le edizioni che prenderemo in considerazione per il confronto*

Volendo ora avviare un confronto sostanziale delle cinque edizioni elencate, dobbiamo cominciare con escludere la quarta edizione. Può essere infatti dimostrato, in mancanza di altre indicazioni (né *La Vita* né altri testi biografici né l'*Epistolario Completo* offrono elementi che ci possano indurre a pensare diversamente), che questa edizione fu eseguita senza nessuna partecipazione dell'Autore. Essa è in sostanza una ristampa della terza edizione di Milano. In effetti sappiamo che Rosmini soggiornò a Napoli poco meno di un mese fra il 17 agosto e il 12 settembre del 1829 e vi ritornò nel periodo della sua permanenza a Gaeta fra il 22 gennaio e il 9 giugno del 1849, attendendovi ad altri studi. La quarta edizione come abbiamo visto venne alla luce sei-sette anni prima di quest'ultimo soggiorno. Probabilmente la difficoltà nella comunicazione fra nord e sud, insieme al rapido esaurirsi della seconda e della terza edizione milanese delle *Opere* di Rosmini, aveva invogliato l'editore napoletano a fare da sé. Purtroppo l'esito è stato quello di una edizione del *Nuovo saggio* raffazzonata, come è facile argomentare dall'arbitraria disposizioni delle varie parti del primo volume del *saggio* e dalla soppressione dei sottotitoli dei singoli volumi. Anche la differenza nel titolo generale *Opere di Antonio Rosmini Serbati*, invece che *Opere edite ed inedite*, conferma che l'editore non aveva rapporti con l'autore e si limitava a ristampare ciò che era già edito. Ma forse la spia più significativa che la manipolazione dei volumi è avvenuta senza il controllo dell'autore sono gli errori di stampa: taluni svarioni non sarebbero sfuggiti all'occhio attento di Rosmini<sup>16</sup>. Ci sono poi alcuni altri *errori di stampa* della terza edizione di Milano che si ritrovano (identici) nell'edizione napoletana. Si tratta di errori che alterano il senso e che Rosmini,

---

certamente l'essere comune a tutte le cose finite, se non pei panteisti» (cfr. *Preliminare*, in *ivi*, *ivi*, n. 16).

<sup>16</sup> Rosmini non avrebbe permesso che il *Nuovo saggio* uscisse con errori e incongruenze così palesi. Ad esempio, nell'indice della Parte Quinta del volume secondo al Capitolo I, Articolo V i paragrafi 4 e 5 sono invertiti (nel testo il paragrafo 4 riporta il titolo di *Essenze generiche* e il 5 quello di *Definizione più perfetta delle sostanze*, nell'indice invece troviamo il paragrafo 4 intitolato *Definizione più perfetta delle sostanze* e il paragrafo 5 *Essenze generiche*.

se fosse intervenuto, avrebbe corretto sicuramente; infatti tali errori vengono espunti nell'edizione torinese, la quinta, rivista dall'autore<sup>17</sup>.

Detto questo è evidente che il confronto può essere ridotto alla prima edizione, alla seconda, alla terza e alla quinta. Ma anche la terza edizione di Milano può essere tranquillamente considerata come una ristampa della seconda. Ci sarebbe in realtà un errore rilevante della seconda edizione, che nella terza viene corretto: al Volume II Sez. V Parte Quinta Cap. III Art. IV della seconda edizione troviamo scritto: «Due maniere di percepire il nostro corpo: *soggettività* ed extrasoggettiva» che nella terza edizione viene corretto con «Due maniere di percepire il nostro corpo: *oggettiva* ed extrasoggettiva». Tuttavia, tranne questa correzione non ci sono altri cambiamenti sostanziali fra la seconda e la terza edizione. Anzi quest'ultima, come abbiamo potuto

---

<sup>17</sup> Di questi errori a titolo esemplificativo ne riportiamo alcuni:

Vol. I Sezione IV Cap. I Art. XVII, **DEL** sistema esposto, *l'intelletto opererebbe ciecamente: assurdità di ciò*. Così nella terza edizione di Milano e nella quarta di Napoli testo ed indice – come si vede l'errore è della terza edizione di Milano trasferito nella quarta di Napoli. Nella prima edizione si leggeva invece: **NEL** sistema esposto, *l'intelletto ecc.* Nella quinta l'errore è stato corretto in quest'altro modo: **GIUSTA** il sistema esposto, *l'intelletto ecc.*

Sia nella terza edizione di Milano che nella quarta di Napoli nel Volume II parte Quinta cap. XIII, Art. III, troviamo: *Applicazione AL criterio all'illusione visuale ecc.* invece di *Applicazione DEL criterio all'illusione visuale ecc.* della prima seconda e quinta edizione.

Nella prima edizione, nella Sezione Sesta, Cap. III Art. V troviamo: *Della maniera onde noi vediamo la verità*; che nella seconda edizione diventa, Sezione Sesta Parte prima Cap. V, **DELLA MANIERA ONDE NOI VEDIAMO LA VERITÀ**; nella terza edizione e nella quarta, sempre alla Sezione Sesta Parte prima cap. V, la frase diviene: **Della Maniera** onde noi vediamo la verità, dove evidentemente la M in maiuscolo è un refuso della terza edizione che rimane nella quarta; infatti nella quinta; Sezione Sesta, Parte prima Cap. V *Della maniera onde ecc.* questo refuso scompare (un'altra prova che la quarta edizione di Napoli è la ristampa della terza di Milano).

Prima edizione e seconda, Sezione Settima, Cap. V, Art. I, **DefinizioneI**. nella terza di Milano e nella quarta troviamo invece: Sezione Settima, Cap. V, Art. I, **DefinizioneE**; nella quinta torna invece il plurale: **DefinizioneI**.

Nella prima edizione, Sezione Sesta, Cap. XIV, Art. VIII Rosmini scrive: In che senso la Scrittura e i Padri della Chiesa dicono ecc.; nella seconda edizione Parte IV, Cap. III, Art. VIII la frase è riprodotta in maniera identica; nella terza e nella quarta le maiuscole diventano minuscole: In che senso la scrittura e i **p**adri della **ch**iesa; nella quinta come era naturale tornano le maiuscole.

Prima edizione, Sezione Settima, Cap. V Art. III: A **che** si estenda la cognizione a priori; seconda edizione idem; terza edizione e quarta troviamo invece A **chi** si estenda la cognizione a priori **ch**e nella quinta edizione torna ad essere A **che**

Come si vede non c'è un errore della terza edizione di Milano che non venga riprodotto nella quarta edizione di Napoli. Così che appare opportuno nell'edizione di Torino del Nuovo saggio mettere l'indicazione: *Edizione quinta RIVEDUTA DALL'AUTORE.*

constatare, presenta errori tipografici che dimostrano sufficientemente che Rosmini non vi abbia atteso personalmente.

Inoltre, che la terza edizione sia una ristampa della seconda ci viene confermato da quanto Pagani scrive ne *La vita*: «lo spaccio che ebbe in questo tempo [si riferisce al 1838] il *Nuovo Saggio* fu tanto, che uscita appena dai torchi del Pogliani la seconda edizione, si dovette por mano alla terza»<sup>18</sup>. E in effetti – a riprova che Rosmini non la rimaneggiò in nessun modo -, la terza edizione risente di questa fretta: essa si mostra in tutto più scadente della seconda. Sappiamo anche che durante la stampa di questa terza edizione Rosmini era molto impegnato con l'organizzazione dell'Istituto della Carità e che per questo impegno si dovette recare a Roma.

Ora per queste ragioni il confronto ci sembra che possa essere limitato alla prima, alla seconda e alla quinta edizione.

## **B. Osservazioni di carattere generale sulle differenze fra le diverse edizioni.**

### *4.4 I primi due volumi della prima edizione e il primo volume delle edizioni successive*

Circoscritto così il campo della nostra indagine possiamo aggiungere ancora che in linea generale le maggiori variazioni si hanno fra la prima e la seconda edizione e che l'autore, nel rimaneggiare il testo, interviene in maniera più decisa sul secondo volume della seconda e della quinta edizione, vale a dire sulla parte dell'opera in cui Rosmini espone la propria proposta speculativa.

Si può rilevare infatti che nel I volume della seconda edizione, corrispondente - come abbiamo detto - ai volumi I e II della prima, le variazioni sono minime: identica è la distribuzione di Sezioni, capitoli e articoli. Inoltre i mutamenti che abbiamo rilevato non ci sembrano sostanziali: a p. XVIII della *Prefazione* troviamo scritto nella prima edizione: «e non essendovi alcun sapere che da lei [la prima verità, *forma della ragione*] non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità

---

<sup>18</sup> Cfr. *La vita*, p. 600, nota 2.



immensa, e quindi è *argomento* di una filosofia che ha il carattere della Totalità», mentre nella seconda edizione, come anche nella quinta, diventa: «e non essendovi alcun sapere che da lei [la prima verità, *forma della ragione*] non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità immensa, e quindi è *subbietto* di una filosofia che ha il carattere della Totalità». La sostituzione del termine *argomento* con il termine *subbietto* non ci sembra molto rilevante. Come non ci sembra rilevante quel mutamento che si scorge qualche pagina più avanti, il quale si mostra, a nostro avviso, più una precisazione - se non addirittura una correzione di un errore -: «conviene dunque *cominciare dall'essenza della verità* quale è a noi cognita in questa vita, ed è questo che prende a fare l'opera presente», che nella seconda e nella quinta edizione diviene: «conviene dunque *giungere all'essenza della verità* quale è a noi cognita in questa vita, ed è questo che prende a fare l'opera presente»<sup>19</sup>.

Un mutamento terminologico che potrebbe avere una qualche rilevanza ci sembra invece questo: sempre nella *Prefazione* Rosmini sostituisce un “*come*” con un “*per*”. Tale cambiamento ci sembra dia un significato diverso a tutta la frase che nella prima edizione suona così: «Unico dunque è il principio del Cristianesimo, la VERITÀ; e la VERITÀ pure è il principio della filosofia se non che, come in questa la verità si mostra solo *come* una regola della mente»; nella seconda e nella quinta questa frase diventa: «Unico dunque è il principio del Cristianesimo, la VERITÀ; e la VERITÀ pure è il principio della filosofia se non che come in questa la verità si mostra solo *per* una regola della mente». Nella prima edizione sembra che la verità a cui la filosofia possa giungere corrisponda, coincida con una regola della mente; nella seconda e nella quinta invece la filosofia giunge alla verità «solo *per* una regola della mente», cioè quel ‘*per*’ potrebbe essere inteso come *attraverso* e dunque la filosofia rispetto alla fede, rispetto al cristianesimo, può giungere alla verità solo ‘*per*’ (*attraverso*) una regola della mente. Se teniamo presente quanto abbiamo detto sulla nozione ancora imprecisa di *Forma della verità*, sull’‘imbarazzo’ di Rosmini che lo portava ad ‘oscillare’ nel definirla ora come una pura regola della mente, ora come una presenza contraddistinta da caratteri divini, questa

---

<sup>19</sup> Cfr. N.S. 1830, p. XVIII e N.S. 1836-37, p. XV; vi veda anche N.S. 1852, n. 8.

variante può assumere una certa rilevanza. Tuttavia questo elemento ci sembra ancora insufficiente per poter elaborare ipotesi non azzardate.

Potrebbe sembrare sulla stessa linea della variante che abbiamo appena rilevato un'altra: alle pagine 19 e 20 della prima edizione Rosmini aveva scritto «ma perché questo mio assunto non si estende a dare una teoria di tutto ciò che si osserva nello spirito umano, ma solo a spiegare alcuni fatti, converrà, innanzi tratto, che io mi faccia a esporre quale sia la specie di fatti de' quali colla detta *Forma della ragione* vorrei presentare convenevole spiegazione». L'espressione '*Forma della ragione*' – che richiama inevitabilmente quella di *Forma della verità* – nella seconda e nella quinta edizione viene espunta; la frase viene mutata in questo modo: «ma perché questo mio assunto non si estende a dare una teoria di tutto ciò che si osserva nello spirito umano, ma solo a spiegare l'origine delle idee, converrà innanzi tratto, che io mi faccia a esporre brevemente e chiaramente, il più che per me si possa, la natura intima di cotal fatto, e porre così sott'occhio de' miei lettori lo stato della questione e il motivo pel quale ella non sia veramente di troppo agevole scioglimento»<sup>20</sup>. Come si vede, aver eliminato l'espressione '*Forma della ragione*' potrebbe sembrare una variante di rilievo<sup>21</sup>. Tuttavia, se si tiene conto del contesto più ampio in cui la frase è inserita si comprende chiaramente che il mutamento è solo di carattere stilistico. In effetti sia l'espressione *Forme della verità* che quella di *Forma della ragione* si trovano appena qualche riga sopra; così l'eliminazione che abbiamo notato non è stata altro che l'eliminazione di una ripetizione che inutilmente appesantiva il testo.

Nel primo volume non abbiamo trovato altri mutamenti rilevanti: parlando del Condillac (sezione terza cap. II) nell'articolo V il termine "sensibilità" della prima edizione è sostituito nella seconda dal termine "sensitività"; trattando di Hume (sezione quarta cap. III), all'art. VIII della prima edizione, vol. II, troviamo scritto: "Come si avrebbe potuto confutare lo scetticismo di Hume", che nella seconda edizione è sostituito con "Come si avrebbe potuto confutare *più efficacemente* lo scetticismo di Hume". Cambiamenti –come si vede - poco significativi dal punto di vista teoretico.

---

<sup>20</sup> N.S. 1830, pp. 19-20 e N.S. 1836-37, p. 10.

<sup>21</sup> Si veda anche N.S. 1852, n. 8.

Fra la II e la V edizione per quanto riguarda la disposizione del testo non abbiamo trovato particolari differenze da rilevare. Tale disposizione non ha avuto molti mutamenti dalla seconda edizione in poi: lo conferma il numero delle pagine, che nelle tre edizioni III, IV e V di formato approssimativamente uguale, resta quasi immutato. La revisione dell'autore, messa in evidenza nel frontespizio del *Nuovo Saggio* della V edizione, ci pare che si sia esercitata principalmente su alcune parti. Le maggiori variazioni sono espositive e si riscontrano in tutta la Sezione V (vol. II), quella riservata alla dottrina dell'autore. Si possono leggere inoltre di pugno del Rosmini, sotto forma di annotazioni ad una copia del vol. II e del volume III dell'edizione Pogliani di Milano del 1839, le variazioni che riguardano rispettivamente la Parte III della Sezione VI (vol. III) e dal principio del volume fino all'articolo 1442 (queste variazioni sono contenute nell'archivio di Stresa).

Molte delle variazioni sono relative allo stile e alla morfologia; spiccano numerosi cambiamenti di termini; è peraltro probabile che nell'ammodernamento della lingua abbia influito il Manzoni). Forse ciò che è più interessante rilevare in questi cambiamenti terminologici è una maggiore cura e attenzione alla chiarezza e un loro impiego più controllato e scientifico<sup>22</sup>. Da rilevare che per la prima volta appare il termine nuovo ed originale di *consoggetto*, per contrassegnare la percezione del *proprio corpo*.

#### 4.5 Sostituzione sistematica di alcuni termini

Se fra i primi due volumi dell'edizione del 1830 e il primo volume delle edizioni successive non abbiamo rilevato varianti significative, occorre osservare che nel secondo volume delle edizioni successive Rosmini interviene in maniera decisa. In effetti le differenze sostanziali riguardano quasi esclusivamente la sez. V, dedicata come sappiamo alla *Teoria dell'origine delle idee* (III volume della prima edizione, vol. II della seconda e della quinta). Ciò che balza subito agli occhi è che mentre nella prima edizione la Sezione V è divisa in 25 *Capitoli* e questi sono suddivisi a loro volta in

---

<sup>22</sup> Abbiamo riportato nei nostri appunti molti di questi cambiamenti terminologici, che qui non abbiamo voluto inserire, sia per brevità sia perché non ci sono sembrati di particolare rilievo teoretico. Essi dimostrano soltanto un maggior rigore del Rosmini.

*Articoli*, alcuni dei quali in *Paragrafi e Dimostrazioni*, nella seconda edizione – così come anche nella definitiva - la Sezione è distinta in sei parti e ciascuna parte in *Articoli, Paragrafi, Dimostrazioni e Osservazioni*. La prima parte si compone di 3 capitoli, la seconda di 5, la terza di 4, la quarta di 5, la quinta di 16, la sesta di 3; in tutto sono 36 capitoli. Occorre precisare tuttavia che l'aumento consistente del numero dei capitoli, che da 25 della prima diventano 36 nella seconda e nella quinta, è dovuto, più che all'aggiunta di capitoli nuovi, alla trasformazione nella seconda edizione in capitoli di alcuni articoli della prima.

Tralasciamo per il momento la sostituzione sistematica del termine *ente* con il termine *essere*, che riguarda soprattutto la seconda edizione, ma che - come vedremo - proseguirà anche nella quinta, e del termine *oggetto* con la parola *termine*, che interessa in special modo l'ultima edizione (su queste varianti torneremo più avanti, entrando nei dettagli); concentriamoci piuttosto su altri mutamenti di termini che Rosmini opera in modo sistematico nel corso della rielaborazione del testo delle edizioni successive alla prima. Si tratta per lo più di sostituzioni che attestano lo sforzo del Roveretano di utilizzare un linguaggio più appropriato e specifico, ma che in taluni casi denotano altresì un approfondimento teorico di alcune istanze fondamentali della teoresi rosminiana.

Vediamone qualcuna: i verbi *intuire* e *percepire*, che nella prima edizione venivano usati come sinonimi, dalla seconda in poi assumono un significato più preciso. Così pure la loro forma sostantivata, ossia il termine *intuizione* e il termine *percezione*.

Per esempio all'articolo VII, pp. 38-39, della prima edizione troviamo scritto: «È adunque necessario ammettere nell'uomo una cotal potenza che sia capace di *percepire* queste verità immediatamente, ossia di dar loro l'assenso». Nella seconda edizione invece, sempre all'articolo VII, p. 205-206, abbiamo: «È adunque necessario ammettere nell'uomo una cotal potenza che sia capace d'*intuire* queste verità immediatamente, ossia di dar loro l'assenso»; sempre nello stesso articolo qualche pagina più avanti (p. 40) troviamo: «la difficoltà però sta a sapere com'ella debb'essere fatta questa potenza perché serva a un tal uso, perché serva a formare o *percepire* (che viene al medesimo) le idee generali», che nell'edizione del 1836-37, articolo VII, p. 206, diventa: «la

difficoltà però sta a sapere com'ella debb'essere fatta questa potenza perché serva a un tal uso, perché serva a formare o *intuire* (che viene al medesimo) le idee prime». È significativa anche la sostituzione dell'espressione *idee generali*, con quella di *idee prime*. Ma sull'aggettivo *generale/generali* riferito a *idea/idee* torneremo fra poco. Per il momento continuiamo ad offrire qualche altro esempio della variante in esame.

Nella nota 1 che segue al testo di p. 41 della prima edizione la sostituzione del verbo *intuire* con il verbo *percepire* ricorre nuovamente e ad essa si aggiunge anche la sostituzione del sostantivo *percezione* con il sostantivo *intuizione*:

*Posterior.*L II, c. ult. L'espressione che adopera Aristotele di PATIRE per esprimere il *percepire* dell'intelletto, e che ripete in tanti altri luoghi, mostra che egli concepiva, il più; la *percezione* intellettuale come una *passione* al tutto simile a quella del senso. In fatti egli mette a principio talora, che per ispiegare le operazioni dell'intelletto giova procedere dietro l'analogia delle operazioni de' sensi. Vedi nei libri *de Anima*, massimamente nel lib. III. E converso per ispiegare le operazioni de' sensi, ricorre sovente alle operazioni dell'intelletto: quindi avviene che dia a' sensi ciò che spetta al solo intelletto (come il giudicare), e dia all'intelletto ciò che spetta a' sensi (come il percepire passivamente le idee de' particolari): o per dir meglio accomuni le operazioni degli uni e dell'altro a tutte e due queste distinte potenze. In questo modo non è più difficile spiegare gli atti dell'intelletto, perché a spiegarli si adopera il senso nel quale gli atti stessi intellettuali si assumono come supposti.

Nella seconda edizione alla nota 2 che segue al testo di p. 206 abbiamo invece:

*Posterior.*L II, c. ult. L'espressione che adopera Aristotele di PATIRE per esprimere l'*intuire* dell'intelletto, e che ripete in tanti altri luoghi, mostra che egli concepiva, il più: l'*intuizione* intellettuale come una *passione* al tutto simile a quella del senso. E in fatti egli mette a principio talora, che per ispiegare le operazioni dell'intelletto giova procedere dietro l'analogia delle operazioni de' sensi. Vedi nei libri *de Anima*, massimamente nel III. E converso, per ispiegare le operazioni de' sensi, ricorre sovente alle operazioni dell'intelletto: quindi avviene che dia a' sensi ciò che spetta al solo intelletto

(come il giudicare), e dia all'intelletto ciò che spetta a' sensi (come il percepire passivamente le *impressioni* de' particolari): o per dir meglio accomuni le operazioni degli uni e dell'altro a tutte e due queste distinte potenze. In questo modo non è più difficile spiegare gli atti dell'intelletto, perché a spiegarli si adopera il senso nel quale gli atti stessi intellettuali si assumono come supposti: *manifesta petizion di principio*

È significativo in questo passo della seconda edizione anche la sostituzione del termine *idee* con il termine *impressioni*, che oltre a risultare più corretto – le idee non si percepiscono – ribadisce il significato tutto particolare che l'idea ha in Rosmini; mentre l'aggiunta della frase «manifesta petizion di principio» accentua l'intento polemico del Roveretano.

Come si può notare dagli esempi riportati nell'edizione del 1836-37 l'uso più specifico del verbo *intuire* e del verbo *percepire*, insieme a quello della loro forma sostantivata, vale a dire del termine *percezione* e del termine *intuizione*, è deliberato e la loro adibizione sistematica. Non si tratta di un cambiamento di poco valore. In effetti se si pensa al significato che nella teoresi rosminiana assumono l'espressione *intuizione dell'essere* e *percezione intellettuale*, è facile comprendere come questi mutamenti siano essenziali per una più corretta comprensione del dettato rosminiano. Risulta emblematico in tal senso un altro esempio sempre inerente a questa variante: mentre nella prima edizione Rosmini scrive «La semplice idea dell'ente non è già l'idea di qualche cosa di *sussistente*, ma di qualche cosa *possibile*: non è che l'idea della possibilità della cosa», nella seconda edizione il testo viene rimaneggiato in questo modo: «La semplice idea *dell'essere* non è *percezione* di qualche cosa di *sussistente*, ma *intuizione* di qualche cosa *possibile*: non è che l'idea della possibilità della cosa»<sup>23</sup>. Fra il 1830 e il 1836 egli ha maturato ed approfondito la sua posizione teoretica; la sostituzione sistematica e l'uso più specifico di questa coppia di termini denota non soltanto un aggiornamento dello stile, ma un più consapevole uso di questi termini e della forma verbale da cui derivano. Come si comprende facilmente nei casi riportati e in special modo nell'ultimo Rosmini vuol sottolineare che l'idea dell'essere non si *percepisce*; essa è conosciuta per intuizione e non è preceduta da nessun giudizio; mentre

---

<sup>23</sup> Cfr. N. S. 1830, p. 30; N. S. 1836-37, p. 29.

la percezione intellettuale non è altro che il giudizio; è la sintesi fra l'idea dell'essere intuita e il dato del senso. Da quanto abbiamo appena indicato è chiaro che è solo dalla seconda edizione in poi che questi concetti chiave della teoresi rosminiana assumono una connotazione precisa.

Non ci soffermiamo oltre su questa variante la cui importanza, al di là delle nostre considerazioni, si mostra evidente. Cerchiamo piuttosto di metterne in evidenza altre e di valutare il loro significato. Nell'articolo VII a p. 42 della prima edizione Rosmini scrive:

Permettete però a noi d'innoltrare più innanzi le ricerche nostre, e di esaminare se possa esistere una tal potenza di pensare che non abbia punto in se alcuna nozion primitiva; o pure se quella potenza di pensare fors'altro per avventura non sia, che la potenza di usare di una qualche nozione primitiva che porta *con se medesima*; se insomma si possa concepire un pensiero qualunque, il quale sia una cosa diversa dalla vista o dall'applicazione di una norma o di un'idea *generale*

Nella seconda edizione il Roveretano, oltre a correggere una parte del periodo riportato dal quale sembra che sia la potenza di usare a portare con sé una qualche nozione primitiva, elimina l'aggettivo *generale* riferito al termine *idea*. Quest'ultima variante – come vedremo – rappresenta una costante degli interventi che Rosmini compie nella revisione del testo della seconda edizione in poi. Infatti gli aggettivi *generale* o *generalissimo* abbinati al termine *idea* saranno espunti da tutta la seconda edizione e in alcuni casi al loro posto troveremo il termine più corretto di *universale*.

Prima di passare in rassegna alcuni stralci di testo da cui si potrà vedere la sostituzione continua degli aggettivi *generale* o *generalissimo* con la parola *universale*, riportiamo il testo dello stesso articolo VII della seconda edizione, mostrandovi i mutamenti ora rilevati:

Permettete però a noi d'innoltrare più innanzi le ricerche nostre, e di esaminare se possa esistere una tal potenza di pensare, che non abbia punto in se alcuna nozion primitiva; o pure, se quella potenza di pensare fors'altro per avventura non sia, che *la potenza di usare di una qualche nozion primitiva* che porta *lo spirito umano con se medesimo*; se insomma si possa concepire un

pensiero qualunque, il quale sia una cosa diversa dalla vista o dall'applicazione di una norma, di un'idea<sup>24</sup>.

Come abbiamo detto l'aggettivo generale è stato qui espunto. Ci pare evidente come la sostituzione del termine *generale* con quello di *universale*, soprattutto quando il termine è riferito all'idea, sia sistematica nella seconda edizione del *Nuovo saggio*: a p. 44 articolo VIII della prima edizione l'espressione «idee primitive e *generalissime*» è sostituita nella seconda edizione con «idee primitive e *universalissime*»<sup>25</sup>; a pagina 47 nota 1 della prima edizione abbiamo: «in fatti il dire che i fantasmi sono *generali in potenza*, è un affermare unicamente che da essi possono essere cavate le idee generali», mentre nella seconda edizione, nella stessa pagina, che qui corrisponde alla nota 2 di pagina 210, troviamo: «in fatti il dire che i fantasmi sono *universali in potenza*, è un affermare unicamente che da essi possono essere cavate le idee (sinonimo di universali)». Le idee sono sinonimo di universali, precisa qui Rosmini. In effetti anche le idee che si riferiscono ad un ente particolare hanno una valenza universale. L'idea di un determinato ente è sempre l'esemplare di quell'ente: l'idea del tavolo, ad esempio è il tavolo in universale, cioè esprime l'esemplare di tutti i tavoli possibili. Dunque idea ed universale possono essere considerati come sinonimi.

C'è un passo emblematico che non solo ci fa vedere la sistematicità con cui Rosmini, nel rivedere il testo della seconda edizione, sostituisce il vocabolo *generale* con quello di *universale*, ma che ribadisce la coincidenza fra il termine *idea* e il termine *universale*. A pagina 72 nota 1 articolo XI (o 11 bis: nella numerazione degli articoli Rosmini ha compiuto un errore, per cui nella prima edizione l'articolo XI è ripetuto due volte, in modo che la numerazione dell'intero libro muta) troviamo scritto:

L'intelletto non ha per oggetto che delle *idee generali*. Ma i sensi non gli somministrano che sensazioni le quali sono puramente particolari. Le formerà egli a se stesso queste idee generali, cioè quelle percezioni particolari

---

<sup>24</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 207. .

<sup>25</sup> Cfr. N. S. 1836-37, articolo VIII, p. 208 (ci sono dei cambiamenti anche nella nota 1 che troviamo in questa pagina, ma riguardano più la forma e lo stile che il contenuto).



le renderà egli generali? In tal caso ha egli bisogno di avere qualche *idea generale* in sè: altrimenti non potrà mai aggiungere a quella percezione de' sensi quella *generalità* che loro manca interamente. Dico che questi non sono che due modi di presentare la stessa difficoltà. Nel primo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *giudicare* senza qualche *idea generale* innata; nel secondo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *percepire verità determinate senza avere innata un'idea generale* [...] Che la difficoltà sia la medesima, s'intende chiaramente ove si abbia bene osservato che il *percepire* dell'intelletto è lo stesso che il *giudicare*, trattandosi di verità determinate, [...] Ciò *ch'egli percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest'oggetto è giudicato, intanto è oggetto *dell'intelletto*: questa *facoltà* fa un giudizio, e in tal modo ciò che non era un suo oggetto lo rende tale [...] l'intelletto è giudicando che percepisce delle nuove verità.

Se si confronta lo stesso passo nell'edizione del 1836-37 si ha infatti:

L'intelletto non ha per oggetto che *delle idee, cioè degli universali* ma i sensi non gli somministrano che sensazioni le quali sono puramente particolari. Le formerà egli a se stesso queste *idee*, cioè quelle percezioni particolari le renderà egli *universali*? In tal caso ha egli bisogno di avere *qualche universale* in sè: altrimenti non potrà mai aggiungere a quella percezione de' sensi quella *universalità* che loro manca interamente. Dico che questi non sono che due modi di presentare la stessa difficoltà. Nel primo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *giudicare* senza qualche *idea* innata; nel secondo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *cominciare a percepire qualche verità, senza aver seco un universale, o un'idea* [...] Che la difficoltà sia la medesima, s'intende chiaramente ove si abbia bene osservato che il *percepire* dell'intelletto è lo stesso che il *giudicare*, trattandosi di verità determinate, [...]. Ciò che *l'intendimento percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest'oggetto è giudicato, intanto è oggetto *dell'intendimento*: questa *potenza* fa un giudizio, e in tal modo ciò che non era un suo oggetto lo rende tale (...) è *giudicando, che l'intendimento percepisce delle nuove verità*<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. N. S., p. 223 nota 1 articolo XII.

Non solo – come si vede – la sostituzione di *generale* con *universale* è sistematica, ma il termine *universale* – anche qui viene ribadito – rappresenta un sinonimo del termine *idea*. Dal passo citato si vede anche un'altra sostituzione, anch'essa sistematica: il termine *intelletto* viene spesso sostituito da Rosmini con il termine *intendimento*. Prima di passare a vedere alcuni passi che dimostrano la sistematicità di quest'altro mutamento, vediamo altri esempi sulla variante che stiamo analizzando. A pagina 53 articolo VIII della prima edizione, Rosmini scrive:

Laonde, perché l'intelletto agente possa distinguere il comune dal proprio, forz'è al tutto ch'egli abbia in se *precedentemente* qualche idea che gli serva di norma in simile separazione, mediante la quale l'idea egli possa conoscere i gradi di *generalità* maggiori o minori che hanno le parti dell'oggetto intorno a cui lavora, per appurarlo, se mi si concede questo traslato di cui hanno fatto tanto uso gli antichi

Che nella seconda edizione è rimaneggiato in questo modo:

Laonde, perché l'intelletto agente possa distinguere il comune dal proprio, forz'è al tutto ch'egli abbia in sè qualche idea che gli serva di norma in simile separazione, mediante la quale l'idea egli possa conoscere i gradi di *universalità* maggiori o minori che hanno le parti dell'oggetto intorno a cui lavora, per appurarlo, se mi si concede questo traslato di cui hanno fatto tanto uso gli antichi<sup>27</sup>.

Significativo in questo passo della seconda edizione, oltre alla sostituzione di *generalità* con *universalità*, l'eliminazione dell'avverbio *precedentemente*. Forse qui Rosmini vuole eliminare l'equivoco di considerare la precedenza logica, che l'idea che serve da norma ha nell'operazione che separa il comune dal proprio, come una precedenza solo temporale.

Nella nota 1 p. 77 articolo XII della prima edizione abbiamo il seguente passo, nel quale Rosmini sostituisce la forma verbale *generalizzare* e la forma sostantivata *generalizzazione*:

---

<sup>27</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 213 articolo VIII.

Dico *possibili*, perché noi non potremmo mai *generalizzare* un oggetto paragonandolo a degli altri oggetti esistenti, come suppongono gratuitamente gli ideologi moderni, ma è necessario che lo confrontiamo agli altri possibili cioè pensati dalla mente. La *possibilità* è il principio di *generalizzazione* [...] ed essa non è che nell'intelletto.

Nella seconda edizione questo passo, corrispondente alla nota 1 dell'articolo XIII di pagina 226, presenta le varianti indicate:

Dico *possibili*, perché noi non potremmo mai *universalizzare* un oggetto paragonandolo a degli altri oggetti esistenti, come suppongono gratuitamente gli ideologi moderni, ma è necessario che lo confrontiamo agli altri possibili cioè pensati dalla mente. La *possibilità* è il principio di *universalizzazione* [...] ed essa non è che nell'intelletto.

Ancora la stessa sostituzione la troviamo nella nota 1 alle pagine 80-82 dell'articolo XIII:

S. Tommaso diceva che *niente è nell'intelletto che non venisse dal senso*, egli non escludesse dall'intelletto quella *forma di generalità* che questo aggiunge alle cose, traendola di se stesso, per la quale ha virtù d'essere intelletto, e che vedremo a suo luogo che cosa ciò possa essere: e la cosa si farà evidente ove si consideri il lume che da s. Tommaso all'intelletto per poter esistere [...];

che nella nota corrispondente nell'edizione del '36-37 diventa:

S. Tommaso diceva che *niente è nell'intelletto che non venisse dal senso*, egli non escludesse dall'intelletto quella *forma di universalità*, che questo aggiunge alle cose, traendola di se stesso, per la quale ha virtù d'essere intelletto, e che vedremo a suo luogo che cosa ciò possa essere: e la cosa si farà

evidente ove si consideri il lume che da s. Tommaso all'intelletto per poter esistere [...]»<sup>28</sup>.

Altri passi significativi che possiamo indicare a titolo d'esempio sono i seguenti: nell'edizione del 1830 il Roveretano scrive all'articolo IX p. 179 nota 1 della prima: «per altro anche la previsione di mera ghiettura esige delle *idee generali* nello spirito umano, come qualunque paragone di cosa con cosa: perocchè ciò che è comune in più cose è sempre un'*idea generale*»; che nell'edizione successiva diventa: «per altro anche la previsione di mera coghiettura esige *degli universali* nello spirito umano, come qualunque paragone di cosa con cosa: perocchè ciò che è comune in più cose è sempre un *universale*, un'*idea*»<sup>29</sup>.

Un altro passo esemplificativo è questo: «Perciò talor sembra inclinarsi a concedergli qualche maniera di *idea generale*, alla qual riferendo le percezioni de' sensi, le renda con ciò *generali*; perocchè la loro *generalità* [...] non consiste che nella relazione loro con l'intelletto». Periodo che nell'edizione successiva diviene: «Perciò talor sembra inclinarsi a concedergli qualche maniera d'*universale*, al qual riferendo le percezioni de' sensi, le renda con ciò *universali*; perocchè la loro *universalità* [...] non consiste che nella relazione loro *con un universale, o sia con un idea dell'intelletto*»<sup>30</sup>. Questo passo che abbiamo riportato nelle versioni della prima e della seconda edizione è forse quello che mostra in maniera più esplicita la sostituzione in esame. «Qualche maniera di *idea generale*» diviene nella seconda edizione «qualche maniera d'*universale*»; in questo caso il termine *universale* non solo sostituisce l'aggettivo *generale*, ma è usato anche – come si evince in maniera esplicita anche dal passo precedente - come sinonimo di *idee*. Inoltre troviamo una serie

---

<sup>28</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 228 articolo XIV, Nota 1. Nella pagina precedente, nell'articolo XII a pagina 79 abbiamo: «noi non siamo punto autorizzati a dire che “il senso percepisce la natura singolare”», che nell'articolo XIII corrispondente, che si trova alla pagina 227 della seconda edizione, diventa, «noi non siamo punto autorizzati a dire che “il senso percepisce la natura comune od *universale*”». L'inserimento del termine *universale* non ha in questo caso lo stesso significato delle sostituzioni che abbiamo fin qui veduto. Tutta la frase della prima edizione è infatti sbagliata: il senso in realtà percepisce la natura singolare, ciò che non è atto a percepire è - come corregge giustamente Rosmini nella seconda edizione - la natura comune o universale.

<sup>29</sup> Cfr. N. S. 1830, p. 281, Articolo IX, nota 1.

<sup>30</sup> Cfr. N. S. 1830, articolo XVII, p. 93; cfr. N. S. 1830, articolo XVIII, pp. 234- 235.

di sostituzioni che sembra coprire tutte le diverse declinazioni del termine: *generali*, *generalità* vengono corrette con *universali*, *universalità*. Ed ancora dalle parole, aggiunte all'edizione del '36-'37, con cui si conclude la frase, abbiamo l'identificazione di *universale* con *idea dell'intelletto*.

Nel capitolo III troviamo un altro passaggio che sostituisce *generale* con *universale*, ma che oltre a questa sostituzione, mostra altri rimaneggiamenti che ci sembrano interessanti: all'articolo III p. 195 nota 1 della prima edizione il Roveretano scrive «L'esperienza dunque saranno i fatti conosciuti *mediante l'intelligenza*, la quale mette in essi una qualche *generalità*, considerando i fatti individuali in relazione fra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie: questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni». Il periodo muta forma nell'edizione del 1836-37 divenendo: «L'esperienza dunque saranno i fatti conosciuti *veramente; or qui entra necessariamente l'intelligenza*; la quale mette in essi una qualche *universalità*, considerando i fatti individuali in relazione *coll'essere, e nell'essere in relazione fra loro, e quindi* formanti delle classi, delle specie: questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni»<sup>31</sup>. Significativi i due avverbi aggiunti, *veramente* e *necessariamente*; è notevole inoltre l'aggiunta che mostra come i fatti individuali, che nella prima edizione si trovano in relazione fra loro, nella seconda, prima di trovarsi in relazione fra loro, si trovano in relazione «*coll'essere*» e, in quanto in relazione con l'essere, poi possono essere visti in relazione fra loro. Non commentiamo oltre questo passo; ci porterebbe lontano dai limiti in cui ci vogliamo mantenere a questo punto del nostro discorso. Diciamo solo che Rosmini qui non usa semplicemente un linguaggio più specifico, ma opera degli aggiustamenti che chiarificano la sua posizione teoretica, che in questi anni andava maturandosi.

Un altro termine - a nostro avviso meno interessante di quelli valutati fin qui - è la sostituzione del termine *intelletto* con *intendimento*. Anche qui ci troviamo di fronte ad una sostituzione sistematica; essa indica un più preciso uso del termine *intelletto*, confermato anche dalla distinzione, introdotta dalla seconda edizione in poi, fra questo termine e il termine *ragione*.

---

<sup>31</sup> N. S. 1830, p. 289, Articolo III, nota 1

Per vedere come la sostituzione sia voluta e sistematica basta citare il seguente passo e vederlo prima nell'edizione del '30 e poi in quella del '36-'37.

Che quest'atto tutto diverso del sentire, viene aggiunto dal nostro *intelletto*: e che perciò la differenza tra il senso e l'*intelletto* non ista solo nel percepire la cosa particolare e la cosa generale, ma altresì e soprattutto, nel percepir quella semplice o nel giudicarla: il senso percepisce ciò che sente, ma l'*intelletto* giudica ciò che intende: percepire è semplicemente sentire; intendere è giudicare»<sup>32</sup>;

il passo diventa:

che quest'atto tutto diverso del sentire, viene aggiunto dal nostro *intendimento*: e che perciò la differenza tra il senso e l'*intendimento* non ista solo nel percepire la cosa particolare e la cosa generale, ma altresì, e soprattutto, nel percepir quella semplice o nel giudicarla: il senso percepisce ciò che sente, ma l'*intendimento* giudica ciò che intende, e così l'*intende*: percepire è semplicemente sentire; intendere è giudicare<sup>33</sup>.

Altro esempio: «Ciò ch'*egli percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest'oggetto è giudicato, intanto è oggetto dell'*intelletto*: questa *facoltà* fa un giudizio, e in tal modo ciò che non era un suo oggetto lo rende tale [...] l'*intelletto* è giudicando che percepisce delle nuove verità»; nella seconda edizione il passo diventa: «Ciò che l'*intendimento percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest'oggetto è giudicato, intanto è oggetto dell'*intendimento*: questa *potenza* fa un giudizio, e in tal modo ciò che non era un suo oggetto lo rende tale [...] è *giudicando, che l'intendimento percepisce delle nuove verità*»<sup>34</sup>.

Come si è potuto notare dalla sostituzione di alcuni termini che fin qui abbiamo seguito fra la prima edizione e la seconda, Rosmini è intervenuto sul

---

<sup>32</sup> Cfr. N.S. 1830, pp. 54-55. articolo VIII;

<sup>33</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 214. articolo VIII

<sup>34</sup> N.S. 1830, p. 72, articolo XI (o 11 bis), nota 1; cfr. N. S. 1836-37, p. 223 articolo XII, nota 1.

testo in modo sistematico e con un preciso intento: quello di rendere più chiaro il contenuto di alcune nozioni fondamentali della sua teoresi. Tutte queste varianti saranno mantenute e portate avanti nella Quinta edizione.

Un cambiamento interessante, che si mostra anch'esso sistematico, riguarda specificatamente la prima e la seconda edizione. Si tratta della sostituzione in non pochi casi del termine *oggetto* con il termine *cosa*. Si tratta di un cambiamento terminologico che, se visto come preannuncio di una variante che riguarda in modo particolare la quinta edizione – la variante cui già abbiamo accennato e che prenderemo in esame più avanti, cioè la sostituzione del termine *oggetto* con il termine *termine* - assume un valore particolare.

Concludiamo dunque questa breve rassegna sui mutamenti sistematici che hanno interessato in particolare la prima e la seconda edizione del *Nuovo saggio*, mostrando qualche breve esempio sulla sostituzione del vocabolo *oggetto* con quello meno specifico e più generico di *cosa*.

«Vero è che noi percepiamo *l'oggetto intellettuale* quasi come uno stromento acconcio a ciò, coll'idea generale dell'esistenza» scrive Rosmini nella prima edizione. Frase che nella seconda diviene: «Vero è che noi percepiamo *la cosa*, quasi come uno stromento acconcio a ciò, coll'idea generale dell'esistenza che abbiamo in noi»<sup>35</sup>. Come si vede l'espressione *oggetto intellettuale* è sostituita con *la cosa*. Un altro esempio di questa sostituzione lo abbiamo all'articolo XV a pagina 257 della prima edizione. Il periodo che recita «noi applichiamo il predicato *generale* di esistenza al soggetto: ma non ne viene mica di ciò, che con questa nostra operazione noi poniamo *nell'oggetto percepito, l'esistenza in generale*: anzi non facciamo che trovarvi *l'esistenza sua particolare*: e metter questa non punto creata da noi, ma riconosciuta *nell'oggetto, nell'esistenza generale*, cioè *nella classe generale* degli esseri esistenti [...]», nella seconda edizione è espresso in questo modo: «noi applichiamo il predicato *universale* di esistenza al soggetto *particolare*, cioè *all'azione sensibile da noi sperimentata*; ma non ne viene mica di ciò, che con questa nostra operazione noi poniamo *nella cosa percepita, l'esistenza in universale*: anzi non facciamo che trovarvi *l'esistenza sua particolare*: e metter

---

<sup>35</sup> Cfr. N. S. 1830, Articolo XV, p.257; N. S. 1836-37, Articolo XV, p.323.

questa non punto creata da noi, ma riconosciuta nell'oggetto, nell'esistenza *universale*, cioè *metter la cosa* nella classe *universale* egli esseri esistenti [...]». Oltre alla già rilevata sostituzione di *generale* con *universale*, in questo passo troviamo che l'espressione *oggetto percepito* viene mutata nell'espressione *la cosa percepita* e che ancora il termine *oggetto* è sostituito dal termine *cosa*.

Più avanti, nell'articolo XVI di pagina 327 della seconda edizione, l'espressione: «oggetto esterno ossia corporeo», corrispondente allo stesso articolo della prima edizione (p. 265), è sostituito con l'espressione «*cosa corporea*». Sempre nello stesso articolo a pagina 267 della prima edizione Rosmini riferendosi a Kant scrive: «Non avendo egli osservato che esiste qualche cosa di particolare nell'oggetto corrispondente a quelle quattro idee generali di quantità, qualità, relazione, e modalità; immaginò una quantità, qualità, relazione, e modalità uscente della mente, e nello stesso tempo tale che entrasse a formar *parte dell'oggetto* per una nostra illusione, attribuendo a lui ciò che è nostro»; mentre nella seconda edizione questa frase diventa, come si vede a pagina 328: «Non avendo egli osservato che esiste nella cosa reale delle qualità pure, reali e particolari, rispondenti a quelle quattro idee di quantità, qualità, relazione, e modalità; immaginò una quantità, qualità, relazione, e modalità uscente della mente, e nello stesso tempo tale che entrasse a formar *parte della cosa (non distinguendola più dall'oggetto della mente)* per una nostra illusione, attribuendo noi *ad essa* ciò che è nostro». Oltre queste varianti da noi rilevate si mostra emblematico questo passo, che segue da presso quello citato:

Tolta questa distinzione di mezzo, egli non potea più distinguere le condizioni dell'esistenza degli oggetti esteriori, e la condizione della percezione de' medesimi.

Colla percezione, secondo Kant, *gli oggetti* non si conoscono solo, si creano: quindi le stesse dovevano essere le condizioni di questi per esistere e per essere percepiti.

Rimosso poi l'equivoco delle parole, risulta che avvi una *quantità*, e delle *qualità*, e *relazioni* particolari e negli oggetti: ed avvi una *quantità*, e delle *qualità*, e *relazioni* generali nella mente. Le prime sono qualche cosa di reale, e debbono trovarsi negli oggetti, altamente essi non potrebbero esistere;



sono condizioni della loro esistenza: le seconde si trovano nella mente e sono le regole per giudicare degli oggetti dopo averli percepiti, ma non sono punto condizioni necessarie per percepirli.

Nella seconda edizione si scorge chiaramente la sostituzione di *oggetto/oggetti*, con *cosa/cose*: :

Tolta questa distinzione di mezzo, egli non potea più distinguere le *condizioni dell'esistenza* delle *cose esteriori* dalle *condizioni della percezione* delle medesimi.

Colla percezione, secondo Kant, *le cose*, almeno in gran parte, non si conoscono solo; si creano: quindi le stesse dovevano essere le condizioni di queste per esistere e per essere percepite. *All'incontro il vero è, che noi non possiamo niente nelle cose; ma coll'atto del percepirle noi aggiungiamo loro ciò che le rende oggetti del nostro spirito. Altro è dunque la cosa come sta in sé, altro è la cosa divenuta oggetto allo spirito nostro.*

Rimosso poi l'equivoco delle parole, risulta che avvi una quantità, e delle qualità, e delle relazioni particolari e nelle *cose*: ed una *quantità*, e delle *qualità*, e *relazioni* generali nella mente. Le prime sono qualche cosa di *reale*, e debbono trovarsi *nelle cose*, altamente essi non potrebbero esistere; sono condizioni della loro esistenza: le seconde sono qualche *cosa d'ideale*, si trovano nella mente, e sono la *conoscibilità delle qualità reali*, le regole per giudicare *delle cose* dopo averle percepite, ma non le condizioni necessarie a percepirli<sup>36</sup>.

L'importanza della sostituzione che stiamo mostrando è indicata in modo chiaro solo nel passo seguente: «la percezione intellettuale è quella che fa il nostro spirito di un *oggetto* sentito, quando lo vede in relazione con la nozione generale di esistenza». Questa definizione di percezione intellettuale è resa nella seconda edizione in questo modo: «la percezione intellettuale è quella che fa il nostro spirito di una *cosa* sentita, quando la vede contenersi

---

<sup>36</sup> Cfr. N. S. 1830, p. 267; cfr N. S. 1836-37, p. 328. Come si vede dalle varianti segnalate in corsivo, il termine *oggetto* della prima edizione è sostituito in maniera sistematica con il termine *cosa*. È inoltre interessante il passaggio in cui Rosmini sembra che faccia diventare rispetto alla prima edizione la *quantità*, e la *qualità*, e le *relazioni* generali anche un qualche cosa *d'ideale*: ci sono le qualità nelle cose e ci sono le qualità nella mente; quelle che sono nella mente diventano, dalla seconda edizione, «la conoscibilità delle qualità reali».

nella nozione *universale* di esistenza»<sup>37</sup>. Come si vede attraverso la consueta sostituzione del termine *oggetto* con quello di *cosa*, Rosmini, in questo punto della seconda edizione specifica meglio la relazione che possiede “la cosa” con la nozione universale di esistenza: la percezione intellettuale accade quando “la cosa” sentita è contenuta nella nozione universale di esistenza. Questa variante ci mostra come per Rosmini comincia a diventare chiaro che non si può parlare di “oggetto” quando ci si riferisce solo al senso. Non esiste infatti l’oggetto sentito. Esiste una modificazione del nostro sentimento; noi possiamo parlare di oggetto solo quando la cosa percepita con i sensi è illuminata dall’idea dell’essere. È questa che la rende oggetto. Come vedremo fra poco, quando ci soffermeremo in dettaglio su alcune varianti di chiaro spessore teoretico, Rosmini parlerà di oggetto solo quando questo sarà illuminato dalla percezione intellettuale; quando non sarà illuminato da tale percezione esso sarà chiamato, in modo più coerente e significativo – solo nell’ultima edizione - *termine*. Il vocabolo *termine* dell’ultima edizione sostituirà il termine *cosa* della seconda che, a sua volta, aveva sostituito e corretto l’uso indifferenziato della parola *oggetto* della prima.

#### 4.6 Un nuovo riferimento polemico. Kant rivisto alla luce di Agostino

Prima di entrare nello specifico dell’indagine vorremmo soffermarci ancora su alcune osservazioni di carattere generale che in qualche modo preparano il terreno alle osservazioni specifiche che faremo più avanti. Si tratterà come vedremo di un esercizio utile, oltre che per darci la possibilità di fare alcune osservazioni rilevanti, per introdurci convenientemente al lavoro specifico sul tema che ci attende.

Ad una prima lettura del *Nuovo Saggio sull’origine delle idee* nell’edizione del 1830 si ha come l’impressione che il testo risenta dell’ambiente sensistico in cui il giovane Rosmini si è formato. In un serrato confronto con le correnti più importanti del sensismo e dell’empirismo il Roveretano costruisce il suo lavoro avendo come referenti polemici soprattutto il *Saggio sull’intelletto umano* di Locke e l’opera di Condillac. Il pensiero di

---

<sup>37</sup> Cfr. N. S. 1830, p. 273; N. S. 1836-37, p. 331.

quest'ultimo, come è noto, nel periodo della formazione di Rosmini era penetrato nell'ambiente culturale italiano in maniera profonda, determinando quella che potremmo definire la cultura dominante della penisola. Nella seconda edizione e nella quinta, benchè la critica a questi pensatori rimanga ed occupi una parte importante dell'opera, assistiamo per certi versi ad uno spostamento del bersaglio polemico principale: Kant, del quale Rosmini ha approfondito la lettura della *Critica della ragion pura*, attraverso l'edizione tradotta dal Mantovani, comincia ad assumere nel *Nuovo saggio* un ruolo più determinante. Non ci riferiamo qui soltanto al *Preliminare* che Rosmini aggiunge alla Quinta edizione di Torino, nel quale - come abbiamo accennato - il Roveretano si richiama a Kant in modo polemico per difendersi dalle accuse del professor Bertini, che accomunava la sua proposta speculativa a quella del filosofo tedesco, ma desideriamo attirare l'attenzione su alcuni aspetti che ci sembra che nessuno abbia preso in considerazione. Ci sono delle modifiche che Rosmini introduce nella seconda edizione del *Nuovo saggio* che a nostro avviso legittimano la constatazione di un progressivo accentuarsi dell'importanza della critica a Kant.

Certamente nella prima fase del lavoro teoretico rosminiano non mancano le critiche rivolte a Kant e al suo 'idealismo trascendentale'; il filosofo di Rovereto inserisce Kant fra quei pensatori che, nel tentativo di risolvere il problema dell'origine delle idee, hanno «peccato per eccesso». Tuttavia, anche se la parte dedicata a Kant rimane per lo più immutata nelle diverse edizioni, i mutamenti che costellano l'esposizione della *Teoria dell'autore* ci fanno guardare in modo diverso alle medesime critiche che il filosofo di Rovereto rivolge al padre del criticismo. Per esempio, mentre nella prima edizione Articolo III p. 196 nota 1 troviamo una parte di testo dedicata a Locke<sup>38</sup> e all'ambiguità insita nel suo linguaggio, nella seconda edizione e così anche nella quinta questa parte di testo viene eliminata. Rosmini qui sta

---

<sup>38</sup> Il testo che manca nella nota dell'edizione del 1836, che non verrà più modificata nell'edizione definitiva è il seguente: «Faccio osservare che l'espressione di Locke, *questa essenza, cioè questa idea astratta* non può già intendersi per modo, ch'egli volesse dire che l'*essenza* sia il medesimo identicamente dell'*idea*, poichè l'*idea* non si trova mai racchiusa nelle cose particolari corporee, ma nel solo spirito esiste, secondo la stessa teoria delle idee insegnata da Locke. Quand'egli dunque parla d'una *essenza* che sta racchiusa nelle *cose particolari*, egli dee voler intendere qualche cosa di reale e di distinto dall'*idea astratta*»

parlando di Kant e può essere che l'aver tolto una parte di testo che si riferiva a Locke stesse ad indicare il desiderio dell'autore di non appesantire il discorso allargando il campo dei riferimenti; nondimeno potrebbe anche essere che il filosofo di Rovereto nell'eliminare questo riferimento al filosofo empirista volesse far emergere con più forza la sua critica a Kant senza distogliere il lettore con riferimenti estrinseci. In realtà l'elemento rilevato non si mostra così decisivo da consentirci di affermare che Rosmini si sia voluto concentrare più su Kant che sui rappresentanti dell'empirismo e del sensismo.

Anche se la parte del *Nuovo saggio* dedicata a Kant non viene accresciuta rispetto agli altri filosofi che Rosmini aveva preso in esame in quella che abbiamo definito la parte de-costruttiva del suo lavoro, occorre notare che allorchè Rosmini riprende in maniera più puntuale dalla seconda edizione in poi lo stato della questione nel volume secondo (corrispondente al volume terzo della prima), Kant acquista una rilevanza che nella prima edizione ancora non aveva.

Infatti mentre nella prima edizione, all'inizio della esposizione della Teoria dell'autore, Rosmini richiama solo i due principi di economia ermeneutica, affermando semplicemente che attraverso le teorie esaminate nelle due sezioni precedenti è più facile comprendere la difficoltà che sta alla base del problema dell'origine delle idee, nella seconda il Filosofo riprende in maniera notevolmente più estesa le teorie esaminate nel volume precedente. Sebbene Kant sia ripreso alla stessa stregua gli altri autori, il confronto con il criticismo ci sembra più insistito. Riportiamo alcuni stralci del testo della prima edizione e della seconda, in modo tale da cogliere le differenze che qui sono rilevanti; scrive Rosmini

Fin qui ho recati in mezzo i principali sistemi sull'origine delle idee, in cerca fra tutti di quell'uno che mi porgesse una spiegazione soddisfacente delle medesime. Ma indarno: altri ho trovato peccar di difetto [in nota: Sezione III], altri di eccesso [in nota: Sezione IV]: chi ammetter troppo poco d'innato nella mente, chi troppo più che all'uopo non bisognasse. Convieni dunque mettersi già più dentro nella spinosa ricerca, e tentar di cogliere quell'aureo mezzo che fra i due sistemi consiste: sicché né s'ammetta d'innato in noi cosa alcuna senza necessità, né per una cotal ripugnanza preconcipita forse solo contro

questa innocente parola d'*innato*, si rigetti quel poco che è pur provato, e che è condizione necessaria del fatto delle nostre idee<sup>39</sup>.

Fin qui sia il testo della prima edizione che quello della seconda e della quinta coincidono. Da qui in poi però le cose cambiano. Vediamo come continua il testo della prima:

Fra que' filosofi che videro la necessità di ammettere d'*innato* qualche cosa, ho osservato una progressione; i posteriori cercarono di tor via il superfluo de' primi, e spiegar le idee, ammettendo d'*innato* meno di quelli [in nota: Sezione IV, Cap. IV, Art. I.]. Io ho esaminato come potrebbesi condurre a suo termine questo buono avviamento, ed alla maggior semplicità possibile quell'elemento che dee essere nel nostro spirito inserito da natura, e parmi d'essere riuscito a provare quanto segue:

1.° Che nell'uomo non v'è d'*innato* nessuna *materia* delle sue cognizioni;

2.° Che v'è però d'*innato* qualche cosa di *formale*;

3.° Che questo ché di formale, purificato per così dire, e semplificato il più che si possa da ogni materiale elemento, riducesi finalmente all'idea generalissima, e astrattissima di tutte, cioè all'Idea dell'ente in universale, elemento necessario di tutti i nostri pensieri;

4.° Che l'idea dell'ente in universale è la forma della ragione umana, e delle umane cognizioni [in nota: Sezione IV, Cap. IV, Art. II.].

Ora è appunto questo risultato delle due sezioni precedenti che in questa io mi pongo di esporre più largamente, e di rinforzare di prove, offrendo così tutta insieme ordinata la Teoria dell'origine delle idee, a cui tosto pongo mano<sup>40</sup>.

Segue:

## CAPITOLO I

### ORIGINE DELL'IDEA DELL'ENTE

---

<sup>39</sup> Cfr. N. S. 1830, p. 2; N. S. 1836-37, p. 5; N. S. 1852, n. 386.

<sup>40</sup> N. S. 1830, pp. 4-5.

Nella seconda edizione risulta notevolmente più esteso il richiamo alle sezioni precedenti. Rosmini, infatti, rispetto alla prima, ne riprende i punti salienti, aggiungendo alcune pagine.

Per far vedere quanto Rosmini sia intervenuto con decisione sulla prima edizione citeremo alcune parti del testo e ne sintetizzeremo altre che il pensatore ha aggiunto, cercando di valutare se si tratti di un semplice riepilogo di ciò che aveva scritto nelle parti precedenti dell'opera o se abbia aggiunto qualche cosa di nuovo. Abbiamo visto come continuava e si concludeva questa sorta di introduzione al volume che ha per oggetto la teoria dell'autore nella prima edizione. Vediamo adesso come Rosmini conduce il discorso nella seconda.

Ma per conoscere qual parte di viaggio ci rimanga a fare, e per che strada dobbiamo avviarci a compirlo, veniamo prima riassumendo noi stessi, e volgiamo uno sguardo al cammino fin qui percorso.

Abbiam dato principio col porre innanzi la difficoltà della questione, collocandola in quella chiarezza e generalità maggiore che per noi s'è saputo: di che prese questa forma: "Nel sistema di quelli che dichiarano tutte le idee fattizie, forz'è di stabilire un ordine fra le operazioni necessarie a formarcele. Ma in quest'ordine, o convien porre che il giudizio preceda l'idea, o che l'idea preceda il giudizio: non vi ha strada di mezzo. Or l'una e l'altra di queste due cose è ugualmente impossibile. Dunque non c'è verso di poter supporre che tutte le idee nostre sieno fattizie [in nota: Sezione II; nella quinta edizione il riferimento non è in nota ma è fra parentesi nel testo e invece delle sezioni sono segnati in maniera più specifica i numeri dei paragrafi, (41-45).].

I sensisti, e generalmente quelli che pretendono essere tutte le idee, niuna eccettuata, formate da noi stessi, non videro mai la faccia di questa difficoltà; quindi è ragione perché s'attengano fidatamente a quella loro sentenza. Chè certo, in quanto il forte di quella difficoltà è ben veduto e sentito, in quanto è forza che gli uomini si dipartano dal credere fatture nostre tutte le idee: né d'altronde nasce la discordia, che divide le scuole filosofiche

---

<sup>41</sup> N. S. 1830, p. 5.

intorno alle origini delle cognizioni, se non dal vedersi o non vedersi chiaramente la sopra da noi toccata difficoltà.

Tuttavia anche quelli che non la videro con chiarezza ed in faccia, talora la travidero oscuramente e di profilo: o se non la videro al tutto, ella non mostrasi meno salda, a chi ha gli occhi, nel mezzo de' loro ragionamenti; e col rimanersene colà dentro insoluta rendeli inconcludenti e inefficaci [...].<sup>42</sup>

Il testo della seconda edizione continua riepilogando – come abbiamo detto - i punti salienti delle dottrine dei filosofi che nel tentativo di sciogliere il problema dell'origine delle idee, hanno «peccato per difetto» o «per eccesso». L'autore ripercorre le analisi che nella prima sezione ci aveva offerto su Locke, Condillac, Reid e Stewart, concludendo che «tutti questi ideologi non furono [...] tanto scossi dalla difficoltà, che si persuasero essere impossibile al tutto lo spiegare la produzione di tutte le idee mediante operazioni del nostro spirito; e ciò perché o non videro, o videro parzialmente e sotto dubbia luce la difficoltà»<sup>43</sup>. Poi riprende il filo delle sue considerazioni, riepilogando quanto aveva detto sui filosofi che ammettono più del necessario per spiegare l'origine delle idee. La sua attenzione si concentra su Platone, Leibniz e Kant, mentre le osservazioni su Aristotele non vengono riproposte. Avevamo già notato come la parte de-costruttiva del *Nuovo saggio* si concludesse con Kant. Questo succede sia nella prima edizione che nella seconda e nelle successive edizioni. Nondimeno, introducendo nella seconda edizione del secondo volume dell'opera (corrispondente al terzo della prima edizione) questa sorta di riepilogo delle tappe che la sua meditazione ha affrontato quando si è mossa fra i filosofi che lo hanno preceduto nel tentativo di risolvere il problema ideologico, Rosmini fa assumere alla meditazione kantiana un significato particolare: essa infatti diviene il punto da cui partire per costruire la propria proposta speculativa. La ripresa della dottrina kantiana, anche se non si mostra eccessivamente corposa rispetto alla ripresa delle altre, rappresenta qui l'ultima tappa di un percorso verso la chiarificazione del problema gnoseologico, costituendosi così come il punto da cui Rosmini deve muovere criticamente i

---

<sup>42</sup> Cfr. N. S. 1836-37, pp. 6-8, cfr. N.S. 1951-52, nn. 387-389.

<sup>43</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 8; cfr. N.S. 1951-52, n. 389.

suoi passi. A noi sembra che questo ruolo la teoria kantiana lo assuma in maniera determinante solo dalla seconda edizione in poi.

Ma vediamo la parte che qui Rosmini introduce su Kant, rispetto alla prima edizione, riassumendone alcune parti e citandone alcuni passaggi.

Dopo aver affermato che Platone «s'appigliò al partito di ammettere tutte le idee innate» anche se «assopite» e che Leibniz, accorgendosi che «qui c'era del troppo», ammise solo di innato delle «leggerissime tracce» di idee, Rosmini richiama quanto aveva esposto precedentemente su Kant:

[...] Kant, che venne appresso, aggiunse un'analisi più accurata e più profonda delle cognizioni, e trovò ch'esse risultano di due elementi, l'uno de' quali si riduce al sensibile, e in quanto a questo disse che non era punto bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si può ridurre in modo alcuno, e di questo conviene cercar l'origine in ciò che portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente il primo elemento *materia* della cognizione, e il secondo *forma*. Sicché non pose le idee innate né in sé, come Platone, né ne' loro vestigi come Leibnizio; ma pose innata una parte delle idee, la parte formale; e perciò secondo Kant, *tutte* ma non *interamente* sono fattizie. Questo fu un passo notabile, che diede innanzi la filosofica scienza [in nota: Sez. IV, c, VIII, art. XII e segg.].

Fin qui, se si guardano le conclusioni del secondo volume della prima edizione – corrispondente ormai come sappiamo al primo della seconda e della quinta -, sembra che il Roveretano non abbia aggiunto nulla di nuovo rispetto alla prima edizione. Anche questa parte su Kant sarebbe in sostanza una ripresa puntuale di ciò che aveva detto nel volume precedente, atta solo a dare più uniformità al testo e ad agevolare il lettore nel seguire il filo del discorso. Ma ecco che Rosmini a questo punto del discorso aggiunge qualcosa di nuovo:

Restava però a semplificare ancora – egli scrive -: restava a ridurre al menomo possibile questa parte formale della cognizione, che s'era conosciuta dover essere data dalla natura e non formata da noi, dover essere il



seme seminato ne' nostri animi dal Creatore, acciocché indi si sviluppasse l'immensa pianta della umana cognizione<sup>44</sup>.

Ecco che quella parte formale della cognizione, che Kant aveva avuto il merito di distinguere (sebbene questa distinzione - precisa Rosmini - fosse antichissima) dalla parte materiale, è data in noi da Dio ed è un «seme seminato ne' nostri animi dal Creatore». Come si può comprendere se si tiene presente tutto ciò che Rosmini aveva espresso sulla filosofia kantiana nel volume precedente<sup>45</sup>, qui il Roveretano non sintetizza soltanto ciò che aveva già detto, ma rilegge alcune movenze della teoresi kantiana in funzione della prospettiva teoretica che è in procinto di presentare.

In effetti Rosmini qui non solo connota come innata la parte formale della cognizione, ritenendo – come già aveva espresso nella prima edizione - che uno degli errori di Kant sia stato quello di pensare questa parte formale della cognizione determinata e non indeterminata, ma aggiunge che essa non può non avere un'origine divina. Il riferimento che introduce dalla seconda edizione in poi citando un passo dei *Saggi di Naturali Esperienze fatte nell'Accademia del Cimento*, marca ancora di più la differenza fra il punto di partenza della sua teoresi e la meditazione kantiana

I nostri maggiori avevano veduto, che questa porzione essenziale dello spirito intellettuale non potea esser che pochissima cosa e con una leggiadra espressione avean detto, che «Dio, nell'atto ch'egli crea le nostr'anime, lascia loro così a un tratto dare un'occhiata, per così dire, all'immenso tesoro della sua eterna sapienza»<sup>46</sup>

In base a queste considerazioni Rosmini continua affermando che il compito che lascia Kant con la sua meditazione alla gnoseologia sia «determinare quel minimo di cognizione, o sia quella *luce* che rende l'anima intelligente, e perciò idoneo alle operazioni intellettive». Ma veramente

---

<sup>44</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 11

<sup>45</sup> Cfr. N. S. 1852, nn. 325-385.

<sup>46</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 11 si veda anche la nota con il riferimento ai Saggi dell'Accademia del Cimento menzionati.

l'intento della filosofia kantiana è stato quello di trovare « quella *luce* che rende l'anima intelligente»? Non sta forse Rosmini dando un valore un po' diverso a quelli che erano gli intenti di Kant? Il filosofo tedesco in realtà non stava cercando quella luce che rende l'anima intelligente, ma voleva mostrare 'soltanto' in che modo l'uomo conosce. Il suo *a priori*, quella parte formale della cognizione, non ha per Kant un valore fondativo, né tantomeno essa rappresenta «quelle preziose gemme», quei «primi lumi di verità» con cui Dio «adorna» l'anima dell'uomo.

In realtà Rosmini attraverso Kant ripropone nel cuore della filosofia moderna tutto il portato della filosofia agostiniana. Quel seme di verità che si trova nell'animo umano, che rende partecipe l'animo della verità, è il criterio che ci rende capaci di distinguere il vero dal falso, è «quella scintilla celeste rubata dal sole; e tanto quanto può rubarsi di verità, mediante un'occhiata a lei data furtiva, istantanea»<sup>47</sup>. L'*a priori* rosminiano si ammanta di un significato metafisico che l'*a priori* kantiano non possiede, non può avere. Infatti le forme *a priori* ricercate da Kant sono facoltà del soggetto intelligente, mentre la forma *a priori* che ricerca Rosmini non fonda solo la conoscenza, ma è fondante lo stesso soggetto intelligente. Così il Roveretano continua affermando che «veramente Kant non trovò questo minimo» e in realtà - aggiungiamo noi - Kant non solo non ha trovato questo *minimo*; egli in effetti non lo stava nemmeno cercando. Mentre Kant vuole mostrare come avviene la conoscenza per comprendere se l'uomo possa o meno esprimere giudizi certi intorno alle questioni metafisiche, Rosmini ricerca il principio metafisico che permette la conoscenza.

In questo senso Kant non ha il problema di stabilire - diciamo così - una gerarchia fra quelle che egli individua come le forme della conoscenza; che senso potrebbe avere infatti cercare quale delle facoltà dell'intelligenza umana sia più importante delle altre, quando se ne mancasse una qualsiasi la conoscenza sarebbe lo stesso impossibile? Un tale discorso ha senso solo nella prospettiva rosminiana, che ricerca il principio metafisico fondante l'intelligenza umana e nel contempo il conoscere. La forma che Rosmini sta cercando è trascendente, quella kantiana è trascendentale. Le categorie

---

<sup>47</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. 11; cfr. N. S. 1852, n. 396.

kantiane sono diverse dalla forma categorica che Rosmini cerca. Quelle kantiane sono strutture, facoltà dell'intelletto, quella rosminiana è la verità presente alla mente, è un principio metafisico che la fonda e la rende capace di conoscenza.

Kant in fondo è su quella linea che condurrà allo sviluppo dell'idealismo trascendentale tedesco, Rosmini invece si pone sul tronco di un altro idealismo, quello platonico e agostiniano

Il filosofo di Königsberg non giunge e non poteva giungere a quell'«unica vera forma, la quale è oggettiva, eccelsa, indipendente dall'anima stessa, immune da ogni modo e perciò da ogni contraffazione». Così Kant, per il Roveretano, non poté dare una solida base alla verità e all'umana certezza; il suo a priori è soggettivo e non oggettivo. Questa base, quest'oggettivo indipendente dal soggetto, è un principio metafisico, che «fa l'uomo intelligente e ragionante»; è, agostinianamente, la verità presente alla mente, che fonda il soggetto e gli dona il criterio della certezza, vale a dire lo rende in grado di stabilire la verità del giudizio. Cos'è che rende vero il giudizio vero? È questa la domanda che Rosmini si pone dopo Kant e che lo spinge a riscoprire l'interiorità agostiniana. Così egli può affermare che «la parte formale del sapere nello stato suo primitivo ed originario» consiste «nell'unica intuizione naturale e in noi permanente», quella «dell'*essere possibile*».

Queste osservazioni che Rosmini introduce dalla seconda edizione in poi, come abbiamo visto, non solo mostrano che il principale bersaglio polemico del *Nuovo saggio* è divenuto Kant, riletto da Rosmini in modo tale che potesse apparire come il punto di partenza della propria proposta speculativa, ma che ciò che Rosmini andava cercando non era un principio gnoseologico, bensì fondativo dello stesso soggetto intelligente.

Non è un caso che nella prima edizione i caratteri dell'ente si limitino all'*oggettività* (concepibilità della cosa in sé), *possibilità*, *universalità* e *necessità*, mentre dalla seconda in poi oltre a questi medesimi caratteri l'idea dell'essere (e vedremo perché non più dell'ente) assume anche i caratteri della *semplicità*, *unità* e *identità*, *immutabilità*, *eternità* e *indeterminazione*.

Ciò che abbiamo visto nel capitolo precedente, analizzando il profilo teoretico dell'idea dell'essere, si può riferire solo alle redazioni del *Nuovo saggio* successive alla prima. È infatti dalla seconda edizione che l'idea

dell'essere assume tutti i caratteri che determinano la sua figura. In effetti l'aggiunta di queste proprietà - forse già implicite nella prima edizione, ma esplicitate dalla seconda in poi - imprime all'idea dell'essere una portata sempre più metafisica, che ne marca la differenza con le *categorie* kantiane

Dopo questa ripresa dei filosofi che lo hanno preceduto e dopo queste osservazioni su Kant, Rosmini presenta le tappe del percorso che intende svolgere nel proseguo della trattazione.

Il discorso si riconnette qui a quello che abbiamo visto svolto circa la prima edizione; le uniche varianti sono un più puntuale e completo accenno ai temi che l'autore intende trattare. Oltre agli argomenti che Rosmini toccherà nel volume dedicato alla esposizione della sua teoria, dalla seconda edizione in poi vengono elencati anche i problemi che si intendono affrontare nell'ultimo volume, vale a dire i corollari della teoria.

### **C. Ente ed essere, oggetto e termine, indeterminazione dell'essere e indeterminazione del vedere nostro. Studio su alcune varianti di rilievo**

#### *4.7 Dall'ente all'essere*

Dopo aver ristretto il campo della nostra indagine abbiamo posto l'attenzione su alcuni cambiamenti sistematici. Si è trattato per lo più della sostituzione di alcuni termini. Ciò non solo ci ha mostrato che gli interventi del Rosmini nel rimaneggiare il testo non avevano un intento solo stilistico, ma che alcuni concetti chiave della teoresi del Roveretano divengono chiari solo dalla seconda edizione in poi. Abbiamo visto inoltre che il Filosofo dalla seconda edizione cambia il referente polemico dell'opera: la sua critica dal 1836-37 si è spostata più su Kant, anche se le polemiche contro Locke e Condillac non sono venute meno. Proprio attraverso la lettura che Rosmini nel primo capitolo della seconda edizione ci ha offerto di Kant, abbiamo visto – di sfuggita (e qui non potevamo fare altro, sarebbe stato necessario un lavoro specifico sul tema) che il Roveretano riproponeva, oltre e contro Kant, alcune movenze del pensiero agostiniano.

Il lavoro svolto fin qui in questo capitolo doveva introdurci a quello che ci proponiamo di fare adesso: attraverso lo stesso metodo, partendo dunque da alcune varianti, tenteremo di far emergere il tessuto genetico del testo rosminiano per vedere come è mutato e se è mutato il nesso che in esso intercorre fra ideologia e metafisica. Più esattamente si tratterà di vedere se la meditazione gnoseologica rosminiana è divenuta discorso sull'essere, vale a dire ontologia e in quanto tale accesso alla metafisica. Dopo aver messo in evidenza quelle varianti che ci sono parse dotate di spessore teoretico, quel che ci rimane da fare in queste pagine è trarre le conclusioni e valutare se è possibile o meno – attraverso questo lavoro – abbozzare alcune risposte alle difficoltà che si sono rilevate in merito ad alcuni punti nodali della ideologia rosminiana.

Già Francesco Orestano, curando l'edizione del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* del 1934, promossa dalla Società Filosofica Italiana, aveva notato attraverso un esame abbastanza estrinseco dell'opera alcuni mutamenti terminologici di spessore<sup>48</sup>. Soprattutto lo studioso e curatore dell'edizione nazionale si era concentrato su di una variante che, se messa nella giusta luce, si rivela di importanza capitale. Dalla seconda edizione in poi il termine *ente*, quando riferito all'idea, è stato sostituito con il termine *essere*. Si tratta di una sostituzione sistematica al pari di quelle già analizzate, che possiede però un'importanza nettamente superiore a tutte quelle viste fino ad ora. Prima di farne oggetto di discussione è necessario però mostrarla analiticamente. Ci basterà - tanto è diffusa nel testo - confrontare gli indici e vedere quanto questa variante sia diffusa.

Mettiamo dunque a confronto i titoli della prima e della seconda edizione:

I° EDIZIONE	II° EDIZIONE
-------------	--------------

---

<sup>48</sup> Cfr. F. ORESTANO, *Introduzione* in A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Edizione Nazionale, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, pp. XI-LI. Purtroppo le poche osservazioni di Orestano non hanno avuto seguito: lo studio delle varianti di quest'opera è stato solo raramente ripreso. Diciamo purtroppo, perché a ben vedere la differenza non è solo di parole. Rosmini opera una vera e propria ri-scrittura del testo filosofico, ricalibrando o riformulando la propria gnoseologia a mano a mano che si rendeva conto che questa andava sconfinando nella metafisica.

<i>Vol. terzo</i>	<i>Vol. secondo Parte I e II</i>
<p>a) origine dell'idea dell'ente</p> <p>b)Fatto: noi pensiamo <i>l'ente</i> in universale -----</p> <p>d) L'idea pura dell'ente non è già una immagine sensibile</p> <p>e) L'idea dell'ente non presenta che una semplice possibilità</p> <p>f) L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'ente</p> <p>g)L'idea dell'ente non ha bisogno di nessun'altra idea ad essa aggiunta per essere concepita</p> <p>h) Origine dell'idea dell'ente</p> <p>i) l'idea dell'ente non viene dalle sensazioni corporee</p> <p>j) Primo carattere dell'idea dell'ente è la concezione della cosa in sé [si noti qui anche la sostituzione della <i>cosa in sé</i> con <i>oggettività</i>]</p> <p>k) Secondo carattere dell'idea dell'ente: l'idea dell'ente è la concezione della possibilità della cosa</p> <p>l) la concezione dell'ente non viene dai sensi: prima prova. L'idea dell'ente non può venire dalle sensazioni: seconda prova.</p> <p>Nesso delle due prove generali che abbiamo dato dell'incapacità delle sensazioni a somministrarci l'idea dell'ente</p>	<p>a) origine dell'idea dell'essere</p> <p>b)Fatto: noi pensiamo <i>l'essere</i> in universale</p> <p>c) Natura dell'idea dell'essere</p> <p>d) L'idea pura dell'essere non è già una immagine sensibile</p> <p>e) L'idea dell'essere non presenta che una semplice possibilità</p> <p>f) L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere</p> <p>g)L'idea dell'essere non ha bisogno di nessun'altra idea ad essa aggiunta per essere concepita</p> <p>h) Origine dell'idea dell'essere</p> <p>i) l'idea dell'essere non viene dalle sensazioni corporee</p> <p>j) Dimostrazione I, cavata dal primo elemento dell'idea dell'essere, che costituisce il primo carattere, l'<i>oggettività</i></p> <p>k) Dimostrazione II, cavata dal secondo elemento dell'idea dell'essere, che ne costituisce il secondo carattere, la <i>possibilità</i></p> <p>l) Osservazioni sul nesso delle due prove generali che abbiamo dato dell'incapacità delle sensazioni a somministrarci l'idea dell'essere</p> <p>m) Dimostrazione III, cavata dal terzo elemento dell'idea dell'essere, la <i>semplicità</i></p> <p>n) Dimostrazione IV, cavata dal quarto elemento dell'idea dell'essere, la sua <i>unità e identità</i></p> <p>o) Dimostrazione V e VI, cavate dal quinto e sesto carattere dell'essere possibile, l'<i>universalità</i> e la <i>necessità</i></p> <p>Osservazione I. L'ente è il fonte della cognizione a priori. Osservazione II. Non l'idea dell'essere in universale ha in sé i due caratteri accennati, e segnatamente quelli</p>
<p>o) Tutte le idee hanno in sé i due elementi di <i>universalità</i> e di <i>necessità</i></p> <p>l'ente è il fonte della cognizione <i>a priori</i>: questa non viene dalle sensazioni.</p>	

	<i>universalità e necessità</i> , ma anche tutte idee senza eccezione alcuna p) Dimostrazione VII e VIII, cavate dal e ottavo carattere dell' <i>essere possibile</i> . l' <i>immutabilità</i> e l' <i>eternità</i> . q) Dimostrazione IX, cavata dal terzo e dell' <i>essere possibile</i> in universale, che costituisce il nono carattere di questa id l' <i>indeterminazione</i>
--	--

Seguono a questo punto alcuni capitoli che si corrispondono anche nei riguardi del termine *ente* e portano lo stesso titolo nella prima e nella seconda edizione,:

- r) L'idea dell'*ente* non viene dal sentimento della propria esistenza
- s) L'idea dell' *ente* precede l'idea dell'io
- t) L'idea dell' *ente* non viene dalla riflessione lockiana
- u) L'idea dell' *ente* non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della percezione
- v) l'idea dell' *ente* è innata
- x) Ragione perché con difficoltà noi riflettiamo sull'idea dell' *ente* a noi innata, e perciò difficilmente che sia innata noi ci accorgiamo.

Altre sostituzioni del termine *essere* a *ente* si trovano in principio della Parte seconda:

I° EDIZIONE <i>Vol. terzo</i>	II° EDIZIONE <i>Vol. secondo Parte I e II</i>
y) Origine di tutte le idee acquisite in generale, dichiarata da' loro elementi  -----	y) Origine di tutte le idee in generale mezzo dell'idea dell' <i>essere</i> z)Data l'idea dell' <i>essere</i> , l'origine dell'altre idee si spiega mediante l'analisi de' loro elementi

--	--

Queste variazioni si sono mantenute anche nelle quinta edizione. In quest'ultima, anzi la sostituzione del termine *essere* con il termine *ente* è stata portata più innanzi. Per concludere il confronto delle tre edizioni - prima, seconda e quinta - riguardo all'uso dei termini *essere* ed *ente* metteremo a confronto i seguenti titoli dell'edizione seconda e quinta. Si noti che la quinta edizione in alcuni casi è ancora identica alla seconda:

2° EDIZIONE	5° EDIZIONE
<i>Volume secondo Parte prima</i>	<i>Volume secondo Parte prima</i>
<p>s) L'idea dell'<i>ente</i> precede l'idea dell'io</p> <p>x) Ragione perché con difficoltà noi riflettiamo sull'idea dell'<i>ente</i> in noi innata e perciò difficilmente che sia innata noi ci accorgiamo</p>	<p>s) L'idea dell'<i>essere</i> precede l'idea dell'io</p> <p>x) Perché difficilmente ci accorgiamo dell'<i>essere</i> sia a noi di continuo presente</p>
<i>Volume secondo Parte seconda</i>	<i>Volume secondo Parte seconda</i>
<p>α) La doppia causa delle idee acquisite è l'idea dell'<i>ente</i> e la sensazione</p> <p>β) L'idea dell'<i>ente</i> presente al nostro spirito è ciò che forma l'intelletto e la ragione umana</p> <p>γ) L'idea dell'<i>ente</i> innata scioglie la difficoltà generale del problema dell'origine delle idee</p>	<p>α) La doppia causa delle idee acquisite è l'idea dell'<i>essere</i> e la sensazione</p> <p>β) L'idea dell'<i>essere</i> presente al nostro spirito è ciò che forma l'intelletto e la ragione umana</p> <p>γ) L'idea dell'<i>essere</i> innata scioglie la difficoltà generale del problema dell'origine delle idee</p>
<i>Volume terzo Sezione Sesta, Parte II</i>	<i>Volume terzo Sezione Sesta, Parte II</i>
<p>δ) Nuova dimostrazione che l'idea dell'<i>ente</i> è la verità</p> <p>ε) L'idea dell'<i>ente</i> e la verità secondo la quale noi giudichiamo delle cose, sono il medesimo</p>	<p>δ) Nuova dimostrazione che l'idea dell'<i>essere</i> è la verità</p> <p>ε) L'idea dell'<i>essere</i> e la verità secondo la quale noi giudichiamo delle cose, sono il medesimo</p>



Per evidenti ragioni di proprietà e per scansare eventuali fraintendimenti con il termine *essere* preso soltanto nel senso più universale, nonché con il termine *esseri ideali*, sono da rilevare dei luoghi in cui il termine *esseri* della seconda edizione, usato nel suo significato concreto, viene sostituito nella quinta con il termine *enti*:

<i>Volume terzo Sezione Sesta, Parte III</i>	<i>Volume terzo Sezione Sesta, Parte I</i>
ζ) Quali siano gli <i>esseri</i> che non conosciamo per una percezione, ma per un ragionamento	ζ) Quali siano gli <i>enti</i> che non conosciamo per una percezione, ma per un ragionamento
η) Distinzione fra l'idea e il giudizio della sussistenza di questi <i>esseri</i>	η) Distinzione fra l'idea e il giudizio della sussistenza di questi <i>enti</i>
θ) Onde nasca la concezione di questi <i>esseri</i>	θ) Onde nasca la concezione di questi <i>enti</i>
<i>Volume terzo Sezione Settima Capit. IV</i>	<i>Volume terzo Sezione Settima Capit.</i>
ι) Il ragionamento <i>a priori</i> puro non ci conduce a conoscere nulla nell'ordine degli <i>esseri</i> sussistenti e finiti.	ι) Il ragionamento <i>a priori</i> puro non ci conduce a conoscere nulla nell'ordine degli <i>enti</i> sussistenti e finiti.

È bastato confrontare alcune parti dell'indice per vedere come questo cambiamento abbia pervaso tutto lo scritto rosminiano. Si potrebbe forse sostenere che si tratti solo di un ammodernamento di carattere lessicale, o più esattamente di “traduzione” dal latino. In effetti l'*ens* latino può essere reso in italiano sia con il termine *ente* che con quello di *essere*. Inoltre Rosmini fra i compiti che si era riproposto nel suo lavoro aveva sicuramente anche quello di rendere accessibile la grande tradizione patristica attraverso un linguaggio più moderno ed adeguato ai tempi. Egli stesso ha spesso giudicato il suo lavoro come un rinnovamento della filosofia perenne; né ha fatto mistero del fatto che il compito che egli si poneva era quello di rendere esplicito ciò che poteva ritenersi come implicitamente dato nella filosofia tradizionale.

A pensare che si tratti solo di un ammodernamento lessicale potrebbe dunque indurci il fatto che Rosmini nel contesto nuovo in cui si trovava ad operare cercasse ancora una formulazione adatta a rendere il significato precipuo che il termine *ens* possedeva nella tradizione scolastica. In effetti il termine *ente* della prima redazione della sua teoria personale si mostra più

coerente con la frase di S. Tommaso *Objectum intellectus est ENS vel verum commune* (S. I, IV, 1), posta in epigrafe al volume. Si potrebbe pensare che quando il Roveretano si è reso conto del riscontro positivo che la sua opera ha avuto sia nel panorama filosofico generale del tempo, sia negli ambienti ecclesiastici, si sia sentito più libero ed abbia abbandonato l'uso del termine *ente*, introducendo quello più moderno di *essere*, perché più adatto al significato con cui Rosmini interpretava la tradizione. Dunque fra l'*ente* della prima edizione e l'*essere* delle successive non ci sarebbe nessun approfondimento teoretico della speculazione rosminiana, ma evidentemente solo un ammodernamento stilistico, atto a rendere il linguaggio della tradizione più adatto ad esser compreso dai 'moderni'.

Tale ipotesi non potrebbe dirsi sprovvista di una sua logica interna. Nondimeno, se le cose stanno così, perché Rosmini dalla seconda alla quinta edizione torna ad usare in alcuni casi il termine *ente*? In realtà il filosofo impiega in maniera più precisa sia il termine *ente* che il termine *essere*. Il loro significato assume un valore sempre più specifico, una connotazione propria. Come si è potuto osservare il termine *essere* tende sempre di più ad essere abbinato con gli aggettivi *ideale* e *possibile*, mentre il termine *ente* acquisisce un valore via via più concreto. Mentre l'*essere* indica il possibile e l'ideale, l'*ente* indica appunto gli enti concreti, materiali.

Non si tratta di un cambiamento di poco conto. Esso mette in luce diversi fatti di rilievo: che con l'uso più specifico di questi termini Rosmini si avvicina sempre di più alla distinzione, importantissima nel suo pensiero, fra *essere ideale* e *essere reale*; che dietro l'uso più consono di questi termini si nasconde un progresso della teoresi rosminiana; che è sopravvenuta una chiarificazione circa il principio fondante del proprio stesso percorso di pensiero. In effetti l'*idea dell'essere* comincia a campeggiare in tutta la sua nitida e inconfondibile originalità soltanto nella seconda redazione del *Nuovo saggio*. Si può perfino osservare che la sua esplicita enunciazione diventa coerente solo nel secondo volume della seconda edizione, mentre nel primo volume di essa si parla di *ente indeterminato*, *ente universale*, ecc..., laddove a partire dal secondo volume della seconda edizione Rosmini dirà quasi sempre *essere indeterminato*, *essere in universale*. Ciò che si può dire con certezza è che la più frequente sostituzione del termine *essere* a quello di *ente* si presta a

perfezione ad esprimere con precisione massima la distinzione fra l'essere ideale e l'essere reale. *Ente* rimane infatti a significare *l'essere nella forma reale*, mentre *essere* da solo indicherà d'ora in avanti l'essere nella sua accezione più semplice, *ideale o possibile*.

Ad ulteriore dimostrazione di quanto affermato Rosmini preciserà nella *Logica*, dunque in tempi molto posteriori a quelli del *Nuovo Saggio*, questa distinzione fra ente ed essere: «l'essere - egli dirà - esprime puramente l'atto, pel quale l'ente è; laddove l'ente esprime il subietto avente quest'atto»<sup>49</sup>.

Trarremo più avanti le conclusioni di questa distinzione, evidentemente importantissima per lo sviluppo del pensiero rosminiano; per il momento dobbiamo concentrarci su un'altra variante, anch'essa di capitale importanza.

#### 4.8 Indeterminazione quoad nos

Ci troviamo in un vero e proprio snodo del discorso rosminiano: il Roveretano sta affrontando la IX dimostrazione, che costituisce il nono carattere cavato dal terzo elemento dell'essere possibile. Se solo pensiamo al fatto che Rosmini nella prima edizione non parlava ancora di essere possibile, ma del concetto della possibilità, il discorso sembra già assumere una fisionomia diversa. Dopo aver dimostrato che «l'idea dell'essere in universale non può venire da' sensi», poiché composta di due elementi, di un qualcosa e della relazione di possibilità, il filosofo ha già dedotto otto dei nove caratteri che la contraddistinguono. Proprio dall'analisi dei due elementi che la compongono l'idea dell'essere, ha assunto i caratteri dell'*oggettività*, della *idealità*, della *semplicità*, dell'*identità*, dell'*universalità*, della *necessità*, della *immutabilità* e dell'*eternità*.

Abbiamo già accennato all'aumento considerevole del numero di questi caratteri dalla prima edizione alla seconda. È interessante aggiungere che mentre nella prima edizione essi provenivano dall'analisi «accurata» del *concetto di possibilità*<sup>50</sup>, dalla seconda redazione in poi questi caratteri sono

---

<sup>49</sup> A. ROSMINI, *Logica*, Torino 1854, par. 304; Si veda, ID, *Logica e scritti inediti vari*, E. TROILO (a cura di) Edizione Nazionale; Anonima Romana, Roma 1942-43.

<sup>50</sup> Cfr. N. S. 1830, pp. 32 sg.

‘cavati’ dagli elementi dell’*idea dell’essere* o dell’*essere possibile*<sup>51</sup>. Fatto significativo, che ci sembra sposti il discorso dalla mera analisi di un concetto all’esame di una entità, di una presenza alla mente, indipendente dalla mente, dagli elementi della quale si possono trarre, «cavare» i suoi caratteri.

Ma torniamo al discorso che Rosmini sta affrontando nelle pagine in esame. Egli ha già elencato e discusso gli otto dei nove caratteri che compongono l’idea dell’essere. Si tratta ora di definire il carattere peculiare di quest’idea. Mentre tutti i caratteri fin qui elencati appartengono in verità a tutte le idee pure, quello che Rosmini sta analizzando è un carattere che appartiene esclusivamente all’idea dell’essere.

«E veramente - egli scrive – gli argomenti fin qui arrecati valgono ugualmente per tutte le idee»; in effetti ogni idea «considerata nella sua purità», «un ente intuito nella sua essenza o possibilità, senza concrezione». Ogni idea dunque è «fornita di tutti i caratteri da noi indicati e distinti». Se «Di vero, ciò che costituisce un’idea pura è l’ente intuito dalla mente senza nulla di ciò che appartiene alla sua *sussistenza*; sebbene aver possa quelle qualità che costituiscono i generi e le specie stesse più finite», i caratteri segnalati fin qui appartengono a tutte le idee pure. Tutte le idee pure sono infatti prive di sussistenza. Ma «dall’*essere in universale* non solo è esclusa la *sussistenza*, ma ben anco ogni differenza e determinazione di specie e di genere: di guisa che se l’altre idee sono universali perché rispondono ad un numero infinito d’individui possibili, uguali; l’essere universale è universale di più, perché s’estende a tutti i generi e a tutte le specie possibili, non essendo limitato da nessuna di queste determinazioni»<sup>52</sup>.

In altri termini il carattere dell’*indeterminazione* appartiene solo all’idea dell’essere universale. Tutte le altre idee, benché prive di sussistenza reale, presentano in diversa misura e in diverso grado delle determinazioni.

Rosmini qui non perde l’occasione per marcare ancora una volta l’impossibilità che l’idea dell’essere venga dalla sensazione; appunto il carattere dell’*indeterminazione* è ciò che sancisce in maniera inequivocabile la differenza fra l’idea dell’essere e la sensazione: quella infatti è indeterminata,

---

<sup>51</sup> Si veda N. S. 1852, vol. II, tutto il capitolo III.

<sup>52</sup> Cfr. N. S. 1852, nn. 435-436.

questa non può esistere senza la determinazione. La natura delle sensazioni è quella di essere «tutte perfettamente *determinate*». Infatti, «venendo esse prodotte da esistenti reali; questi come pure gli effetti loro, devono essere forniti di tutte le determinazioni e qualità particolari colle quali solo possono realmente ed attualmente esistere». In questo senso «tra l'idea dell'essere in universale, e la sensazione, cade una vera contrarietà, sicché l'una esclude l'altra; essendo essenziale all'idea dell'essere universale e meramente possibile, la perfetta *indeterminazione*; ed essendo all'incontro essenziale alle sensazioni, ed agli agenti che le producono, la perfetta determinazione, che li individui e faccia sussistere»<sup>53</sup>.

Le sensazioni quindi mi fanno percepire solo il particolare, «il prossimo», senza alcuna «relazione», «senza il comune, come comune». Così se io dall'agente particolare ed individuato dalle sue peculiari qualità e percepito esclusivamente con i miei sensi, attraverso l'astrazione tolgo le determinazioni che lo individuano, ciò che mi rimane non è l'ente indeterminato. Le sensazioni infatti non mi possono far conoscere i sensibili come enti, ma solo mi fanno percepire l'azione che i sensibili esercitano su di me, «l'effetto lasciato nel mio sensorio». Supponendo quindi che «io volessi astrarre dalle sensazioni tutto ciò che ci ha di particolare; quando io avessi cavato tutto questo dalle sensazioni, io non mi troverei già ad avere per residuo l'ente indeterminato, ma il nulla perfetto»<sup>54</sup>. È questo che dobbiamo comprendere – ci dice il Roveretano – se vogliamo formarci una diligente concezione dello spirito umano e del suo operare. Nondimeno tale comprensione ci riesce difficile per il fatto che noi «non abbiamo mai la sensazione sola, ma contemporaneamente percepiamo i reali esterni sia col senso, che coll'intendimento e quindi poi scomponendo non già le nostre sensazioni, ma bensì le nostre idee de' corpi, troviamo in queste per astrazione l'esistenza, la possibilità, l'indeterminazione dell'ente», credendo che tutte queste cose si trovino nelle pure sensazioni, mentre in realtà esse si trovano nelle nostre idee; «nelle quali noi non ci accorgiamo di averle poste»; perché

---

<sup>53</sup> Cfr. N. S. 1852, n. 436.

<sup>54</sup> Cfr. N. S. 1852, n. 437.

«il nostro intendimento» percepisce «i sensibili e tutti gli altri enti in sé, o sia in relazione all'essere di cui tutti partecipiamo, cosa che non può fare il senso»<sup>55</sup>.

Proprio alla fine di questa digressione, nella quale Rosmini si è preoccupato da una parte di rintracciare il carattere dell'indeterminazione dell'essere possibile, dall'altra di rimarcare ulteriormente la differenza dell'idea dell'essere dalla sensazione, dalla seconda edizione in poi il filosofo introduce una nota al testo che ci offre un chiarimento essenziale proprio sulla valenza di questo carattere dell'*indeterminazione*. Nel 1836-37 Rosmini aggiunge in margine questa considerazione, che sembra aver la valenza di un *caveat* irrinunciabile: «si noti qui di passaggio – egli scrive – che l'*indeterminazione* non è cosa inerente all'*essere stesso*, ma procede dall'imperfezione del veder nostro»<sup>56</sup>.

Non si tratta di una precisazione marginale o di poco valore. Già Pietro Martinetti, pur non rilevando che la nota è stata aggiunta solo nella seconda edizione, aveva dato particolare rilievo a questa affermazione del Rosmini, non di rado trascurata: «l'indeterminazione dell'essere iniziale – nota lo studioso – non è una indeterminazione di privazione [...], ma è una indeterminazione coestensiva a tutte le determinazioni, una pienezza d'essere involgente confusamente in sé tutte le determinazioni dell'essere»<sup>57</sup>. Questa osservazione di Martinetti ci permette entro certi limiti di accostarci ad uno dei nodi centrali e forse più problematici della teoresi rosminiana. Certamente – come abbiamo rilevato in precedenza – lo studioso del pensiero rosminiano tende a forzare il rosminianesimo dentro gli schemi certamente non suoi di un panteismo della prima maniera di Schelling, compiendo arbitrio non dissimile da quell'altra tendenza della critica rosminiana, che voleva «inverare» il filosofo di Rovereto in un trascendentalismo di tipo kantiano col ridurre l'essere ideale ad una pura forma del conoscere – orientamenti questi che costituiscono le due principali tendenze della critica non 'ortodossa' del pensiero di Rosmini -.

Tuttavia l'osservazione di Martinetti, assunta con le dovute precisazioni, si mostra corretta. In linea con quanto comincia a precisarsi nel

---

<sup>55</sup> Cfr. N. S. 1852, n. 437.

<sup>56</sup> Cfr. N. S. 1836-37, p. p. 38, nota 1; cfr. N. S. 1852, n. 437, nota 1.

<sup>57</sup> P. MARTINETTI, *Introduzione alla Metafisica*, rist. Libreria Editrice Lombarda «Collezione "Isis"», Milano 1929, p. 343.

testo della seconda edizione del *Nuovo saggio*, Rosmini connota sempre più la valenza ‘divina’ dell’idea dell’essere, la sua portata metafisica. L’indeterminazione dell’essere non è un’indeterminazione di privazione. L’essere è presente alla mente nella sua interezza, l’essere è tutto l’essere. Quella verità presente alla mente che - come abbiamo accennato - aveva caratterizzato la riscoperta rosminiana di Agostino dopo Kant, trova in questa annotazione in margine al testo una sua coerente esplicitazione. Essa ci dice che l’idea dell’essere, o *essere possibile*, o *essere ideale*, è tutto l’essere, l’essere stesso nella sua totalità; è l’essere sotto forma di idea, la cui indeterminazione dipende dal *vedere nostro* e non dall’essere stesso. Non è una *diminuzione* d’essere; esso non è in sé indeterminato. Si tratta di pensare una presenza totale, anche se non totalmente svelantesi a noi. Una presenza *aurorale* di tutto l’essere, che nel suo darsi alla nostra soggettività finita inevitabilmente deborda da essa.

Quelle che nella *Teosofia* saranno per Rosmini due implicazioni evidenti del concetto dell’essere, e cioè «Che niente ci sia d’intelligibile fuori dall’essere» e che «tutto ci sia nell’essere»<sup>58</sup>, affondano le loro radici in questa affermazione del 1836. Come scriverà ancora in quest’opera maestosa e incompiuta della maturità, dell’essere «è necessario che la mente lo veda tutto - perché non potrebbe essere veduto altramente per la sua semplicità ed indivisibilità – acciocché ella possa conoscere una entità qualunque»<sup>59</sup>. E con precisa audacia cusaniiana afferma più avanti: «entro i limiti della natura umana, l’essere non si manifesta se non con una comprensione ch’è bensì totale, ma del tutto virtuale, quasi una capacità, un vuoto immenso da riempire, o se si vuole meglio, un abisso profondo nel quale c’è tutto, e per la cupa oscurità nulla si vede»<sup>60</sup>.

Se accostiamo questi passi della *Teosofia* alla nota che abbiamo esaminato e che, giova ripeterlo, Rosmini aggiunge all’edizione del ’36 del *Nuovo saggio*, ci rendiamo conto dell’importanza che quanto andava

---

<sup>58</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro unico preliminare, n. 43.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, n. 279.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, vol. III, n. 881.

precisandosi sempre più nella mente del Roveretano assume in ordine agli sviluppi successivi del suo pensiero.

Nelle conclusioni di questo capitolo approfondiremo il significato che questa variante riveste rispetto alle difficoltà emerse nella gnoseologia rosminiana. Prima di tracciare le conclusioni di questa parte centrale del nostro lavoro occorre soffermarsi su un'altra variante di spessore, che inerisce più particolarmente al confronto fra prima edizione ed edizione definitiva.

#### 4.9 *Oggetto e termine*

Già abbiamo accennato alla sistematica sostituzione in alcuni luoghi della seconda edizione del termine *oggetto* con il termine *cosa*. Abbiamo altresì detto dell'importanza per così dire "propedeutica" che questa sostituzione possiede nei confronti di un'altra sostituzione che Rosmini introduce nella quinta edizione. In effetti in tutta l'edizione del 1852 il Roveretano sostituisce il termine *oggetto*, là dove l'articolazione concettuale lo permette, con la parola *termine*. Diciamo subito che in questa edizione sia il lemma *oggetto* che il lemma *termine* assumono una valenza precisa in ordine all'idea dell'essere.

Prima di mostrare alcuni luoghi in cui questa sostituzione è avvenuta, occorre precisare che il vocabolo *termine*, inteso nel modo che tra poco definiremo, appare già nell'edizione del 1830, abbinato ad un'altra parola anch'essa importante per la teoresi rosminiana, *principio*<sup>61</sup>. Ci troviamo in un passaggio importante del testo rosminiano: verso la fine della parte V, in cui il filosofo sta trattando dell'«origine delle idee non-pure, cioè di quelle che prendono, a formarsi, qualche cosa dal sentimento», poco prima della

---

<sup>61</sup> Non possiamo soffermarci a sufficienza su questo punto, dal momento che ciò non rientra nell'economia del presente lavoro; è però doveroso segnalare che *principio* e *termine* rappresentano una coppia concettuale importante per l'articolarsi del pensiero rosminiano. Per il precisarsi di questo concetto nelle sue relazioni con l'Antropologia la Psicologia e il Nuovo saggio, si rimanda all'interessante lavoro di Marcolungo, in cui sono segnalate anche alcune varianti fra l'edizione del 1830 e quella del 1852 del *Nuovo saggio* che prenderemo in esame anche noi nel nostro lavoro (cfr. L. F. MARCOLUNGO, *Principio e termine: il problema dell'anima in Antonio Rosmini*, in S. POGGI (a cura di), *Natura umana e individualità psichica. Scienza, filosofia e religione in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento*, Unicopli, Milano 2004, pp. 139-170).



conclusione dell'intera sezione, dedicata - come sappiamo - alla *Teoria dell'autore*. In questo contesto Rosmini si sofferma sulle possibilità di stabilire un rapporto fra anima e corpo. Dopo aver precisato che «il corpo nostro in quanto è da noi sentito chiamasi materia del sentimento fondamentale», il Filosofo riprende in nota la distinzione fra *principio* e *termine* per sottolineare la possibilità di un rapporto fra un principio che sia semplice, vale a dire l'anima, e un corpo esteso, cioè un termine. Scrive qui il Roveretano:

conviene bene distinguere il *principio* dal *termine* dell'atto. Per quanto sia ciò difficile a concepirsi, è però un fatto innegabile, che il principio può essere *semplice*, mentre il termine od oggetto dell'atto è molteplice o esteso. Quindi l'estensione nella quale si diffonde col suo termine la sensazione, non fa già che l'IO, principio che sente, sia meno semplice, come le ragioni palmari da me accennate [...] non lasciano dubitare. Questa osservazione però sfuggì a Malebranche, e fu cagione che egli non vedesse la possibilità della comunicazione dell'anima col corpo<sup>62</sup>.

Al di là di alcune differenze nell'interpunzione il testo è per lo più identico a quello del 1852. L'unica differenza rilevante è l'eliminazione della disgiuntiva «*termine od oggetto*», sostituita con il solo vocabolo *termine*. Variante interessante, che sta ad indicare come la parola *termine* e la parola *oggetto* –usati quasi come sinonimi nell'edizione del 1830 - assumano nella quinta edizione un significato 'tecnico' ben preciso. Prima di soffermarci su di esso vediamo altri esempi che attestano la distinzione precisa che Rosmini matura fra la prima e la quinta edizione dei vocaboli *oggetto* e *termine*; sarà più determinare il valore specifico che tali termini assumono per il chiarirsi a se medesima della speculazione rosminiana nell'ultima edizione del *Nuovo saggio*. Che si tratti di una chiarificazione della stessa posizione filosofica di Rosmini, non di una semplice variazione lessicale, ci induce a pensare il fatto che proprio la sostituzione indicata sembra inscrivere in una mappa concettuale differente rispetto a quella della prima edizione. Proprio all'interno di questa mappa la parola *termine* e la parola *oggetto* assumono un significato preciso. Confrontando il testo della prima edizione con quello della quinta e

---

<sup>62</sup> N.S. 1830, p. 797; cfr. N. S. 1852, n. 1012.

seguendo il cambiamento terminologico indicato, assisteremo all'approfondirsi di un discorso che porta a compimento la meditazione rosminiana sul rapporto anima corpo. In altri termini seguendo il filo rosso dei mutamenti che specificano il significato dei lemmi *oggetto* e *termine*, vedremo come fra l'edizione del '30 e quella del '51-52 la griglia di significati in cui i due termini indicati si inscrivono muta. Iniziamo allora il nostro confronto.

Discutendo le posizioni di Thomas Reid Rosmini osserva in nota:

ciò veduto la sensazione essendo passiva, con essa non si percepisce quella cosa unica in se stessa e priva di relazioni, ma anzi sotto la sola relazione col paziente (cioè come passione), senza concepir nulla *del suo essere di azione o del suo essere oggettivo e proprio*. Nella *sensazione* adunque il soggetto che la riceve oltre di sentire se stesso, prova in sé un avvenimento che non viene da sé (la passione che soffre), ma che termina, come in causa, in qualche altro essere. È bensì vero che il soggetto puramente senziente non percepisce a parte a parte se stesso, e ciò che agisce in sé, e queste due che sono in lui indivisibili; ma ciò non toglie che mediante la riflessione sopra la sensazione, noi non possiamo poi distinguere in questa 1.° una relazione col soggetto senziente, o sia il soggetto senziente in quanto sente, 2.° una relazione che non termina nel soggetto senziente e perciò in qualche altro essere diverso da lui<sup>63</sup>.

Nell'edizione del 1852 il testo riportato si presenta con queste varianti:

ciò veduto la sensazione essendo passiva, con essa non si percepisce quella cosa unica in se stessa e priva di relazioni, ma anzi sotto la sola relazione col paziente (cioè come passione), senza concepir nulla *del suo essere di azione che è il suo essere proprio*. Nella *sensazione* adunque il soggetto che la riceve oltre di sentire se stesso, prova in sé un avvenimento che non viene da sé (la passione che soffre), ma che termina, come in causa, in qualche altro essere. È bensì vero che il soggetto puramente senziente non percepisce a parte a parte se stesso, e ciò che agisce in sé, e queste due che sono in lui indivisibili; ma ciò non toglie che mediante la riflessione sopra la sensazione, noi non possiamo poi distinguere in questa 1.° una relazione col

---

<sup>63</sup> N. S. 1830, p. 69.

soggetto senziente, o sia il soggetto senziente in quanto sente, 2.° una relazione che non termina nel soggetto senziente e perciò in qualche altro essere diverso da lui<sup>64</sup>.

Fedele alla nuova accezione del termine *oggetto* - accezione che emergerà con chiarezza più avanti - e della sua forma aggettivata, *oggettivo*, il Roveretano modifica il testo della prima edizione. Nella quinta infatti all'espressione «del suo essere di azione o del suo essere oggettivo e proprio» viene sostituita semplicemente «del suo essere di azione che è il suo essere proprio». L'aggettivo *oggettivo* viene espunto, non coincidendo più con il significato determinato che esso ha acquisito ormai definitivamente nella quinta edizione.

Come si vede dal passo riportato nelle due versioni la passività della sensazione attesta la presenza di qualcosa d'altro rispetto al soggetto senziente. Si tratta di qualcosa che Rosmini indica come ciò in cui quel che sperimentiamo in noi «*termina* come in causa», dal momento che una tale sensazione «non *termina* nel soggetto senziente e perciò in qualche altro essere diverso da lui». Oltre alla variante indicata, possiamo notare che il testo, in entrambe le versioni riportate, accentua il dinamismo della forma verbale. Questa sottolineata espressione di dinamismo attesta come il *termine* non possa mai fare a meno di riferirsi a qualche cosa di ulteriore, cui il *termine* appunto rinvia. Mentre il *principio* dal quale il *termine* deriva rappresenta come la causa di un effetto. Ciò ci fa comprendere come le varianti introdotte in merito alla sostituzione della coppia *oggetto/oggettivo* con il vocabolo *termine* nell'edizione del 1852 si costituiscono come un approfondimento di una istanza già presente, anche se linguisticamente meno precisa, nella prima edizione.

Un po' più avanti il Roveretano ci dice che «ciò che si chiama corpo è la cagione prossima delle nostre sensazioni esterne» e nella nota relativa a questo passo oltre che al Reid si richiama al Galluppi, del quale scrive - prendendone almeno in parte le distanze -:

---

<sup>64</sup> N. S. 1852, n.454, nota 2 .

Ora a me pare che avendo egli molto ingegnosamente stabilita la *sensazione oggettiva*, cioè una sensazione composta ad un tempo di *soggettivo* e di *oggettivo*, egli [riferito sempre a Galluppi] avrebbe potuto negare a Reid che in que' vocaboli vi avesse alcuna ambiguità, e affermare in vece, che la loro natura è di significare quell'unica *sensazione* che è insieme soggettiva e oggettiva; di che viene, che ora acconciamente applicar si possano al soggetto, ora all'oggetto<sup>65</sup>.

Se guardiamo lo stesso passo nell'edizione del 1852 ci rendiamo conto che Rosmini si muove verso un approfondimento di quel dinamismo che abbiamo rilevato fin dalla prima edizione:

Ora a me pare che avendo egli molto ingegnosamente stabilita la *sensazione oggettiva*, (sarebbe stato da dire *estrasoggettiva*, cioè contenente qualche cosa di esterno al soggetto), egli [Galluppi] avrebbe potuto negare a Reid che in que' vocaboli vi avesse alcuna ambiguità, e affermare in vece, che la loro natura è di significare quell'unica *sensazione* che è insieme soggettiva ed *estrasoggettiva*; di che viene, che ora acconciamente applicar si possano al soggetto, ora a un che straniero all'oggetto<sup>66</sup>.

Come si vede l'espressione «cioè una sensazione composta ad un tempo di *soggettivo* e di *oggettivo*» della prima edizione viene sostituita nell'ultima con l'inciso fra parentesi «(sarebbe stato da dire *estrasoggettiva*, cioè contenente qualche cosa di esterno al soggetto)»; già nell'edizione del 1836-37 invero il Roveretano aveva corretto, aggiungendo fra parentesi, «(meglio sarebbe, in vece che *oggettiva*, dire *estraneo* al soggetto)»<sup>67</sup> -; inoltre anche più sotto il termine *estrasoggettiva* nell'ultima edizione ha sostituito quello di *oggettiva* della prima edizione; per converso nel finale del periodo troviamo ancora questa variante: l'espressione finale «all'oggetto» è sostituita nella

---

<sup>65</sup> N. S. 1830, vol. III, p.364..

<sup>66</sup> N. S. 1852, n. 668, nota 2.

<sup>67</sup> N. S. 1836-37, p. 230 in nota.

quinta con «a un che straniero all'oggetto», che, come ha notato Marcolungo, andava forse corretta con «a un che straniero al soggetto»<sup>68</sup>.

Per attestare la sostituzione sistematica della parola *oggetto* con il vocabolo *termine* si mostra emblematico un passo del *Nuovo saggio* nel quale Rosmini riprende un'immagine suggestiva già proposta negli *Opuscoli*. Al fine di mostrare l'importanza del linguaggio il filosofo prende spunto dall'ipotesi impossibile che l'uomo sia stato lasciato solo nell'universo: in una tale situazione

tutto - scrive Rosmini – in perfetta quiete rimarebbesi in noi, il più piccolo moto della nostra mente sarebbe impossibile, ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero gli oggetti: una vita priva di moto simile perciò alla non-esistenza sarebbe la nostra; una vita la cui considerazione è l'oggetto di una profonda filosofia, e una chiave che spiega i più meravigliosi segreti dello studio dell'uomo<sup>69</sup>.

Per poter giungere a concepire una cosa è necessario che il nostro spirito «abbia – aggiunge subito dopo – questa cosa d'innanzi, poiché percepirla è un averla innanzi». Tale aver presente – come specifica nella nota a margine di questo testo – non va pensato in modo esclusivamente materiale; non deve cioè essere inteso «come i corpi che stanno gli uni alla presenza degli altri, ma come i pensieri sono presenti allo spirito». Conclude poi affermando che «l'oggetto è quello che tira le nostre facoltà nel loro atto: il quale atto termina appunto e si quieta nel suo oggetto». Proprio a chiarimento dell'importanza metodologica di un tale riferimento all'oggetto il Roveretano aggiunge:

se l'oggetto è ciò che tira lo spirito nostro intelligente nel suo atto, e se nell'oggetto suo termina e si quieta l'azione del nostro spirito, convien dire che l'esistenza dell'oggetto non dà ragione, se non di quella speciale attività dello spirito che al medesimo si riferisce. L'oggetto dunque non è atto a spiegare

---

<sup>68</sup> Cfr. L. F. MARCOLUNGO, *Principio e termine: il problema dell'anima in Antonio Rosmini*, cit., p. 156, nota 40.

<sup>69</sup> N. S. 1830, pp. 145-146.

un'attività di altra natura o di maggior grado da quella che nell'oggetto stesso si assolve<sup>70</sup>.

Se riportiamo adesso lo stesso luogo, che qui abbiamo ripreso dall'edizione del 1830, basandoci però sulla redazione del 1852, vedremo come il termine *oggetto* è sostituito dove è necessario con il vocabolo *termine*, ma anche che al di là di questa sostituzione sia il vocabolo *oggetto* sia la parola *termine* assumono un significato particolare.

«La nostra facoltà di ragionare non ha in sé un'energia indipendente dagli stimoli esterni. Questo vero ci è somministrato dall'esperienza, e dalla natura dell'intelligenza umana». Qui Rosmini introduce la citazione che abbiamo visto nella prima edizione del *Nuovo saggio* e che era tratta dagli *Opuscoli*. Lo stesso luogo è citato adesso dal primo libro, paragrafo 90, della *Teodicea* – che, come già sappiamo, contiene il saggio, apparso per la prima volta negli *Opuscoli*, *Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla divina provvidenza* -:

Se noi fossimo abbandonati puramente a noi stessi, alle nostre forze interne onde la nostra natura risulta, se da nessuna delle forze che stanno fuori di noi, {noi} venissimo tocchi od affetti; giammai non potremmo cominciare a muoverci, a far il menomo atto di nostra intelligenza, non daremmo un passo, né concepiremmo un pensiero, ancorché fossimo conservati dall'Onnipotente migliaia d'anni in uno stato così isolato dagli altri enti {esseri sussistenti}. Tutto in noi rimarebbesi in perfetta quiete, il più piccolo moto della nostra mente sarebbe impossibile, ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero i *termini* {i termini}: una vita priva di moto, simile alla non{-}esistenza sarebbe la nostra; una vita la cui considerazione per altro è l'oggetto d'una profonda filosofia, e una chiave che spiega i più meravigliosi segreti dello studio dell'uomo (*Teodicea* 90).<sup>71</sup>

Nelle parentesi graffe del testo riportato abbiamo voluto inserire le varianti che Rosmini aveva introdotto nel testo della *Teodicea* rispetto a quello degli *Opuscoli*. Come si può osservare Rosmini nell'ultima edizione del *Nuovo*

---

<sup>70</sup> N. S. 1830, pp. 146-147.

<sup>71</sup> N. S. 1852, n. 515.

*saggio*, allorchè si riferisce alla *Teodicea* e non più agli *Opuscoli*, tralascia di riportare nel testo ciò che aveva corretto già nella *Teodicea*. Ciò che invece mantiene nel richiamare il passo del primo libro della *Teodicea* nell'edizione del 1852 è la soppressione del termine *oggetto*. Rispetto alla prima edizione del *Nuovo saggio* e al testo degli *Opuscoli* l'unica variante che qui introduce (oltre al trattino fra *non* ed *esistenza* e ad alcuni cambiamenti di punteggiatura che non ho voluto evidenziare) è questa: invece di scrivere, come abbiamo visto richiamando il testo della prima edizione, «ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero gli *oggetti*», scrive «ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero *i termini*». Il vocabolo *oggetti* è sostituito con *termini*.

Un altro intervento, sempre inerente alla variante in esame, lo si scorge appena più sotto, in un passo nel quale, insieme a qualche altro cambiamento che rende il discorso più chiaro e più scientificamente preciso, la parola *oggetto* del testo del '30 è sostituita con la parola *termine* della redazione del 1852. Mentre nella prima edizione abbiamo letto che per poter concepire una cosa è necessario che il nostro spirito «abbia questa cosa d'innanzi, poiché percepirla è un averla innanzi», nella quinta leggiamo: «Acciocché il nostro spirito percepisca una cosa, è necessario ch'egli l'abbia presente alla sua *potenza percettiva*»<sup>72</sup>. Inoltre mentre nella nota in margine, relativa al testo in esame, avevamo trovato scritto che ciò non era da intendere «come i corpi che stanno gli uni alla presenza degli altri, ma come *i pensieri* sono presenti allo spirito», nella stessa nota dell'edizione quinta il testo cambia in questo modo: «non come i corpi che stanno gli uni alla presenza degli altri, ma come *i termini degli atti* sono presenti allo spirito *che fa gli atti*».

Ancora più sotto Rosmini continua a rielaborare il testo del 1830, così che nella redazione dell'edizione definitiva il termine *oggetto* e quello di *termine* assumono una connotazione sempre più propria e distintiva:

Senza dunque, che un *termine* sia presentato all'atto di questa potenza, l'uomo non può sentire né pensare; ma rimane in quell'immobilità prima, che fu or ora descritta, e che forma una delle limitazioni dell'umana intelligenza.

A questo consegue, che l'azione dello spirito nostro è dal suo termine limitata.

---

<sup>72</sup> N. S. 1852, n.516.

Se dunque il *termine* è ciò che tira lo spirito nostro intelligente nel suo atto, dove si quieti la sua azione, convien dire che la presenza del *termine* non dà ragione sufficiente se non di quella speciale attività dello spirito che al medesimo si riferisce e in quello finisce. Il *termine* dunque non è atto a spiegare un'attività d'altra natura o di maggior grado di quella che in lui stesso si assolve<sup>73</sup>

Oltre a questo luogo significativo ne possiamo riportare un altro nel quale questo mutamento terminologico è stato sistematicamente attuato. Ci troviamo alle pagine 791-796 della prima edizione del *Nuovo saggio*, al Capitolo XXIV, dedicato alle naturali disarmonie fra la percezione del corpo come soggetto e come oggetto; l'articolo VII di questo capitolo ha lo scopo di indagare la materia del sentimento. A tal fine Rosmini prende in esame tre essenziali differenze, atte a spiegare le caratteristiche peculiari del corpo nostro come *materia* del sentimento fondamentale.

All'interno della sensazione occorre distinguere, ci dice il Roveretano, una parte *oggettiva* ed una parte *soggettiva*: «favellando del sentimento fondamentale – scrive –, siccome pure della parte soggettiva della sensazione che è una modificazione di lui, noi abbiamo detto non potersi dire con proprietà che il detto sentimento abbia un oggetto, ma bensì una *materia* ov'egli termina. Data poi l'operazione de' sensi, noi percepiamo con questi degli *oggetti* esterni e imponiamo loro il nome di *corpo*. Ma ci accorgiamo ben presto che fra questi corpi percepiti ve n'ha uno che è la materia del nostro sentimento, il quale perciò lo chiamiamo corpo nostro».

Il corpo nostro si pone come qualcosa di mezzo fra l'«oggetto» del sentimento e il soggetto senziente. Si tratta di qualcosa che occorre precisare. Per far ciò il filosofo parte da una domanda: «Ma quale differenza v'è fra *oggetto*, e *materia*?». E infatti «questo è quello che giova intelligentemente investigare [...]. Il nostro corpo, sia nello stato naturale, sia modificato in quanto è sentito dal nostro sentimento interiore, è *materia* di questo: in quanto è percepito da' sensi nostri od altrui, è oggetto de' medesimi. Questo fa conoscere che la *materia* del sentimento è qualcosa di mezzo fra il *soggetto* e

---

<sup>73</sup> N. S. 1852, n.516.



*l'oggetto*; non è il soggetto senziente, perch'ella anzi è sentita; ma non è né pure un puro *oggetto* del senso, perciocchè il senso non esiste senza di lei».

La prima differenza essenziale fra la *materia* e *l'oggetto* di una potenza è questa: «l'oggetto non è necessario alla sussistenza della potenza, mentre la materia entra a costituir la potenza in questo senso, che senza essa la potenza non si può più concepire». Come si può comprendere facilmente Rosmini si richiama qui al concetto aristotelico di *potenza attiva*, indicandola semplicemente come *potenza*. Anche quando venissero meno i sensibili rimarrebbero gli organi del senso. «Vero è che l'uomo non vedrebbe, udirebbe, fiuterebbe, gusterebbe senza luce, aria, olezzo, particelle saporifere: ma tolti questi oggetti, sussistono tuttavia e si possono pensare occhi, orecchi, nasi, palati, cioè organi sensitivi sani e perfetti».

Per Rosmini, senza una corretta distinzione fra gli *atti primi* e gli atti secondi – che altro non sono che le operazioni degli atti primi – non si può intendere a fondo la differenza fra materia ed oggetto che qui viene proposta. L'«atto primo e costante si dice potenza rispetto agli atti secondi e passeggeri. Insomma ogni potenza dee essere una certa attività quasi direi in frenata, la quale tolto via il freno, come arco incordato scocca e ferisce. Or fittasi bene in capo questa nozione della *potenza*, si vedrà che come ogni atto secondo ha bisogno di un oggetto perché sia fatto, così la potenza cioè l'atto primo ha pure bisogno del suo oggetto, senza il quale non può essere, né pensarsi. E come la potenza è qualche cosa di stabile, mentre l'operazione della potenza è passeggera, così la potenza deve avere ad oggetto cosa stabile, perocchè col suo oggetto essa rimane o perisce». In altre parole l'atto primo per poter dare corso alle singole operazioni richiede un oggetto stabile che lo costituisca in maniera radicale.

Tolto dunque l'oggetto dell'operazione, la potenza rimane; ma tolto l'oggetto della potenza, questa non riman più. Ora la *materia* è appunto un oggetto stabile, un oggetto della potenza che forma quindi una cosa sola con essa. Ma poiché quest'oggetto è così congiunto colla potenza, né si può pensare da essa staccato, quindi anzicchè chiamarsi oggetto (vocabolo che si riserva pel termine esteriore dell'atto), riceve quello di *materia*<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> N. S. 1830, pp. 793-794.

Rispetto al soggetto il corpo rappresenta dunque qualcosa di indivisibile, qualcosa che costituisce la condizione delle sue possibilità di agire. Tuttavia «non basta questo carattere dell'indivisibilità della potenza a formare la materia di una potenza». È qui che Rosmini introduce la seconda radicale differenza fra l'oggetto e la materia di una potenza:

l'oggetto talora può essere attivo in modo che attivi la potenza: mentre la materia della potenza si concepisce senza attività rispetto alla medesima. E qui pure si distingue l'oggetto dall'atto primo (potenza), e gli oggetti degli atti secondi od operazioni della potenza: gli oggetti delle mie cognizioni sono quelli che traggono la mia mente a fare gli atti coi quali ella conosce, così pure l'impressione della luce esterna è una cotale azione violenta che trae la mia sensibilità all'atto della percezione sensitiva<sup>75</sup>.

Come si vede il carattere specifico del corpo nostro rispetto agli altri oggetti, i quali possono essere conosciuti da noi appunto per «una cotale azione violenta che trae la mia sensibilità all'atto della percezione sensitiva», è quello della passività. «E generalmente parlando, gli oggetti del conoscere nostro tengono, rispetto alle nostre potenze conoscitive, uno stato attivo (come l'osservazione ce li presenta) mentre gli oggetti delle nostre potenze tengono uno stato passivo».

Ora – continua il Roveretano –

se l'oggetto dell'*atto primo*, cioè quello che costituisce la stessa potenza, ci si presenta in uno stato attivo, noi allora non lo chiamiamo *oggetto*, perché riserbiamo questo vocabolo a significare cosa esteriore alla potenza stessa dove terminano le sue operazioni; e neppure il chiamiamo *materia*, poiché un tal nome esclude il concetto di attività; ma lo chiamiamo anzi *forma* della potenza, cioè tale oggetto che costantemente unito col soggetto trae questo in un atto primo cagione poi di molte operazioni, il qual'atto si chiama potenza. Quindi è che l'idea dell'essere universale noi la dicemmo forma dell'intelletto: e all'opposto il corpo nostro sentito noi lo chiamammo materia del sentimento in

---

<sup>75</sup> N. S. 1830, p. 794.

quanto che egli è “un oggetto stabile dell’atto primo della nostra sensibilità privo di attività rispetto all’atto stesso del sentire”<sup>76</sup>.

Prima di passare, per completezza di discorso, ad analizzare il testo in cui Rosmini espone la terza differenza che contraddistingue la materia del sentimento - testo questo che fra la prima edizione e le successive rimane per lo più immutato -, vediamo come vengono presentate le prime due differenze, da noi qui analizzate, nel testo del 1830, cioè in quello della quinta redazione dell’opera. Come abbiamo anticipato la sostituzione del termine *oggetto* con il vocabolo *termine*, quando si è in presenza di un significato specifico, si potrà esibire nella sua sistematicità. Ripercorrere lo stesso percorso tenendo presente il testo della quinta edizione ci farà vedere inoltre come gli stessi argomenti si inscrivono in un quadro concettuale decisamente mutato. La mappa di significati che costituiva il testo della prima redazione è addirittura difficilmente rintracciabile. Così anche la parte di testo nel quale Rosmini formula argomentazioni in merito alla terza delle differenze da noi considerate, benché rimanga uguale a quello dell’edizione del ’30, assume una coerenza diversa rispetto a quella di questa redazione.

Riportiamo dunque gli stessi luoghi che abbiamo fin qui analizzato nella loro stesura definitiva.

Tolto dunque il *termine* dell’operazione, la potenza rimane; ma tolto il *termine* della potenza, questa non rimane più. Ora la *materia* è appunto un *termine* stabile, *proprio di certe potenze, che forma una cosa sola con esse*. Ma poiché questo *termine* è così congiunto *colle potenze, che forma contribuisce a costituirle*, né si può pensare da esse staccato, quindi in vece di chiamarsi semplicemente *termine* (*vocabolo comune a ciò in cui finisce esteriormente l’atto*), riceve quello di *materia*<sup>77</sup>.

La parola *termine* come si vede sostituisce in tutto il periodo la parola *oggetto*. Il suo significato è qui specifico: essa rappresenta, come abbiamo appena letto, quel «vocabolo comune a ciò in cui finisce esteriormente l’atto».

---

<sup>76</sup> N. S. 1830, pp. 794-795

<sup>77</sup> N. S. 1852, nn. 1009-1010.

Se andiamo adesso al passo successivo, anch'esso prima citato nella redazione del 1830, ci accorgiamo che la sostituzione sistematica continua. Così nella quinta edizione troviamo scritto:

se il *termine* dell'*atto primo*, cioè quello che costituisce la stessa potenza, ci si presenta in uno stato *impassivo* [sostituisce l'attivo della prima redazione] e tutto presente alla stessa potenza che non fa che riceverlo, noi lo chiamiamo *oggetto* e non semplicemente *termine*, benché anche sia tale; e neppure il chiamiamo *materia*, perché un tal nome *racchiude* il concetto di *passione e modificabilità*. Lo chiamiamo ancora *forma* della potenza, cioè tale oggetto che, costantemente unito col soggetto, *pone questo in un atto primo*, cagione poi di molte operazioni, il qual atto si chiama *potenza*. Quindi è che l'*idea dell'essere universale* noi la dicemmo *forma oggettiva* dell'intelletto: e all'opposto il corpo nostro sentito noi lo chiamammo *materia* del sentimento in quanto che egli è "un *termine* stabile dell'*atto primo* della nostra sensibilità privo di attività rispetto all'*atto compiuto* del sentire"<sup>78</sup>.

Nel passo or ora citato troviamo specificato, rispetto alla redazione del 1830, anche il significato del vocabolo *oggetto*. L'*oggetto* è oggetto e non semplicemente *termine* - ci dice Rosmini - quando «ci si presenta in uno stato impassivo e tutto presente alla stessa potenza che non fa che riceverlo». Questa distinzione netta e chiara fra il termine *oggetto* e la parola *termine* compare in piena luce solo nella quinta edizione del *Nuovo saggio*. Essa precisa ed approfondisce il dettato della prima redazione del *Saggio* rosminiano. Se dopo queste considerazioni guardiamo al prosieguo del testo di Rosmini, che rimane immutato nelle diverse edizioni, ci accorgiamo che il discorso diviene più coerente proprio in relazione alle diverse definizioni di *oggetto* e *termine*.

Riprendendo a questo punto l'analisi del discorso rosminiano ci rimane da vedere la terza delle differenze che connota la *materia* del sentimento fondamentale rispetto agli 'oggetti' in generale. Ciò che costituisce questa terza differenza è la sua particolare 'inerzia'. Si tratta di un'inerzia che contraddistingue il nostro corpo, che non può essere interpretata - ci dice Rosmini - come 'resistenza attiva', ma piuttosto come una 'incapacità'.

---

<sup>78</sup> N. S. 1852, n. 1011.

La *materia* però del sentimento fondamentale ha un terzo carattere e notabilissimo. Non solo essa rispetto al sentimento è un termine suo senza attività, e colla *capacità* semplicemente di porgersi al medesimo in termine ed oggetto passivo. Ma questa stessa capacità o suscettività passiva è assai imperfetta, poiché ella resiste con una cotale *inerzia* a ricevere quello stato che l'attività del sentimento dar le potrebbe e quindi il sentimento stesso trova un freno posto al suo perfetto operare. Né dicasi che questa inerzia dee essere pure una forza rispetto al sentimento, giacché contrasta col sentimento. [...]. Non è [...] vera ed attiva resistenza quella che fa la materia al sentimento, ma è incapacità, inerzia<sup>79</sup>.

Rosmini qui ci invita a passare dalle speculazioni astratte all'attenta osservazione dell'esperienza:

Né queste riflessioni vengono da speculazioni astratte, ma descrivono la materia del sentimento siccome ella si porge ad una attenta osservazione. Perciocché l'osservazione ci mostra che il sentimento fondamentale non si spande già puramente in una estensione vuota (per così dire), ma in una estensione dove prova certe resistenze, e se vuolsi anco mutazioni, e violenze, secondo stabili leggi: le quali sono 1.° quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo co' corpi esteriori, 2.° quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo (materia) coll'IO, cioè coll'atto del sentimento<sup>80</sup>.

Ma - continua Rosmini - «più ancora che alla perfezione del corpo attendasi alla perfezione del sentimento». Infatti,

il sentimento sarebbe più perfetto, più che egli potesse avere il corpo perfetto e a sua voglia per così dire ubbidiente. Se dunque succedono delle alterazioni dannose nel corpo, e il sentimento ne patisce; sia pure che ciò mostri una forza nel corpo; ma s'ella è una forza, è però tale che rende il

---

<sup>79</sup> N. S. 1830, pp. 795–796.

<sup>80</sup> N. S. 1830, pp. 796–797.

sentimento imperfetto, e che quando si considera come termine del sentimento è meno che una semplice inattività<sup>81</sup>.

Come si vede il riferimento qui è all'articolato intreccio fra le condizioni del corpo nostro e il sentimento fondamentale, che Rosmini sviluppa sulla base di precise informazioni che ineriscono anche all'abito medico-scientifico. Proprio l'esperienza che il corpo compie di «dannose alterazioni» sottolinea non soltanto l'unione intima fra il *sentimento fondamentale* e la sua *materia*, ma anche il limite che questa rappresenta in ordine alla perfezione dello stesso sentimento.

Proprio a questo punto del suo discorso Rosmini sente l'esigenza di precisare le sue considerazioni in merito a ciò che aveva detto in precedenza nello stesso *Nuovo saggio*.

Dopo tutto ciò si presenta una difficoltà assai grave, ed è la seguente. Nel corso di quest'opera io ho descritto il corpo come un agente sullo spirito, e che cagiona od eccita in lui il sentimento fondamentale. Come dunque la materia del sentimento fondamentale, che è pure il corpo stesso, si descrive qui come passiva, e anche inerte rispetto all'azione del sentimento?<sup>82</sup>.

Al fine di risolvere tale difficoltà Il Roveretano ci offre delle considerazioni che nascono da un'attenta e precisa analisi del vissuto. In primo luogo, ci dice Rosmini, dobbiamo distinguere la *materia* del sentimento fondamentale dal corpo inteso con tutte le sue qualità. In effetti il momento in cui abbiamo la percezione della nostra corporeità è diverso dal momento in cui il corpo agisce sul sentimento. «Un agente spirituale si move per una mirabile spontaneità»<sup>83</sup>. In questo senso, «non ci ha tanto bisogno ad eccitare lo spirito una vera cagione, quanto di una occasione»: l'«attività interiore rompe in tanti atti spontanei, ove l'occasione e le condizioni richieste sien poste»<sup>84</sup>. Non è possibile spiegare ogni cosa, ma bisogna attenersi all'osservazione dei fatti.

---

<sup>81</sup> N. S. 1830, p. 797.

<sup>82</sup> N. S. 1830, pp. 798-799.

<sup>83</sup> N. S. 1830, pp. 799-800.

<sup>84</sup> N. S. 1830, p. 800.

«Quindi nel corpo può essere una forza che tragga lo spirito all'atto del sentire, e può nello stesso tempo quest'atto del sentire (che è pure anco un'attività) riversarsi sul corpo come sopra suo termine e suo oggetto necessario. E veramente le leggi secondo le quali lo spirito si muove sono celate, od almeno a me. Ma tuttavia non è assurdo il cogliettere che ci sieno, e che emanino dalla natura stessa dello spirito»<sup>85</sup>.

Per poter sussistere il sentimento fondamentale ha certamente bisogno di un corpo organizzato. «Potrebbe dunque essere – ci dice Rosmini –, che dato il corpo così disposto, l'unione ed il sentimento seguisse una legge della stessa natura dello spirito». Ma questo ragionamento non può elevarsi dal rango di una pura congettura. «Quello che però riman certo di tutto questo ragionamento si è, che il corpo può essere passivo rispetto al sentimento fondamentale, sebbene egli sia quello che all'inizio originò e promosse quel sentimento, o certo ne fu condizion necessaria»<sup>86</sup>.

Ora, continua il Roveretano, «il corpo solo considerato sotto questo rispetto, chiamasi *materia* del sentimento. L'*attività* che muove lo spirito a sentire il *principio* del sentimento; la materia è il termine del medesimo» è questa una distinzione che occorre tener presente. «Sebbene dunque noi, consultando la nostra coscienza, possiamo assai bene accorgerci di esser passivi nel sentire, cioè di una attività esterna che agisce in noi; tuttavia questa attività non può mai essere la materia del sentimento»<sup>87</sup>. Una totale passività è dunque ciò che caratterizza l'esperienza del nostro corpo. Esso è passivo non solo rispetto ai corpi esterni, ma anche rispetto all'esperienza del nostro stesso corpo.

L'uso comune del vocabolo *corpo* è legato a ciò che percepiamo con i cinque sensi; tuttavia la percezione di esso «che si fa col sentimento fondamentale» è altra cosa; è più profonda e difficile «ad *avvertirsi*». Quanto detto è attestato anche dal semplice fatto della sensazione. Nella sensazione non si ha che «un'azione de' due corpi fra loro, cioè del corpo nostro col corpo esterno: i quali due corpi nella loro mutua azione tennero non delle particolari

---

<sup>85</sup> N. S 1830, p. 800.

<sup>86</sup> N. S 1830, p. 801.

<sup>87</sup> N. S 1830, p. 801.

leggi, ma le leggi meccaniche, fisiche, chimiche comuni a tutti i corpi anche inanimati»<sup>88</sup>. In questo fatto, lo spirito non si congiunge a nessuno nuovo corpo; «nessun nuovo corpo agì su di lui: l'azione del corpo proprio su di lui era precedente: non si prese di questa alcun nuovo sperimento». Nella sensazione acquisita «tutta l'azione de' corpi che si può notare e percepire non è che *azione* esterna»<sup>89</sup>. Resta dunque esclusa da qualsiasi esperienza diretta l'azione che il corpo esercita sullo spirito, di modo che il corpo nostro non può che esser chiamato materia del sentimento.

Quel principio di attività che noi siamo soliti sperimentare appartiene solo accidentalmente al corpo. L'attività dei corpi esterni non è altro che un prodotto di un movimento spaziale che viene suddiviso nelle singole parti del corpo<sup>90</sup>. Inoltre la stessa azione esercitata dal nostro corpo sullo spirito non sembra provenire dallo stesso corpo, ma dall'azione che su di esso è stata esercitata da un agente esterno<sup>91</sup>.

Ogni corpo non è che passivo rispetto al principio del movimento, che ad esso deve essere comunque impresso dal di fuori. Qui troviamo chiaramente espressa una critica alla dottrina dell'animazione universale: «se fosse essenziale al corpo – ci dice Rosmini – l'attitudine di poter agire sullo spirito, ogni corpo dovrebbe essere animato. All'opposto l'osservazione dimostra, che ogni corpo non è animato». In effetti, soggiunge appena più sotto il Roveretano, «un corpo per essere animato dee avere una certa configurazione ed organizzazione, la quale non è essenziale ma puramente accidentale al corpo. Il corpo adunque sebbene agisca in sullo spirito, non agisce per un principio attivo che abbia in sé per natura, ma per un'attività ricevuta. Quindi rispetto a questa attività il corpo è un essere passivo, cioè un essere che riceve e non dà»<sup>92</sup>.

Ma se il corpo, come abbiamo visto, non ha in sé nessuna attività, se la sua natura non possiede l'attività di agire sullo spirito, non può essere che quest'attività venga data al corpo dallo spirito? In altri termini, Rosmini qui

---

<sup>88</sup> N. S 1830, p. 804.

<sup>89</sup> N. S 1830, p. 804.

<sup>90</sup> N. S 1830, p. 805.

<sup>91</sup> N. S 1830, p. 806.

<sup>92</sup> N. S 1830, p. 806.



affaccia l'ipotesi che l'attività che il corpo esercita sia spiegabile come un riflesso dell'attività che lo spirito esercita su di esso.

«Lo spirito umano nella sua azione - sono queste le conclusioni che Rosmini trae dal ragionamento svolto - è determinato a certe condizioni: una di queste condizioni [...] è quella dell'esistenza di un corpo organizzato e a lui accomodato»<sup>93</sup>. Accomodato dunque lo spirito al corpo perfettamente organizzato, esso potrà agire «su questo corpo», mettendolo in quella attività «che si dice vita»; questa attività ricevuta dal corpo «è tale, che alla sua volta reagisce in sullo spirito, e trae lo spirito all'atto del sentimento fondamentale». In questo modo «il sentimento fondamentale pervade il corpo e il fa una materia, cioè una sede, suo modo di essere, sua estensione». Così «il corpo in quello stato di *materia* del sentimento ritiene della sua inerzia, sicché rimane soggetto all'azione degli altri corpi esterni. Al mutarsi quindi della *materia* sentita, mutasi il sentimento, non già per una nuova azione della materia sullo spirito, ma per la legge a cui è astretto lo spirito di finire il suo atto alla sua materia, che è termine passivo dell'atto»<sup>94</sup>.

Anche se le variazioni in quest'ultima parte del discorso rosminiano fra la prima edizione e la quinta non sono rilevanti - il carattere puramente passivo dei corpi risulta più enfatizzato nell'edizione del 1830 -, il significato specifico che Rosmini attribuisce al termine *oggetto* e alla parola *termine* sembra ristrutturare la griglia di significati in cui lo stesso discorso del Roveretano si iscrive. Se poi si aggiunge che, oltre all'uso specifico di questi due termini, Rosmini introduce nella quinta redazione del *Nuovo saggio* il vocabolo nuovo di *consoggetto* per designare la percezione del proprio corpo<sup>95</sup>, la radicale passività del sentimento fondamentale si iscrive in una mappatura di concetti decisamente mutati rispetto a quella della prima redazione. Un tale sentimento

---

<sup>93</sup> N. S 1830, p. 807.

<sup>94</sup> N. S 1830, p. 808.

<sup>95</sup> Al capitolo XXIV dell'edizione del 1830 (p.762), corrispondente al capitolo XVI dell'edizione definitiva, Rosmini sostituisce al titolo originario, *Delle naturali disarmonie fra la percezione del corpo come soggetto e come oggetto*, con il titolo, *Delle naturali disarmonie fra la percezione del corpo come con soggetto, e come un agente straniero al soggetto*. Anche nel titolo dell'articolo I di questo capitolo appare la stessa sostituzione: mentre quello della prima edizione recita, *Differenza fra i due modi principali di percepire i corpi, cioè come oggetti e come soggetti*, quello dell'edizione del 1852 riporta, *Differenza fra i due modi principali di percepire il corpo cioè come con soggetto, e come agente straniero al soggetto*.

adesso si mostra nella sua valenza: il suo significato non è soltanto psicologico; esso è metafisico: come l'idea dell'essere è forma di tutte le idee, il sentimento fondamentale, che è sensazione di tutto il nostro corpo come nostro, è forma di tutte le sensazioni che ci attestano la presenza di oggetti esterni che percepiamo in quanto terminano in questo sentimento; un qualcosa di estraneo al soggetto che termina a noi, ma che ancora non possiamo chiamare oggetto perché non è illuminato dall'idea dell'essere. Come l'essere ci è dato e non lo abbiamo da noi stessi, così il sentimento fondamentale ci è dato, e dunque non è prodotto da noi. Proprio il progressivo specificarsi e precisarsi dei termini indicati illuminano quella che rappresenta una sorta di definizione del sentimento fondamentale. Esso ha il suo termine, la sua - diciamo così, prendendo in prestito una espressione della fenomenologia, *in-esistenza intenzionale*, in «un'azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente, e necessariamente da un'energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa» (n. 726). Ciò vuol dire che noi siamo degli enti indissociabilmente composti di intelletto e di senso, o con parole più antiche, di *anima* e di *corpo*, e che questo in maniera costante ci mette in contatto con un'«energia diversa da noi», un'energia corporea non prodotta da noi, nella quale viviamo, ci muoviamo, godiamo e soffriamo. Sull'importanza di un tale guadagno per la teoresi rosminiana torneremo appena più avanti quando cercheremo di capire, tracciando le conclusioni di questa parte centrale del nostro lavoro, come questo principio metafisico, che potremmo definire innato nello stesso senso che l'innatezza ha per l'idea dell'essere, chiarirà una delle difficoltà che abbiamo rilevato nella gnoseologia rosminiana, il rapporto fra realtà esterna o extrasoggettiva e il nostro senso interno.

#### 4.10 Conclusioni

Alla fine di questo articolato percorso fra le diverse edizioni del *Nuovo saggio* cerchiamo di trarre alcune conclusioni. Nella premessa al presente capitolo abbiamo voluto sintetizzare e in qualche modo esplicitare le difficoltà che abbiamo riscontrato ricostruendo i temi fondamentali dell'ideologia rosminiana così come è stata esposta dal suo autore nell'opera in esame. Si

tratta come già detto di questioni capitali, tutte inerenti al nesso che in quest'opera si instaura fra ideologia e metafisica, e che giunti a questo punto è necessario richiamare brevemente, prima di accingerci a proporre qualche soluzione.

Innanzitutto abbiamo visto che l'elemento formale, *a priori*, della percezione intellettuale rosminiana andava chiarito in tutta la sua valenza. Se infatti da una parte si mostrava sufficiente e necessario per spiegare la conoscenza, dall'altra poneva il problema del suo valore, del suo significato. Se il segno inequivocabile della sua differenza con l'*a priori* kantiano era la sua innatezza, restava da chiarire che cosa il Roveretano intendesse per innatezza. Innatezza non poteva voler dire che Rosmini tornasse ad una posizione pre-critica della conoscenza, mantenendosi più vicino allo gnoseologismo di matrice cartesiana. Sarebbe stato un rinculo su quella stessa strada che da Cartesio aveva portato a Kant. Strada che del resto la meditazione kantiana aveva percorso, segnando una tappa fondamentale nel cammino di chiarificazione del problema del conoscere.

Ma se l'elemento *a priori* e formale della conoscenza doveva essere chiarito in tutta la sua portata, anche l'elemento materiale, il soggettivo della percezione intellettuale rosminiana, doveva essere specificato in tutta la sua valenza. Che valore ha? Qual è il suo significato?

Ciò che inoltre andava chiarito al di là della valenza dei due elementi della percezione intellettuale era il loro rapporto: ci eravamo chiesti quale sia il collante fra di essi; cos'è che permette l'incontro fra l'elemento materiale e quello formale della conoscenza? Chi determina quell'attitudine della realtà esterna a farsi conoscere? E chi è che muove l'io a conoscere? Come è possibile pensare fuori di noi il rapporto fra il «sentimento intellettuale» ed il «sentimento fondamentale corporeo», fra «senso interno» e «senso esterno»? A tal proposito ci eravamo domandati se il Roveretano non fosse caduto in un sofisma attribuendo alle cause del nostro senso esterno, ossia delle nostre sensazioni, quella medesima sostanzialità, anche se non in ogni caso quella medesima soggettività completa che appartiene soltanto alla sintesi primitiva del sentimento intellettuale e del sentimento fondamentale corporeo. E se questo sofisma è lo scoglio di tutti i tentativi di soluzione del cosiddetto problema gnoseologico del «passaggio», o del «ponte» - dalla rappresentazione

alla realtà, dal soggettivo all'extrasoggettivo -, come si può affermare, ammesso che tale affermazione sia lecita, che Rosmini lo abbia risolto? D'altra parte se questo fosse un pseudo-problema, come il Roveretano accenna in qualche luogo, in virtù del fatto che tutto si iscrive nell'unitarietà dell'esperienza, che in quanto tale è esperienza di un soggetto cosciente, come è possibile poi preservare l'oggettività del conoscere? Come possiamo essere certi che ciò che appare ad un soggetto intelligente sia il reale in sé? Qual è il criterio della certezza.

Se si mantiene su di un terreno prettamente ideologico, l'ideologia rosminiana incorre in queste difficoltà, non dà ragioni sufficienti di sé. Essa trova giustificazione solo se quell'unitarietà dell'esperienza che è anche unitarietà della coscienza si trova inscritta nell'unità dell'essere.

Essere ideale ed essere reale devono coincidere; pur nella differenza delle forme, devono essere lo stesso essere. L'ideologia di Rosmini "funziona" solo se è anche ontologia, cioè discorso intorno all'essere, accesso alla metafisica. L'attenzione deve quindi essere rivolta al nesso fra conoscenza e metafisica: senza questa chiarificazione l'ideologia rosminiana risulterebbe, almeno in parte, infondata.

Ma in merito alle difficoltà evidenziate e a questo nesso fra ideologia e metafisica, cosa ci dice l'analisi del tessuto genetico del testo rosminiano, che abbiamo cercato di far emergere attraverso il confronto delle diverse edizioni del *Nuovo saggio*?

In sede di bilancio critico possiamo affermare che, dopo aver ristretto (Punto A) il campo dell'indagine a tre delle cinque edizioni che durante la vita del Roveretano si sono susseguite, le varianti che abbiamo rilevato hanno evidenziato uno sforzo del filosofo a chiarire alcuni punti nodali della sua teoresi.

(Punto B) Confrontando la parte iniziale del terzo volume della prima edizione con la parte iniziale del secondo volume della seconda edizione, abbiamo avuto l'impressione che il bersaglio principale a cui Rosmini rivolgeva le sue critiche si fosse spostato: i riferimenti polemici, piuttosto che essere come nella prima edizione Locke e Condillac, sono divenuti Kant e il criticismo, e ciò in maniera crescente dalla seconda edizione in poi, e soprattutto nel *Preliminare* aggiunto alla Quinta edizione. Ciò ha permesso a

Rosmini di chiarire meglio il punto di partenza della sua teoria sull'origine delle idee, offrendoci una lettura di Kant che, mentre riproponeva alcune movenze del primo volume degli *Opuscoli*, forniva altresì l'occasione di riproporre nel cuore della filosofia moderna il pensiero agostiniano: se la nostra ragione è limitata e se non c'è nulla che la trascenda come criterio fondante il conoscere, niente più si salva, tutto è condannato a dissolversi in un «idealismo universale», nel quale risulta «impossibile e assurda ogni cognizione de' reali». Qual è la verità del giudizio vero? Il criterio della certezza non può che venirci dalla verità che ci trascende, ma a cui, secondo il dettato agostiniano, noi partecipiamo. Così quelli che nella prima edizione avevano la valenza di elementi derivanti dall'analisi del concetto della possibilità, sono divenuti, dalla seconda edizione in poi, i caratteri dell'*essere possibile* o dell'*idea dell'essere universale*. Quell'*oscillazione* del piano dell'indagine, di cui abbiamo seguito le movenze nella produzione giovanile, che faceva 'ondeggiare' il discorso rosminiano da un terreno prettamente ideologico ad un terreno metafisico, sembra riproporsi nettamente a partire dalla seconda redazione del *Nuovo saggio*; parallelamente il discorso pare spostarsi verso un ambito più pronunciatamente metafisico anziché gnoseologico.

Anche la sostituzione sistematica di alcuni termini sembra andare in questa direzione. L'intervento insistito del Roveretano sul testo non ha avuto soltanto l'esito di ammodernare la lingua; il suo non è stato solo un aggiornamento di tipo linguistico-lessicale. Alcuni nuclei centrali della teoresi rosminiana sono venuti precisandosi e chiarendosi nella loro portata proprio attraverso questa sostituzione sistematica di termini. Dalla seconda edizione l'essere non si *percepisce*, si *intuisce*; dell'essere non può esserci percezione perché si può parlare di percezione solo in riferimento agli *enti*. Questi ultimi infatti possono essere conosciuti attraverso la percezione intellettuale, che è sintesi dell'idea dell'essere intuita e delle modificazioni che attraverso i sensi il nostro sentimento fondamentale corporeo subisce dalla realtà extrasoggettiva. L'essere è dunque il per sé noto, che non è possibile percepire, ma solo intuire.

L'idea inoltre non è *generale*, ma più esattamente *universale*. Sostituendo l'aggettivo *generale* con quello di *universale* in riferimento al sostantivo *idea*, dalla seconda edizione in poi Rosmini cerca di allontanare l'equivoco che potrebbe ingenerarsi nel considerare l'idea come un *qualcosa* in

generale, intendendola solo come l'ultima qualità che rimane agli enti togliendo tutte le altre.

Veniamo adesso alla considerazione di quelle varianti a cui nel nostro lavoro abbiamo voluto dare particolare rilievo, perché di spessore teoretico (punto C): sulla stessa linea di quanto testè affermavamo sembra muoversi la sostituzione, dalla seconda edizione in avanti, del termine *ente* con il termine *essere*. *Ente* ed *essere*, che nella prima edizione venivano trattati come sinonimi, dalla seconda edizione in poi cominciano ad assumere un significato preciso. Mentre l'*ente* è sempre più riferito da Rosmini alla realtà concreta, agli enti appunto, *essere* è accostato sempre di più all'idea. Così l'*idea dell'ente* della prima redazione del *Nuovo saggio* diviene dalla redazione del 1836-37 in poi *idea dell'essere*. Questa variante è talmente diffusa che ci è bastato confrontare alcune parti dell'indice per rilevarla nella sua sistematicità. Ma come abbiamo detto non si è trattato di un aggiornamento solo formale del linguaggio. Richiamando la più tarda *Logica*, già abbiamo potuto osservare come Rosmini abbia dato un significato specifico al termine *essere* ed al termine *ente*. Mentre «l'essere esprime puramente l'atto, pel quale l'ente è», «l'ente esprime il subbietto avente quest'atto». La nozione di *ente* si distingue dunque da quella di *essere* in modo netto. «Quest'ente è ente perché ha l'essere», ci dice ancora Rosmini. Non è questa una distinzione di poco conto per l'intera teoresi rosminiana: anche se in essa le accezioni di «atto» e di «subbietto» sono da intendere in maniera ancora del tutto formale e senza doverle riferire all'ordine della realtà o propriamente esistenziale, come potrebbe suggerire la terminologia aristotelica, ci troviamo di fronte ad un approfondimento significativo del dettato rosminiano. Il problema è quello di non confondere più l'*idea dell'essere* con il «qualcosa in generale», con l'ente o con *entità qualunque*, fosse essa reale o solo formale o immaginaria, come potrebbero essere Giulio Cesare, i numeri o gli dei d'Omero. Si trattava infatti di sgomberare il campo da quella confusione in cui poteva involgere la nozione di ente, quando piuttosto di essere intesa nel suo senso ideale veniva presa nella sua accezione reale, o meglio concreta. Lo stesso linguaggio che Rosmini aveva usato nella prima redazione dell'opera, oltre a tenersi più vicino alla tradizione scolastica, risentiva dell'influsso dell'ontologia wolffiana, dalla quale Rosmini, nel tempo della sua formazione, oltre ad aver tratto quel

positivo alimento che lo aveva condotto alla ricerca di quella connotazione minima su cui fondare tutto il sapere, aveva anche ereditato alcune formule gravide di equivoci, scrivendo il Roveretano per lettori che non erano più i contemporanei di Wolff.

Ma non si trattava di una preoccupazione solo linguistica. Dell'essere, quando fosse inteso come l'ultima delle astrazioni come *aliquid* o l'*ente in generale*, aveva ragione Nietzsche di dire, ironizzando, che era «l'ultimo fumo della realtà evaporata». Il Rosmini ci parla invece dell'*idea dell'essere* come dell'«ossatura comune» di tutti contenuti delle idee, tolta via la quale ogni idea o pensiero è reso impossibile. L'idea dell'essere non ha bisogno d'altro per essere intuita, poiché è intuibile e conoscibile per se stessa, è la pensabilità dell'esperienza, il fondamento della sua oggettività possibile; per essa i contenuti dell'esperienza sono pensabili così come effettivamente sono nella nostra mente, «senza la menoma alterazione», «indipendentemente da qualunque modificazione o passione di altra cosa». In questo senso l'idea dell'essere non coincide con la nozione di ente indifferenziato. Era questo l'equivoco da cui Rosmini voleva liberarsi approfondendo la nozione di essere e differenziandola da quella di ente. L'ente infatti appartiene soltanto al rango della cosa e non può assolvere alla funzione di «*forma oggettiva dell'intelletto*»<sup>96</sup>, di «*ragione ultima e verità delle intellezioni*»<sup>97</sup>. Neppure si può parlare di confusione rosminiana fra «il segno linguistico della copula» e «la nozione dell'essere», come ha fatto il Bonatelli nell'Ottocento<sup>98</sup>. L'«essere» dell'idea, o l'essere come idea, che per Rosmini è forma oggettiva dell'intelletto, non è assunto solamente nel senso *predicativo* dell'inerenza ad un soggetto e neppure ancora nel senso *esistenziale* dell'attribuzione di un'idea ad una realtà extra-mentale, ma piuttosto come ciò che costituisce tutte le idee nella loro *universalità e necessità* davanti alla mente e indipendentemente dalla stessa mente che le pensa. L'«essere ideale» è la sola *idea madre* su cui si

---

<sup>96</sup> Non dovendo più portare avanti il confronto delle diverse edizioni, torno a citare il testo rosminiano dall'edizione Nazionale e Critica: cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit. n. 1010.

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, n. 1062.

<sup>98</sup> Cfr. F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanismo interiore*, Padova 1882, p. 59. Sul Bonatelli e sui rapporti con il pensiero del Rosmini si vedano: G. MORANDO, *Il problema del libero arbitrio*, Milano 1895, pp. 143 sgg. e C. CAVAGLIONE, *Il Rosmini vero. Saggio di interpretazione*, Officina Arti Grafiche, Voghera 1912, pp. 65 sgg.

fondano tutte le altre. Si tratta in sostanza di una vera e propria *metafisica dell'intelligibile*, attraverso cui il Rosmini ha compiuto la sua *reductio ad unum* del mondo delle idee: tutte le idee che hanno un contenuto non sono che *modalità* dell'indeterminatissima idea dell'essere<sup>99</sup>.

È l'unità che si integra nella totalità del sapere. Infatti le varie determinazioni dell'essere ideale sono le stesse «essenze delle cose», «le quali essenze delle cose sono i principi delle scienze tutte [...], e quindi l'idea dell'essere è il fonte e il fondamento inconcusso di tutto il sapere umano»<sup>100</sup>.

In questo suo diversificarsi dall'ente reale e concreto, l'essere come idea assume un'indubbia valenza metafisica. L'idea dell'essere in quanto verità di tutte le cose, in quanto verità degli enti concreti, fonda la stessa possibilità della conoscenza. La conoscenza intellettuale è infatti una determinazione dell'idea dell'essere, madre di tutte le idee e verità di tutte le cose. Essa è «l'esemplare delle cose» e le cose, gli enti, in quanto sono conformi al loro esemplare sono veri, partecipando della verità. Ma se «tante sono le verità, quante sono o possono essere le idee esemplari delle cose» vi è un esemplare per eccellenza, «un'idea più elevata», «la quale è la verità di tutte le specie possibili, e questa è l'idea dell'essere, perciò l'idea dell'essere è la verità di tutte le cose»<sup>101</sup>.

Questa differenziazione sempre più netta che Rosmini stabilisce fra l'essere come idea, come possibilità, e l'ente concreto e reale, ci dà modo di chiarire uno dei punti nevralgici che si erano palesati di fronte a noi mentre ripercorrevamo i temi fondamentali della teoria della conoscenza rosminiana. L'aver infatti sostituito l'idea dell'ente con l'idea dell'essere ci dice qualcosa anche in merito all'innatezza dell'*a priori* rosminiano. Rosmini non ammette conoscenze innate. Il suo innatismo non è lo stesso di quello di Platone, di

---

<sup>99</sup> Capone –Braga, richiamandosi a Bolzano (cfr. B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, Wien 1837, I, pp. 61, 81sg., 112), commenta giustamente: «Nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune [...] e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile. Le determinazioni, i modi, sono invece suggeriti dal senso, dall'esperienza sensoriale. Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dei suoi modi non sono tanti enti necessariamente distinti: sono sempre l'idea dell'ente possibile variamente determinata. Perciò, secondo Rosmini, nel mondo delle idee, o mondo ideale, regna una unità assoluta, un'unità che compenetra tutto» (G. CAPPONE –BRAGA, *Saggio su Rosmini*, cit., p. 53).

<sup>100</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit. n. 1453.

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, n. 1010.



Cartesio o di Leibniz. Non si tratta di peccare per difetto o per eccesso, come gli veniva imputato dal Carabellese; per Rosmini ciò che è innato non è nessuna conoscenza particolare - come poteva far sospettare la formulazione di idea dell'ente, piuttosto che quella di idea dell'essere -, ma 'solo' la possibilità del conoscere. Il Roveretano non ammette di fatto nessuna conoscenza innata nel senso di conoscenza del reale. L'innato intuito dell'essere è *potenza* rispetto alla conoscenza dell'ente o degli enti particolari, ed è *atto* come principio di intelligenza.

Ciò che è dunque innato in Rosmini è nello stesso tempo la *potenza* del conoscere e l'*atto* del pensare. Atto del pensare che fonda il soggetto come essere spirituale.

L'*a priori* ideologico di Rosmini viene dunque a coincidere sempre più con un *a priori* ontologico. È proprio questa valenza ontologica del principio costitutivo l'atto del pensare e del conoscere che fa recuperare al Roveretano il principio della metafisica come istanza critica contro lo gnoseologismo razionalistico-empiristico e contro le assi portanti - con cui sempre gli toccava sempre più fare i conti - del criticismo kantiano. Se al razionalismo innatistico si poteva rimproverare che ammesse le idee innate la conoscenza si riduce ad una pura analisi e l'attività del soggetto quasi ad una operazione passiva, questo rimprovero non si può fare a Rosmini. Nel distinguere l'essere dall'ente egli evita l'equivoco di confondere l'idea dell'essere con l'ente in generale, ammettendo innata solo la possibilità del conoscere nel senso sopra precisato. Ma se il Roveretano con questa precisazione si allontanava da ogni innatismo razionalistico, prendeva anche le distanze da ogni forma di empirismo. Se per gli empiristi ogni conoscenza è *a posteriori* e solo la possibilità di conoscere, la potenza di conoscere è *a priori*, ciò non vuol dire che la loro impostazione sia vicina a quella rosminiana. L'*a priori* rosminiano è tutt'altra cosa dall'*a priori* lockiano o dei seguaci dell'empirismo. Per gli empiristi questa *potenza* è infatti la *tabula rasa*, su cui l'esperienza sensibile scrive i suoi segni producendo nel soggetto «impressioni» e «percezioni». Per Rosmini invece la potenza, l'*a priori* che rende possibile l'esperienza conoscitiva, è intuito dell'essere, *atto* spirituale, pensare in atto, pur non coincidendo con nessuna conoscenza particolare. Rosmini non si attarda dunque né nel razionalismo né nell'empirismo, che la sintesi *a priori* di Kant aveva composto in una nuova

veduta gnoseologica, rimanendo sempre sul piano dello gnoseologismo. In effetti l'idea dell'essere per Rosmini è oggettiva ed *a priori* in un senso diverso rispetto a Kant. L'*a priori* di Rosmini non è lo stesso *a priori* della *Ragion pura*. Per l'autore del *Nuovo saggio* l'*a priori* ha un valore metafisico. Valore che gli consente di soddisfare l'esigenza gnoseologica, senza sacrificare come Kant quella metafisica e senza retrocedere a posizioni pre-critiche, ma anzi affrontando il vero problema critico, quello della fondazione dell'ente intelligente come soggetto spirituale capace di conoscenza.

In un tale contesto può acquisire una certa rilevanza l'unica differenza che la critica neoidealista di Rosmini ha rinvenuto fra il suo pensiero e quello di Kant: la riduzione che il Roveretano ha operato delle categorie kantiane a quella sola dell'essere ideale. Certamente è stato riduttivo pensare che lo scopo di Rosmini fosse solo quello di dedurre logicamente le idee da un'unica idea universale. Se il suo intento fosse stato solo numerico si sarebbe trattato di un problema logico. Ma l'unica categoria a cui Rosmini giunge non ha nulla a che vedere con le categorie kantiane: essa non è il pensiero, non è l'*Io penso*, ma l'essere nella forma in cui può essere presente al pensiero e per il quale il pensiero stesso è effettivo pensare.

La via percorsa da Rosmini non procede affatto verso la costruzione di quella «metafisica del pensiero» o «metafisica della mente» in cui doveva risolversi la «metafisica dell'essere» - secondo la linea di sviluppo che il neoidealismo italiano vagheggiava di portare a compimento. Per Rosmini l'autocoscienza o atto del pensare non è tutto il reale o tutto l'essere. Piuttosto l'autocoscienza c'è per l'idea dell'essere; senza di essa il soggetto non avrebbe coscienza di esistere come pensante. «L'idea dell'essere non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della *percezione*: ché l'osservazione sopra di noi non ci dà nessuna consapevolezza che quest'idea venga così d'improvviso in noi così subitanea si accenda; non ci dà nessuna consapevolezza di quell'immenso salto che il nostro spirito farebbe dal non averla all'averla, se pur allora la ricevesse»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n.459. A chiarimento ulteriore Rosmini qualche anno dopo scrive nel *Sistema filosofico*: «quando io dico meco stesso, che esiste un dato ente qualunque particolare e reale, io non intenderei me stesso, non intenderei ciò che dico, se non sapessi già che cos'è entità. La notizia dunque dell'entità in universale debb'essere in me e

Gli esiti idealistici a cui conduceva la teoresi kantiana sono criticati duramente: l'idea dell'essere non è un prodotto della mente. «Per questo - afferma Rosmini qualche anno dopo la seconda edizione del *Nuovo saggio*, chiarendo ulteriormente nel *Sistema filosofico* la natura dell'idea dell'essere - dissi in qualche luogo, che la verità evidente ed essenziale dell'essere è luce nella sua *universalità*. Quest'universalità distrugge affatto lo scetticismo trascendentale, il quale suppone gratuitamente che l'intendimento umano ha delle forme ristrettive e modali, mentre egli ha una sola forma universale, e priva affatto di modi che hanno la loro essenza solo nel mondo reale. Risulta parimente da ciò non solo gratuito, ma evidentemente falso e contraddittorio, che l'essere nella sua universalità e semplicità sia una produzione soggettiva, cioè una produzione del soggetto umano; che anzi l'uomo stesso non è che una ristretta, modale e contingente realizzazione dell'essenza dell'essere»<sup>103</sup>.

Come verrà specificato nella tarda *Teosofia*, per Rosmini l'essere ideale può essere considerato in se stesso e in relazione alla mente, perché «la natura dell'essere ideale è tale, che unendo in se stessa senz'alcuna contraddizione due modi di esistenza, uno in sé, e l'altro relativo alla mente, o per dir meglio, avendo un modo di esistenza che abbraccia questi due, rende possibile la comunicazione di sé ad una mente»<sup>104</sup>. L'essere in rapporto alla mente è l'essere intuito e in esso «giacciono nascosti tutti i suoi termini, unito ai quali presenta al pensiero i concetti degli enti»<sup>105</sup>. Dire che l'essere è intuito equivale a dire che l'essere è presente al nostro spirito, presenzialità attiva e non passiva, perché noi lo comprendiamo come un *sensu intellettuale sui generis*.

Da quanto detto è evidente che l'essere ideale non ha per Rosmini soltanto un valore funzionale alla conoscenza. La natura dell'idea dell'essere è *differenza* dalle altre, consiste nell'essere forma oggettiva e «poiché l'oggettività dell'essere [...] consiste in questo, che l'essere cui la mente vede, sia essenzialmente diverso dall'atto della mente col quale ella lo vede.

---

precede tutti quei giudizi, coi quali dico che qualche ente particolare e reale esiste» A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 59. Dobbiamo Questo riferimento tratto dal *Sistema filosofico* e chiarificatore del discorso rosminiano, lo dobbiamo insieme ad altri che riporteremo più avanti a preziose indicazioni del professor Malusa.

<sup>103</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 59.

<sup>104</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. IV, n. 85.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, n.213.

Nell'intuizione dell'essere, fatto primigenio, v'hanno [...] i due elementi dell'*atto* del soggetto che vede ed intuisce, e dell'*essere* che è veduto o intuito. Questi due elementi non si possono confondere insieme: l'atto dunque della mente è essenzialmente diverso dall'essere come quell'atto intuito. Se dunque l'intuizione dell'essere è tale, che l'essere non ci si presenta come dipendente dalla mente nostra, anzi come da lei al tutto indipendente e alieno: forz'è dire, che in questa intuizione (dalla quale non si dee uscire) noi abbiamo già dati a principio due atti, cioè l'atto del soggetto, e l'atto dell'essere; e questo secondo mantiene l'essere presente al soggetto, e forza questo a doverlo intuire; sicché in quella intuizione l'essere è *informante*, e il soggetto che l'intuisce è verso di lui *informato*»<sup>106</sup>.

Si comprende chiaramente come questa presenza informante il soggetto non sia una mera presenza logica. Il soggetto ha dinanzi a sé tutto l'essere, l'essere nella sua totalità. A chiarimento di ciò – lo abbiamo visto – Rosmini aggiungeva una nota nella seconda edizione del *Nuovo saggio*. nella quale affermava che «l'indeterminazione dell'essere non dipende dall'essere stesso ma dal vedere nostro». Abbiamo già accennato agli sviluppi che tale affermazione ha avuto nella *Teosofia*: «l'essere non si manifesta se non come una comprensione ch'è bensì totale, ma del tutto virtuale, quasi una capacità, un vuoto immenso da riempire, o se si vuol meglio, un abisso profondo nel quale c'è tutto l'essere, e per la cupa oscurità nulla si vede»<sup>107</sup>.

Così l'indeterminazione dell'essere è puramente *quoad nos*, e non potrà certo consistere in una privazione dell'essere, che, a ben vedere, è concetto contraddittorio, perché di nulla può essere diminuito o privato ciò che è per sua natura semplicissimo. Proprio quest'ultima connotazione dà un significato esistenziale - anche se non esistenzialistico – all'idea dell'essere. Essa mostra quasi un abisso fra l'infinita intelligibilità dell'essere e la nostra capacità

---

<sup>106</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n.1158. Come si dirà nella *Teosofia* l'essere ideale è *forma della cognizione* e nello stesso tempo della potenza del conoscere. Essa è dunque *manifestata* e *manifestante*. «Sotto la relazione di *manifestata* dicesi *forma della mente*, perocché senza essa la mente non sarebbe mente, la facoltà di conoscere non sarebbe conoscitiva, sotto la relazione di *manifestata*, dicesi *forma della cognizione*, perché costituisce l'oggetto cognito, ciò che si ha di oggettivo e però di formale in ogni cognizione» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 461).

<sup>107</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. III, n. 881.

effettiva di intenderlo e di comprenderlo nella sua totalità, e questo abisso è aperto dalla nostra radicale alterità dall'essere, dall'«essere diversa e contrapposta» la mente umana all'essere infinito, dalla singolarità e contingenza di essa, nel suo esistere soggettivo e molteplice, di fronte alla sua eterna unicità. È infatti la condizione più intrinseca della nostra esistenza temporale quella di non *essere*, in quanto enti, l'essere, ma solo di *averlo*<sup>108</sup>. L'essere è presente a noi con la sua pienezza, ma di questa si svela a noi soltanto la sua pura *inizialità* – per questo Rosmini tenderà sempre più a chiamare l'idea dell'essere, *essere iniziale* o *virtuale* – perché la nostra finitudine fa da schermo alla sua luce, nel tempo stesso che ha nell'essere il suo essenziale riferimento, l'intuito iniziale che ne coglie - secondo la bella espressione di Carlo Mazzantini - «un'abbagliante semplicissima unità».

L'essere ideale è dunque tutto l'essere, è l'essere nella sua totalità, che per il limite radicale che contraddistingue la creatura finita è intuibile solo 'parzialmente' sotto la forma ideale. Nondimeno è proprio questo limite radicale, questa 'mancanza' d'essere che coinvolge l'ente finito intelligente, che spinge l'uomo verso la ricerca della verità, verso la determinazione compiuta e totale dell'essere. Ciò che muove l'io a determinare attraverso la percezione intellettuale quella presenza dell'essere, che pur essendo tutto l'essere, noi vediamo indeterminata, è proprio questa mancanza o quest'alterità dell'essere rispetto a noi. È questo ciò che spinge l'uomo in quell'avventura affascinante che è il conoscere. Nondimeno non vi è ni-ente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza. Per conseguenza l'intelligenza intuente l'essere non trova in nessun contenuto esistenziale o reale la sua adeguazione; vale a dire, l'essere come idea manca della sua esistenza - non l'ha né nel mondo né nell'uomo -. Per cui l'intelligenza che si costituisce come intuizione dell'idea è spinta alla ricerca continua di ciò che possa adeguare una tale intuizione. Ma l'Idea è naturalmente e storicamente inadeguabile. Perciò l'intelligenza è trascendenza. Essa intuisce una verità che, per la sua infinitezza ed inadeguabilità, la spinge ad oltrepassarsi. È in possesso di una presenza che non si è data da sé, che non è il pensiero stesso, né alcuna cosa conosciuta. È la presenza sempre presente

---

<sup>108</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Logica*, cit., I, n. 429.

dell'Essere, che, presente come idea, è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'essere come idea non è intuire l'Essere, né conoscerlo nella sua essenza. L'uomo conosce solo *gli* esseri (o meglio *gli* enti), non conosce *l'Essere*, di cui ha solo l'idea. Per conseguenza è sempre sollecitato dall'esigenza di elevarsi all'intuizione (sempre desiderata, ma sempre impossibile da ottenere nell'ordine della natura) dell'Essere in sé. La mente conosce ogni cosa per l'Idea e non conosce l'Essere, il solo che adegui l'idea; ma aspira sempre a conoscerlo, cioè aspira sempre al dono del suo oggetto adeguato. L'Idea dunque è sempre trascendenza. L'uomo conosce per essa, pensa per l'essere come idea, vuole e sente per l'idea, senza che vi sia un conosciuto, un voluto, un sentito che possano adeguarla. Questa dinamica, questa tensione dell'uomo che, abitato dall'Idea, si pone in cammino per adeguarla, trova una sua espressione incisiva nelle parole di Michele Federico Sciacca: «Pensare, volere e sentire è pensare, volere e sentire nell'essere presente all'intelligenza, ma niente adegua l'Idea, la quale, pertanto, trascina, incalza e sprona a pensare a volere a sentire perdutamente, cioè sempre “al di là”, all'infinito, verso l'infinito, che è in noi e ci trascende, vicino e incommensurabilmente lontano»<sup>109</sup>. Dove – precisa appena più sotto il filosofo rosminiano - quel «“Perdutamente” significa “salvificante”»; perché l'essere non perde, salva: l'uomo non vi si smarrisce, ma invece vi si alimenta, vi si nutre, vi consiste; non svanire nell'essere, ma ritrovarvisi riconquistarvisi in ogni atto di vita<sup>110</sup>.

La dinamica descritta rappresenta qualcosa di più di una semplice indicazione su ciò che spinge l'uomo a rapportarsi con il reale; essa rappresenta il motivo profondo per cui l'uomo si pone nel cammino di conoscenza: adeguare l'Idea che fonda la nostra intelligenza e ciò che ci sollecita, ci spinge verso il compimento di noi stessi, è ciò che ci *destina* a quell'infinito, a quel significato di cui gli enti, che incontriamo nella nostra esperienza sono segno. L'avventura della conoscenza del reale è l'avventura verso la comprensione di noi stessi; è ciò che ci spinge «al di là» della nostra misura e del nostro limite;

---

<sup>109</sup> M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, cit., pp. 36-37.

<sup>110</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

attraverso di essa ci approssimiamo a quella verità che fonda e trascende la nostra intelligenza.

Ma se questo è ciò che spinge l'uomo a conoscere, dobbiamo anche spiegare come è possibile che la realtà esterna si predisponga ad essere conosciuta. In altri termini, se ciò che muove il conoscente è stato chiarito proprio attraverso quella dinamica che l'idea dell'essere pone dentro l'uomo, ciò di cui dobbiamo rendere ragione adesso è quell'attitudine della realtà a farsi conoscere; la natura del rapporto fra il soggetto conoscente e il reale conosciuto o da conoscere.

Come sappiamo per Rosmini i due elementi che compongono la conoscenza sono l'idea dell'essere e il sentimento. Questa importante scoperta del *Nuovo saggio* varrà ripresa ed espressa in maniera chiara anche nell'*Antropologia*: «L'idea dell'essere e il sentimento – scrive Rosmini – sono i due elementi primigenii di tutto lo scibile umano»<sup>111</sup>. L'essere essendo la forma della conoscenza, è noto per se stesso «e perciò egli è anco la sede dell'evidenza, a cui si debbono condurre come ad ultimo termine tutte le dimostrazioni delle scienze, acciocché sieno perfette»<sup>112</sup>.

Ma anche il sentimento, in cui Rosmini identifica sempre di più la forma categorica della realtà, non è un *demonstrandum*: non ne può parlare se non chi ce l'ha, se non chi ne ha fatto esperienza. L'idea dell'essere è l'orizzonte di tutte le possibilità del sentimento, ma il fatto del sentimento, il sentimento nella sua attualità non è come tale quell'idea, è originariamente distinto da essa come la realtà che implica una relazione con se stessa. Il Roveretano intende appunto il sentimento non come una specifica connotazione della psiche, alla maniera in cui la intendono solitamente gli psicologi, ma come qualcosa che è sì in relazione con l'idea dell'essere, ossia con la propria ed universale possibilità o pensabilità, ma che è anche per sé in rapporto con se stesso. Ciò significa che l'*idea dell'essere* e il *sentimento*, o l'*essere ideale* e l'*essere reale* - come comincerà ad esprimersi Rosmini - sono due modi o forme dell'essere, che non può non essere identico a se stesso, e «tuttavia, sarebbe contraddizione il dire che ciò che è ideale, è reale o

---

<sup>111</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio delle scienze morali*, libri quattro, François Evain (a cura di), Edizione Nazionale e Critica, 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981, p. 27.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 26.

viceversa, essendo queste due forme incomunicabili, o inconfusibili»<sup>113</sup>. In effetti, come specificherà nella matura *Introduzione alla filosofia*, «il carattere dell'essere ideale è quello di *far conoscere* semplicemente, senza aver alcun'altra azione di sorta; quando il carattere dell'essere reale è quello di *agire*, producendo o modificando il sentimento»<sup>114</sup>. In sostanza possiamo dire che il sentimento s'identifica con quel modo o quella forma dell'essere che crea l'esperienza o soltanto la promuove e la modifica: il mondo eterno dell'essere di Dio creatore o il mondo temporale dell'uomo che vive e si sviluppa nella storia.

Negli anni Trenta, quindi nel decennio successivo alla prima edizione del *Nuovo saggio*, Rosmini si dedicò specialmente al problema dell'uomo con l'intento di costruire una *Antropologia universale* che comprendesse al centro di una visione uni-totale l'uomo nel suo carattere di forma reale dell'essere, come la base ontologica delle scienze morali, politiche e religiose. Le opere che egli pubblicò in quegli anni specialmente a Milano possono considerarsi quasi come una enciclopedia antropologica - come l'ha chiamata Giovanni Pusineri<sup>115</sup> - che costituisce una delle parti più consistenti della filosofia rosminiana. Del 1831 sono i *Principi delle scienze morali*. Nel maggio del 1832 furono iniziati a Trento l'*Antropologia soprannaturale* (il titolo definitivo del testo non è del Rosmini) che non fu terminata e sarà pubblicata postuma in tre volumi a Casale nel 1884. Del 1838 è l'*Antropologia al servizio della Scienza Morale*; del '39 è invece la *Filosofia della politica*; infine nel 1840-42, ricorda Pagani ne *La vita*, Rosmini «ripresero e mandò a compimento la *Filosofia del Diritto*, una di quelle opere che basterebbe anche da sola a immortalare l'autore»<sup>116</sup>.

Benché la psicologia metafisica di tutte queste opere costituisca il contesto di fondo, agli aspetti più propriamente psicologici Rosmini dedicherà i quattro volumi della *Psicologia*, composti dal novembre del 1843 al febbraio del 1846 ed affidati alla stampa del Tipografo Miglio di Novara.

---

<sup>113</sup> A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 390.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> In A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, G. PUSINERI (a cura di), Edizione Nazionale, 27, Fratelli Bocca, Roma 1955, Introduzione, p. X.

<sup>116</sup> *La vita*, II, p.45.



In tutte queste opere il filosofo ha tematizzato soprattutto la *categoria della realtà* nei suoi rapporti coll'*idea* e la *moralità*. Era l'esito di quel travaglio che aveva guidato le prime ricerche del giovane Rosmini sulla «coscienza pura», ricerche che tentavano di cogliere e definire un «primo psicologico», il soggetto come puro sentimento di sé, antecedente al «cogito» cartesiano ed *al di qua* delle idee. Era questa un'impresa vana e lo stesso Rosmini se ne rese conto quando si affacciò alla scoperta della dottrina della «Forma della verità». La realtà è l'altro dall'idea e per coglierla bisogna non separarla, ma distinguerla dall'idea. Come i caratteri di quella si riassumono nella *oggettività*, ossia nella semplice presenza che la manifesta alla mente, così la realtà è l'atto che fa sussistere la cosa congiungendola all'idea: ossia, nel suo senso pieno, è la *soggettività*.

Rispetto a questa chiarificazione della categoria della realtà, non ha avuto poca importanza l'approfondimento che abbiamo visto operare da Rosmini in merito al rapporto anima-corpo, quando nella quinta edizione del *Nuovo saggio* egli specificava l'uso dei vocaboli *oggetto* e *termine*. Come abbiamo avuto modo di notare si trattava di un approfondimento che il filosofo aveva cominciato a meditare già dalla seconda edizione dell'opera, sostituendo in alcuni luoghi, quando l'articolazione concettuale lo rendeva necessario, il termine *cosa* al termine *oggetto*.

Il significato specifico assunto rispettivamente dalla parola *oggetto* e dalla parola *termine* si iscrive nel tentativo rosminiano di chiarire sempre di più la natura del sentimento e del suo rapporto con il corpo, nell'ambivalenza del suo significato di *corpo estrassoggettivo* e di *corpo nostro*.

Già abbiamo visto come la sensazione sia dovuta allo stimolo prodotto sul nostro organismo da un agente esteriore e perciò presupponga un elemento fuori dal soggetto, *l'estrassoggettivo*. Nella sensazione concorrono due elementi: il soggetto modificato e qualche cosa di non soggettivo, di cui non si può dubitare: «esso straniero a noi si rivela in un fatto interno a noi stessi, cioè nel fatto della *passione*, fatto singolare, che rivela in noi un diverso da noi»<sup>117</sup>. L'elemento estrassoggettivo costituisce la *percezione sensitiva*: essa, come si specifica nell'ultima edizione del *Nuovo saggio*, non è ancora *oggetto*, ma

---

<sup>117</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n.1142.

*termine* della nostra passione; è - come abbiamo detto - quel senso di violenza esercitato sul nostro sentimento animale, allorché i corpi operano sopra di noi. La percezione sensitiva è sentimento, cioè *termine*, vale a dire solo «quell'accidente del sentimento, che dicevamo senso di violenza» o - come abbiamo visto specificare da Rosmini - è la percezione della passività (passività che l'anima presente a tutte le parti sensitive, sente quando vengono mutate per forza di un corpo esterno), percezione che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato dalla qualità delle sensazione».

L'oggetto invece non è ciò che è relativo all'organo senziente, ma qualcosa di opposto al soggetto e da esso distinto; la sua percezione dunque non è opera del senso ma dell'intelletto ed è propria di quel grado superiore di conoscenza che Rosmini chiama percezione intellettiva e che va identificata come il conoscere vero e proprio. In essa l'agente, che prima era il *termine* relativo della nostra modificazione, ha il suo essere, cioè quella nota universale che lo rende oggetto e di conseguenza gli viene applicata dall'intelletto.

Non ci soffermiamo qui sulle implicazioni antropologiche e psicologiche che proprio tale distinzione dei termini *oggetto* e *termine* possiede<sup>118</sup>. A titolo di esempio basterà riportare un passo della *Teosofia*, in cui si mostra evidente a quale approfondimento Rosmini è stato portato da questa distinzione precisa:

Nell'ordine del senso non vi ha di veramente presente, che il *termine* del sentire, cioè la cosa in quanto è sentita. Il sentito poi nell'atto del sentire è così unito al senziente, che fra il sentito e il senziente non v'ha nulla di mezzo. Ma questa non si può chiamare con tutta proprietà *presenza*; perché quantunque nel sentito si manifesti altresì una forza straniera al senso, tuttavia il senso non avendo niuna intelligenza, non dice nulla, non afferma né nega qualche cosa di diverso da sé, ma solo è passivo e ricevente l'azione, ossia non si può dire che lo stesso senso abbia nulla presente, se non se stesso... Onde il dire che la cosa conosciuta è presente alla mente o alla memoria o all'attenzione o ad altre facoltà intellettive, è il solo parlar proprio: ché la *presenzialità* importa due entità che abbiano relazione fra loro, e che l'una di

---

<sup>118</sup> Su queste implicazioni ha insistito con riferimenti precisi il lavoro di Marcolungo che abbiamo citato in precedenza: cfr. L. F. MARCOLUNGO, *Principio e termine: il problema dell'anima in Antonio Rosmini*, cit.

esse, quella a cui l'altra è presente conosca questa relazione, e perciò conosca la cosa presente<sup>119</sup>.

Dunque la *presenzialità* alla mente o *oggettività* è solo dell'idea. Ed è per questa proprietà che l'idea si distingue anche dal sentimento, o dall'attività soggettiva che la pensa. «L'idea non è mai un sentito, e qualora si voglia dire che modifica il soggetto che la intuisce e produce in esso qualche sentimento, tuttavia questa modificazione, di natura sua propria, distinta da tutte le altre, non è l'idea»<sup>120</sup>. L'attività di questa si riduce a quella «di far conoscere semplicemente, senza avere alcun'altra azione di sorta»<sup>121</sup>. L'idea semplicemente si manifesta, è inscritta nell'idea dell'essere ed è il per sé noto. Il modo di esistere dell'idea è quello di essere presente ad una mente, e la sua energia, se così si può chiamare, di pura forma è quella di manifestare, «di far conoscere semplicemente», senza avere nessun'altra azione di sorta, così che pur vicinandosi in un «intima e individua unione» col sentimento, non è mai «confusibile con esso», perché la sua verità resta in se medesima «perfetta e intera», senza che le possano aggiungere niente il nostro assenso o il nostro rifiuto.

L'esser stesso come idea, ossia l'*essere ideale*, è la forma ontologia della conoscenza, che per un verso la trascende e non è coartabile da nessun limite, perché anche il limite non è pensabile se non in riferimento ad essa; per l'altro verso è più intima a me di quel sentimento fondamentale che sono io stesso e che senza la sua presenza resterebbe un *quid incognito*. Sono trasceso dalle mie idee come l'asse di riferimento essenziale della mia possibilità e della intelligibilità rispetto a me di tutto ciò che è reale nella mia misura finita e contingente.

Dunque la realtà è altro dall'idea e per coglierla, come abbiamo detto, non bisogna separarla dall'idea ma distinguerla. In effetti Rosmini nell'analisi della categoria della realtà non ricorre alle opposizioni classiche, mediante le quali si è voluto contrapporre il reale all'*apparente* o illusorio, secondo la tradizione eleatica, o al necessario secondo la tradizione empiristica rinnovata

---

<sup>119</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 87.

<sup>120</sup> A. ROSMINI, *Lettera a Don Paolo Barone*, in *Introduzione alla filosofia*, cit. p.390.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

da Kant. Nel primo caso il concetto del reale finisce con il confondersi con quello dell'ideale, essendo piuttosto la verità che non la realtà l'opposto dell'illusorio. Nel secondo caso se ne restringe arbitrariamente l'ambito a ciò che è un limite di esso, anziché la sua essenza propria. Più concretamente ci sembra che Rosmini continui e sviluppi la tradizione leibniziana. Dall'immobile rifulgenza dell'idea, la quale non esercita nessun'altra azione che non sia quella di far conoscere, di manifestarsi alla mente, di «essere lume», egli distingue il reale come ciò che è innanzitutto energia, atto, «azione che produce e modifica il sentimento». Si tratta di una energia immanente al fatto del sentire, che anzi si identifica con esso. «In quanto l'ente è reale intanto ha la capacità di essere forza di essere sentimento attivo e individuo, e quindi soggetto».

Non è possibile definire il sentimento se non per il suo termine di relazione o in rapporto a ciò in cui è insidente. Se il termine intenzionale del sentimento ha con esso quella relazione di presenza o oggettività che abbiamo detto propria dell'essere ideale, si ha allora il sentimento intellettuale, la cui percezione è un atto originario. «Ciò che costituisce la potenza dell'intelletto è il sentimento che percepisce l'idea dell'essere in universale»<sup>122</sup>. È chiaro che questa potenza non esiste in noi, se non perché c'è in noi «la vista permanente dell'essere»<sup>123</sup>. L'applicazione dell'essere al sentito è la prima funzione della ragione ed è la sintesi primitiva, nella quale l'io acquista la percezione intellettuale di sé e del suo essere al mondo<sup>124</sup>. Noi percepiamo noi stessi immediatamente perché l'io è un sentimento e percepiamo un *sentimento fondamentale*, «perché tutte le sensazioni si fondono in lui; egli non ha bisogno delle altre sensazioni, è da sé: noi non possiamo giammai essere senza di noi. Tutte le altre sensazioni hanno bisogno del sentimento nostro essenziale, perché tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi»<sup>125</sup>. Ciò non significa che noi esistiamo per noi stessi. Così come ci è dato l'essere, che - come abbiamo visto - non abbiamo da noi stessi ma ci è dato, nemmeno è prodotto da noi stessi il sentimento fondamentale corporeo, in cui il sentimento

---

<sup>122</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n.1022.

<sup>123</sup> Cfr. *ivi*, n. 481.

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, n. 515; nn. 1025 sg..

<sup>125</sup> Cfr. *ivi*, n. 1196.

dell'io è 'incarnato', senza potersene separare almeno finché vive. Ora, il sentimento fondamentale, sostanziale dell'io, non si identifica con il sentimento fondamentale corporeo, perché è essenzialmente intellettuale. Questo ha per oggetto l'essere, mentre il senso o sentimento fondamentale ha il suo termine, la sua in-esistenza intenzionale, in «un'azione fondamentale che - come abbiamo detto - sentiamo venir esercitata in noi immediatamente, e necessariamente da un'energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata»<sup>126</sup>. Noi siamo dunque degli enti indissociabilmente composti di *materia e senso*, di *anima* e di *corpo*, e questo ci mette in contatto costante con una energia diversa da noi, una energia corporea non prodotta da noi, ma nella quale noi viviamo. Ma cos'è e da dove viene tale energia? A coglierla nella immediatezza delle variazioni singolari che la modificano dandole per contenuto un *termine* reale interviene la percezione sensitiva, mentre a giudicare sia del sentimento fondamentale corporeo, il mio corpo, sia dei termini reali, *i corpi*, ai quali si riferiscono quelle percezioni sensitive, interviene la percezione intellettuale.

La dottrina rosminiana del sentimento fondamentale corporeo ha percorso le analisi che la psicologia e la fenomenologia contemporanea faranno del «corpo psichico», come lo chiameranno Scheler, Husserl, Marcel e Merlau-Ponty. Ma per Rosmini il sentimento fondamentale corporeo è qualcosa in più che la semplice capacità o possibilità di produzione di atti psicologici o gnoseologici. Esso è per il Roveretano un vero e proprio sentimento innato, la cui valenza è metafisica. Come ha notato giustamente Carbellese il sentimento fondamentale «è un vero e proprio sentimento innato, giacché non costituisce la pura potenzialità psichica del sentire, la quale si esplica nell'esperienza, ma una vera e propria sensazione generale di tutto il nostro corpo sensitivo, la quale precede ogni esperienza e perciò può dirsi a priori»<sup>127</sup>. Esso è un sentimento sostanziale, che in quanto tale trascende il mondo degli oggetti corporei. Qui la corporeità è anche in qualche modo spiritualità<sup>128</sup>, ben distinta dai contenuti sensibili. Il sentimento fondamentale è

---

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, n. 726.

<sup>127</sup> Cfr. P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, cit., p. 88

<sup>128</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 65.

quello che rende possibile l'avvertenza degli oggetti e che ci fa cogliere il nostro corpo come nostro, che ci fa cogliere noi come sensibilità. Ci lega alle cose, ma nello stesso tempo ci distingue dalle cose, ce ne distacca, ci fa autosenzienti come l'idea dell'essere ci fa auto-intelligenti. Dunque sia l'idea dell'essere che il sentimento fondamentale sono due elementi costitutivi di quell'esistente che è l'uomo. Essi rappresentano l'intelligibilità e la sensibilità di quell'ente finito intelligente che è l'uomo. Si tratta di principi ontologici non riducibili a forma gnoseologiche e psicologiche.

Di tutto ciò che sento e penso sono io il soggetto, l'«anima umana». Come chiarirà nella *Psicologia*, l'anima umana è «quel principio del sentire e dell'intendere che, senza cessare d'essere uno e di avere un'unica attività radicale, viene costituito da un sentito esteso e da un inteso che è l'essere indeterminato»<sup>129</sup>. A noi mancherebbe ogni possibilità di riferirci a questo o a quel corpo, ossia di affermare le singole esistenze, se non ci fosse come mediatore fra noi e la corporeità del mondo esterno il nostro proprio corpo che è insieme esteso e consoggetto, ossia è quel rapporto originario e costante fra l'anima e il mondo che è «il sentimento fondamentale corporeo».

Il mondo *dei corpi* è termine ad *un corpo*, cioè termina ad un soggetto che è sentimento sostanziale corporeo ed insieme spirito ed intelletto, sintesi primitiva di intelletto e senso. Il sentimento soggettivo e cosoggettivo è il punto in cui convergono e s'annodano tutte le nostre relazioni cosmiche, nelle quali è salvaguardata comunque quella irriducibile datità della materia che Rosmini chiama l'estrasoggettivo come un in sé. La natura del cosmo è dunque di ordine indissociabilmente soggettivo ed estrasoggettivo. È solo dentro questi limiti che Rosmini accetta la generale istanza coscienzialistica del pensiero moderno, di contro tuttavia anche ad ogni deteriore sostanzialismo naturalistico. Non c'è altro mondo se non quello che è termine intenzionale della coscienza, se non quello che è “toccato” dal nostro corpo ed illuminato dall'idea dell'essere che lo oggettivizza, che lo rende oggetto. Come dirà Rosmini nella *Teosofia* «il mondo eterno non sentito, preso da sé come fuori dal sentimento, è un puro astratto ... il mondo vero e reale è bensì indipendente

---

<sup>129</sup> A. ROSMINI, *Psicologia con alcuni scritti inediti di carattere psicologico*, G. ROSSI (a cura di), Edizione nazionale, Fratelli Bocca, 4 voll., Milano 1941-51, par 200, p. 101.

nella sua realtà straniera e refrattaria all'atto del sentimento, ma tuttavia non esiste altrove, che dentro lo stesso sentito, come contenuto nel contenente»<sup>130</sup>.

Attraverso questa chiarificazione e progressiva differenziazione dei lemmi *oggetto* e *termine* Rosmini matura la consapevolezza dell'intrinseco ed originario darsi dell'«estrassoggettivo» alla radice del sentimento fondamentale corporeo e del sentimento fondamentale intellettuale. Questa acquisizione segna un importante sviluppo del pensiero rosminiano, sviluppo che ha seguito le varie fasi della rielaborazione del testo del *Nuovo saggio* sviluppatosi in concomitanza con il grande interesse del Roveretano per il tema dell'uomo, ma che ha trovato una sua espressione definitiva nella *Teosofia*.

La singolare datità dei corpi, la loro indeducibile contingenza, sono la condizione del loro presentarsi nell'ambito dell'esperienza. Il mondo si fenomenizza, ma il suo fenomeno lo svela, o meglio è la condizione materiale del suo svelarsi così com'è all'intelletto che l'intuisce dentro l'orizzonte dell'essere rivelato dall'essere ideale, medesimamente partecipato da tutti i soggetti e per loro mediazione da tutti gli estrassoggetti non intellettivi dell'esperienza. Rosmini sarà sempre più esplicito nell'affermare il fatto indubitabile della nostra coscienza percettiva del reale com'è in se stesso, del reale. «Il nostro intelletto, quando pronuncia ed afferma dei sussistenti reali, ha per suo termine questi reali sussistenti, non un'immagine o vestigio o segno di questi, ma sì essi stessi identici a quel che sono in sé benché con un altro modo di essere»<sup>131</sup>. Non c'è realtà che non sia un «soggetto compiuto» o una sua «appartenenza»<sup>132</sup>. Certamente vi è nella natura un principio organizzatore che è la vita dove operano in conflitto fecondo istinto vitale e istinto sessuale<sup>133</sup>, ma sarebbe assurdo parlare di animazione universale, perché «se il termine esteso producesse il principio, che è cosa assolutamente semplice, sarebbe un effetto dissimile ed opposto alla causa contro il principio ontologico che ogni causa deve produrre un effetto simile a sé»<sup>134</sup>. Tutti i reali finiti di cui abbiamo esperienza, nella gamma infinita delle loro variazioni, si vincolano

---

<sup>130</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1452.

<sup>131</sup> Cfr. *ivi*, n. 1331

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, nn. 765, 889, 1129, 1155.

<sup>133</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio delle scienze morali*, cit. pp. 240sg.

<sup>134</sup> Cfr. *ibidem*.

intrinsecamente in quel sentimento intellettuale che è la mente dell'uomo, o partecipandone la luce, come avviene per il sentimento fondamentale corporeo, o essendo vincolati nell'essere per una qualche partecipazione del sentire dell'uomo stesso, come avviene nei riguardi delle realtà soltanto corporee. In questo senso appare sempre più evidente la funzione mediatrice dell'uomo nell'universo. Nulla esiste se non in riferimento all'essere, ma questo riferimento non può essere che opera della mente, la quale ha nell'essere la sua forma originaria. Certo, la pura esistenza estraoggettiva come puro termine del sentire non differenzerebbe gli elementi della materia dalle pure illusioni. Bisogna che il corpo senziente sia unito con il sentimento intellettuale e che toccando gli enti gli illumini di luce intellettuale "accendendoli", come la carezza dell'amante, al loro significato.

Quella grande sintesi del reale che è il mondo della natura e di cui una parte sconfinata appare da principio soltanto come il puramente fuori dal soggetto, l'extrasoggettivo appunto, è in sé una incessante concertazione del sentire nella pienezza della sintesi ontologica. «L'ente finito non è l'essenza sola quale si vede nell'idea, né il reale solo, ma l'individua unione di questi due che si fa nel talamo della mente»<sup>135</sup>.

Ciò che permette ad una tale sintesi ontologica di non attardarsi in quello che abbiamo visto essere il problema del «passaggio» o problema del «ponte», tuttavia, non è soltanto l'unitarietà dell'esperienza - chi prende coscienza del reale è lo stesso soggetto intelligente e senziente -, ma soprattutto il fatto che l'essere ideale presente nel soggetto intelligente deriva dallo stesso essere che fa tutte cose. Come l'idea dell'essere ha bisogno di un'attuazione infinita, così il reale finito ha bisogno di essere ricondotto al suo significato. C'è un'intrinseca reciprocità nel finalizzarsi degli esistenti all'Essere divino: questo è il loro fine, ma in quanto questi sono voluti, *chiamati*, da Lui. È questo forse il senso più profondo dell'interiorità agostiniana, che Rosmini aveva riscoperto dopo la lezione kantiana: l'insidenza del manifestarsi dell'essere sotto il segno di una invocazione e di un appello nel cuore stesso dell'uomo, chiamato ad illuminare il reale con l'idea dell'essere ed ad amarlo nel suo ordine, cioè nel suo statuto creaturale. Conoscere allora nel suo

---

<sup>135</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 840.



significato completo è un riconoscere, un amare la realtà nel suo ordine, rispondere all'appello dell'Essere che ci chiama e *ci vuole* donandoci gli enti per amarli come segno del Suo amore per noi. Proprio a partire da queste considerazioni Rosmini svilupperà il suo pensiero indagando la terza forma dell'essere, quella che mette in comunicazione l'essere ideale con l'essere reale, l'essere morale – di fronte al quale per i limiti del nostro lavoro ci fermiamo -.

Tutto ciò che è reale ed intelligibile, è anche essenzialmente amabile, perché chiamato alla luce dall'essere. Nell'integrarsi dell'intelligenza dell'essere in amore all'essere, come avviene in quell'atto «intellettivo e amoroso» che è l'atto morale, il mondo acquista l'impronta del valore. Quello che Fichte aveva chiamato stupendamente il «materiale sensibile del dovere», è per Rosmini, anche e prima ancora, il materiale sensibile dell'Amore.

## **Parte terza**

## **Capitolo V. La polemica sull'idea dell'essere.**

### **Le critiche di Manzoni, Mamiani e Gioberti**

#### **5.1 Premessa**

Nella parte centrale del nostro lavoro, confrontando alcuni nuclei centrali della dottrina rosminiana nelle diverse edizioni del *Nuovo saggio*, abbiamo potuto seguire un percorso che ha condotto il Roveretano all'approfondimento della sua teoresi, che da un terreno prettamente ideologico si è via via spostata su un terreno metafisico. L'idea dell'essere non è soltanto quell'elemento formale e necessario della nostra conoscenza, ma è l'essere sotto forma di idea, essere *iniziale* o *virtuale*; il manifestarsi di Dio nella nostra interiorità; quell'insidenza nel cuore dell'uomo di un *appello* che ci *chiama* a riconoscere, attraverso «atti intellettivi amorosi», e *a dare* significato alla nostra vita e al reale sentito, agli enti finiti intelligenti e agli esseri reali e contingenti, all'uomo e al mondo. L'ideologia rosminiana è divenuta accesso alla metafisica; si è fatta, dunque, ontologia, cioè discorso sull'essere e le sue forme.

Tale approfondimento è avvenuto per una maturazione interna. I riferimenti tratti dalle opere contestuali alle diverse redazioni del *Nuovo saggio* - benchè non sempre si sia potuto scendere nei dettagli - lo attestano a sufficienza. Quell'interesse per l'uomo e per tutte le dimensioni della sua vita, che ha investito Rosmini proprio negli anni successivi alla prima redazione del *Nuovo saggio*, lo ha portato ad approfondire gli aspetti antropologici e psicologici della propria proposta speculativa e a trarne implicazioni anche morali e politiche; per converso negli anni successivi al progetto poderoso della *Teosofia* gli ha consentito di andare in profondità e scandagliare l'essere nell'unitotalità delle sue diverse forme.

È indubbio quindi che Rosmini nel rimaneggiare il testo del *Nuovo saggio* ha tenuto conto degli approfondimenti teoretici che veniva maturando attraverso le altre opere. Lo abbiamo detto: la sua ideologia si andava ricalibrando in base alle scoperte che si susseguivano nelle varie regioni della filosofia alle quali Rosmini rivolgeva il suo sguardo. Ma anche gli altri ambiti del pensiero a cui il filosofo si rivolgeva traevano alimento da

quell'approfondimento costante della sua ideologia di cui siamo stati testimoni, analizzando alcune varianti che il Roveretano ha apportato alla sua opera gnoseologica nelle diverse edizioni.

Tuttavia in tale percorso di approfondimento non hanno avuto poca importanza le osservazioni critiche di alcuni contemporanei del filosofo di Rovereto che cominciavano a farsi udire e leggere dopo l'uscita della prima redazione dell'opera. L'aver ricostruito il tessuto genetico del testo rosminiano, oltre a farci percepire l'importanza e la radicalità di alcune di queste critiche che stiamo per esporre, ci consentirà di vedere quasi in controtelaio la reale portata del discorso rosminiano, in buona parte costituitosi in dialogo critico con i suoi contemporanei.

Nelle pagine che seguiranno ci soffermeremo su alcune di queste critiche, che rappresentano una sorta di "zona di influenza", poiché hanno contribuito a spingere il Roveretano verso l'approfondimento ontologico della propria proposta ideologica.

Insisteremo in modo particolare su Manzoni (A), le critiche del quale non hanno ricevuto a nostro avviso la dovuta attenzione negli studi che si sono susseguiti sul pensiero del Roveretano. Dell'influsso di questa critica sullo sviluppo del pensiero di Rosmini avremo modo di riportare alcuni riscontri oggettivi, che abbiamo trovato confrontando la prima edizione del *Nuovo saggio* con la seconda. Sulle critiche invece di Mamiani (B) e Gioberti (C) passeremo più velocemente; la sola esposizione delle loro riserve e delle relative risposte di Rosmini basterà a far vedere quanto queste abbiano influito nello sviluppo del pensiero rosminiano e quanto queste critiche, soprattutto quella di Gioberti, abbiano influenzato la risorgenza novecentesca della filosofia del Roveretano.

## **A. Dall'«ideologia» alla ontologia: la disputa sull'idea dell'essere fra Rosmini e Manzoni**

### *5.2 Alcuni riscontri oggettivi dell'influsso manzoniano nella seconda edizione del Nuovo saggio*

La dottrina rosminiana dell'idea dell'essere ha sollevato subito qualche seria difficoltà anche in alcuni di coloro - ed erano molti - che avevano

accolto con favore la novità di impianto e di stile del *Nuovo saggio*, che aveva rinnovato l'atmosfera degli studi filosofici italiani e che non poteva mancare di suscitare l'attenzione dei lettori più acuti. Tra i primi a parlarne a Rosmini stesso fu Alessandro Manzoni, che da qualche tempo conosceva ed aveva cominciato ad apprezzare la singolare figura del filosofo di dodici anni più giovane di lui.

Prima di entrare nel merito delle critiche manzoniane al pensiero di Rosmini, vorremmo soffermarci su alcune varianti del testo rosminiano che potrebbero sembrare marginali, ma che se vengono inserite nel contesto del dialogo critico (ed anche - perché no - polemico) fra questi due grandi protagonisti dell'Ottocento, assumono una rilevanza particolare.

Nella prima edizione del *Nuovo Saggio* Rosmini afferma che, per il principio che l'azione dello spirito è limitata dal suo oggetto, è certo «che né le sensazioni, né i fantasmi corporei sono uno stimolo sufficiente per muovere il nostro spirito a formare le idee astratte»<sup>1</sup>.

Lo stesso concetto viene presentato nella seconda edizione con delle espressioni sensibilmente diverse: «or noi dobbiamo vedere come la ragione si muova a formarsi gli astratti. Se le sensazioni e le immagini non valgono punto a muoverla a tale operazione, quale altro stimolo sarà che la induce a questo più ampio suo sviluppo, nel qual ella giunge agli astratti?»<sup>2</sup> Le sensazioni e le immagini non possono condurre la ragione a formare gli astratti perché «l'atto naturale dello spirito intelligente, onde questo s'affissa nell'ente, non può in alcun modo dar moto alla mente e spingerla ad occuparsi delle astrazioni»<sup>3</sup>. Sebbene, come è facile notare, le espressioni linguistiche, tra una edizione e l'altra, appaiano mutate, il senso del discorso, da un punto di vista teorico-concettuale, si mostra fin qui abbastanza coerente tra le due edizioni. Tuttavia,

---

<sup>1</sup> N. S. 1830 vol. III, p. 157 (ritornando qui in questa parte iniziale delle nostre analisi sul confronto delle diverse edizioni abbandoniamo un'altra volta l'edizione critica e torniamo a citare con la sigla che contraddistingue nel nostro lavoro la prima edizione del *Nuovo saggio*).

<sup>2</sup> *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Pogliani, Milano 1836-37, vol. II, p. 98 (d'ora in poi NS 1836-37); la stessa formulazione viene mantenuta nell'ultima edizione (cfr. NS, Sezione quinta, Cap. IV, Articolo III, § 3, n. 522).

<sup>3</sup> NS 1830, p. 157; NS 1836-37, p. 98; nell'edizione definitiva l'unico mutamento che si può constatare nel passo citato è la sostituzione del termine "ente" con il termine "essere" (cfr. n. 522). Questa sostituzione avviene per quasi tutta la seconda edizione e nell'ultima edizione viene portata avanti.

a questo punto, nella seconda edizione il Rosmini ai due elementi appena segnalati, entrambi insufficienti a far sì che la ragione si formi le idee astratte, aggiunge un terzo elemento, anch'esso inadeguato affinché la ragione si formi tali idee, *l'ente in universale*.

Vero è –dice Rosmini - che lo spirito intelligente ha un suo oggetto sempre presente, connaturale, ed essenziale a lui, il quale è *l'essere*.

Vero è per conseguente, che quest'oggetto tien lo spirito nostro in un *atto primo*, costituente così l'umana intelligenza.

Ma poiché l'attività dello spirito nostro non esce dal suo oggetto, sicchè l'oggetto è quello che determina e limita la sua attività, la quale nell'oggetto stesso, e non punto fuori dal medesimo, finisce e riposa; quindi l'oggetto naturale di che parliamo, cioè l'ente in universale, non ispiega altra attività dello spirito, che quella che si termina in esso ed ivi si quietava<sup>4</sup>.

Mentre nella prima edizione Rosmini continua il suo discorso ribadendo l'insufficienza delle sensazioni e delle immagini corporee riguardo alla formazione delle idee astratte: «Le *sensazioni* e le *immagini* potranno bensì tirare a sé l'occhio dell'intelligenza e in sé tenerlo; ma nulla più: in esse terminerà tutta quella attività che sono atte a suscitare nell'anima nostra intelligente»; nella seconda edizione, si sofferma ancora su quel terzo elemento che ora egli pone accanto alle sensazioni e alle immagini corporee: «L'attività dunque primitiva del nostro spirito, termina nell'ente in universale, è un atto immobile, cioè che non si muove punto accidentalmente, non si muove fuori dell'ente in universale e indeterminato, a degli enti particolari, e a de' modi (astratti) di questi onde riman dunque che sia mossa la ragion nostra ad

---

<sup>4</sup> NS 1836-37, p. 98. Nell'edizione del 1851-52, sebbene la formulazione diventi più sintetica ed efficace, quel terzo elemento, anch'esso insufficiente a spiegare la formazione delle idee astratte viene mantenuto: «Vero è che l'essere è *oggetto* sempre presente, e che quest'oggetto tiene lo spirito nostro in un *atto primo*, costituendo così l'umana intelligenza. Ma poiché l'attività dello spirito nostro non esce dal suo oggetto, sicchè l'oggetto è quello che determina e limita la sua attività, la quale nell'oggetto stesso, e non punto fuori dal medesimo, finisce e riposa; quindi l'oggetto naturale di che parliamo, cioè l'ente in universale, non ispiega altra attività dello spirito, che quella che si termina in esso ed ivi si quietava» (cfr. n. 522).

astrarre?»<sup>5</sup>. Sia nella prima che nella seconda edizione, Rosmini, a questo punto del suo discorso, tenta di dimostrare la necessità del linguaggio per la formazione delle idee astratte. Per far questo egli ci dice che, in primo luogo, bisogna riconoscere che «Un'idea astratta non è che una *parte* di un'*idea*». Dunque, per poter spiegare quell'attività attraverso cui il nostro spirito si forma le idee astratte occorre trovare quella ragione per cui il nostro spirito si soffermi non sull'idea nella sua interezza, ma solo su una parte di essa. Occorre quindi «additare coltal ragione, per la quale lo spirito nostro sia mosso a torre e sospendere la sua attenzione dal tutto della idea, e deliberatamente la limiti e concentri in un parte sola detta idea, escludendo addirittura le altre parti». Ma qual è la ragione, o meglio la causa per cui «lo spirito nostro presceglie da una sua idea un qualche elemento della medesima, e lo considera a parte»? A titolo esemplificativo il Rosmini prende in esame l'idea astratta di *umanità*:

Il mio senso non mi fa percepire che gli *uomini*; l'umanità, questa nozion generale, priva di tutti gli accidenti degli uomini singoli, mai non cade sotto i miei sensi. Dalla *percezione sensitiva* sarà bensì tirata l'intelligenza mia, e così nascerà in me la *percezione intelletiva* di quegli uomini individuali. Di più, mi rimarranno in mente le *immagini* di questi uomini più languide, le quali a quando a quando per accidente d'altre sensazioni affini o per un movimento interno delle parti nervee si risusciteranno in me più o meno vivacemente. Da queste immagini sarà tirata di nuovo la mia intelligenza, ed essa si formerà l'*idea* di quegli uomini particolari come possibili: qui tutto al più finiscono come in termine loro le azioni della mente. Ma l'idea di *umanità*? Ella è altro da tutto questo: ella non è sensazione, ella non può essere immagine corporea: ella non rappresenta un oggetto sussistente, che possa tirare a sè la mente nostra, e di sè occuparla. Com'ella dunque nascerà in noi?<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> N. S, 1836-37, p. 98. Anche qui nell'ultima edizione la formula espressiva diviene più efficace, e il linguaggio sembra farsi via via più preciso, anche se effettivamente il valore concettuale, rispetto all'edizione del '36-'37, rimane invariato: «l'attività dunque primitiva del nostro spirito, è un atto immanente, egli non si muove accidentalmente, è una visione ferma, uniforme, continua dell'essere, e nulla più: quest'atto immobile e diretto non dà dunque spiegazione alcuna di quella attività colla quale lo spirito si applica [invece che termina] agli enti particolari, e ai modi (astratti) di questi.

Onde sarà dunque mossa la ragione nostra ad astrarre?» (n. 522).

<sup>6</sup> Cfr. N. S, 1830, pp.157-158 e N. S, 1836-37, p.99; nell'edizione del '51-'52: «Il senso presta all'intendimento la materia da percepire *uomini reali*; l'*umanità*, questa nozion generale, priva

Se la legge fondamentale attraverso cui il nostro spirito si mette in movimento è che «Ciò che tira il nostro spirito all'atto del percepire sono gli oggetti che a lui si presentano», come avviene che noi ci formiamo le idee astratte? «Si può presentare l'*umanità* in persona, per così dire, che non esiste punto? Che non è un oggetto reale?»<sup>7</sup>.

È a questo punto che, a parere del Roveretano, assume un ruolo fondamentale il linguaggio. È qui che «entra la necessità di un *segno* vicario dell'oggetto: l'*umanità* non è fuori della mente, non può dunque tirare a sé la mente, se non in un suo segno, il quale sia al di fuori della mente e tenga luogo di quella idea, facendola in certo modo sussistere, ed operare sull'attenzione della mente». E nella seconda edizione per rafforzare tale argomento aggiunge: «È dunque impossibile che la mente sia tratta a pensare delle idee astratte, i cui oggetti non sono, prima ch'ella stessa gli abbia concepiti, senza de' segni al di fuori che tengano le veci di quegli oggetti, e li rappresentino alla mente». È il linguaggio che permette che la mente giunga alla elaborazione di idee astratte. Sono, infatti, «i *segni convenzionali*», le parole che il nostro spirito «chechè un tacito od espresso consentimento loro aggiunge. Essi dunque sono idonei a significare egualmente un oggetto che sussiste tutto intero, come una pura sensazione, una immagine, una idea reale e completa, e ancora una parte d'idea, una sola qualità comune di più oggetti isolata da essi, sebbene questa qualità isolata e precisa da essi non sussista fuor dalla mente, e solo nella

---

di tutti gli accidenti degli uomini, non cade sotto i sensi, nè ha nulla in sé di sensibile. Le immagini di questi uomini percepiti, per accidente d'altre sensazioni affini o per un movimento interno delle parti nervee si risusciteranno in me più o meno vivacemente. Da queste immagini sarà tirata di novo la mia intelligenza, ed essa si formerà l'*idea* piena di una o più forme di uomini. Ma l'*idea* di *umanità*? Ella è altro da tutto questo: non è sensazione, non immagine corporea, non un oggetto di percezione, non una idea staccata dalla percezione. Com'ella dunque nascerà in noi?». Come si può notare, il discorso si fa più chiaro e sintetico. Interessante l'espressione "*uomini reali*"; qui chiaramente si vede come il Rosmini nell'abbinare l'aggettivo reale cominci ad avere in mente la distinzione a cui giungerà nelle edizioni successive del *Nuovo saggio* e nelle opere della maturità, nelle quali distinguerà - come sappiamo - le tre forme dell'essere, ideale reale e morale. *Reale* è, infatti, ormai nel lessico rosmينiano termine specifico, che ha assunto un valore tutto suo e indica una forma dell'essere. L'espressione "uomini singoli" usata nell'edizione precedente, se da una parte non muta la sostanza del discorso, dall'altra ci fa vedere il lavoro della meditazione rosmينiana che via via cerca una formulazione coerente.

<sup>7</sup>*Ibidem.*



mente esser possa»<sup>8</sup>. Sono quindi questi segni convenzionali, i vocaboli che, oltre ad indicare un oggetto nella sua interezza, possono anche, per così dire, ‘segnare’ sia un’idea reale e completa, sia una parte di quest’idea, sebbene questa parte isolata non possa esistere che nella nostra mente. Ora, continua il Rosmini, «se a tutto ciò valgono i vocaboli, come nel fatto si veggono valere, egli è evidente che per quella stessa maniera, ond’essi traggono la nostra attenzione alle cose sussistenti ove significano ed esprimono queste, così varranno altresì a tirar l’attenzione ad ogni altro significato: e perciò quando essi saranno ordinati a significare idee astratte, varranno a muovere l’attenzione nostra agli astratti, sì fattamente che questa attenzione diretta da que’ vocaboli, si limiti e concentri in quelle sole qualità astratte, che sono il significato del vocabolo, e non vada oltre: conciossiachè ella vuole intendere ciò che il vocabolo le dice, e nulla più»<sup>9</sup>.

Se il linguaggio svolge questa funzione, se ad esso è dovuta la possibilità di giungere alle idee astratte e se a tale funzione, come abbiamo visto, non servono né le sensazioni, né le immagini – e come specifica nella seconda edizione – neanche la sola idea dell’ente<sup>10</sup>, occorre allora ritenere che lo sviluppo della capacità di astrazione nell’uomo è tutto dovuto allo sviluppo del linguaggio. «Tutto all’aiuto del linguaggio si dee attribuire e concedere: nè diversamente dover essere, dimostrano [...], gli esempi de’ bambini perduti, e trovati poi uomini adulti senza linguaggio carponi nelle foreste, i quali nè pure un minimo indizio diedero mai né d’avere nella loro mente delle astrazioni concepite, nè di essersi una linea sola sollevati di sopra gli oggetti materiali e individuali, ai quali giungono anche i bruti co’ segni»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup>N. S. 1830, p. 159; N. S. 1836-37, p.100.

<sup>9</sup> N. S. 1830, pp. 159-160; N. S. 1836-37, p.100.

<sup>10</sup>«Se dunque il linguaggio è atto a questo, e a questo giovar non possono nè le sensazioni, nè le immagini; forz’è il dire, che lo sviluppo del giovinetto onde alle *astrazioni* perviene, tutto all’aiuto del linguaggio si dee attribuire e concedere» (NS 1830, p. 162 ). Si veda lo stesso passo nella seconda edizione, nella quale, accanto alla sensazione e alle immagini corporee, Rosmini mette anche l’idea dell’ente: «Se dunque il linguaggio è atto a questo, e a questo giovar non possono nè le sensazioni, nè le immagini, nè la sola idea dell’ente; forz’è il dire, che lo sviluppo del giovinetto onde alle *astrazioni* perviene tutto all’ajuto del linguaggio si dee attribuire e concedere» (NS 1836-37, p. 101).

<sup>11</sup> Cfr. NS 1836-37, pp. 98-101.

Indubbiamente fra la prima e la seconda edizione l'argomentazione della necessità del linguaggio per la formazione delle idee astratte risulta fortificata: come abbiamo notato, non soltanto le idee astratte non si formano nel nostro spirito attraverso quegli elementi che sono le sensazioni e le immagini corporee, ma neppure attraverso un terzo elemento, l'idea dell'ente.

Ma da che cosa nasce questa necessità di rafforzare l'argomentazione? In particolare, se, come si capisce abbastanza chiaramente, il Roveretano ha affermato per tutto il *Nuovo Saggio* – sia nella prima che nella seconda edizione – che l'idea dell'ente «non ci fa conoscere da lei sola niun ente particolare» dovendo essere determinata dal «sentimento fondamentale corporeo», perché è divenuto così necessario far comprendere come l'idea dell'ente non è atta nemmeno alla formazione delle idee astratte, dal momento che nella formazione delle idee astratte nessun elemento 'ferisce' il nostro sentimento e che già il Rosmini aveva affermato che né tramite la sensazione e né attraverso le immagini corporee le idee astratte potevano prender 'corpo' nel nostro spirito? Il fatto che nemmeno l'idea dell'ente in universale è atta ad un tale scopo non poteva risultare da tutto ciò implicito?

In realtà aver aggiunto, fra gli elementi che da soli non rendono ragione della formazione delle idee astratte, l'idea dell'ente, come quell'«oggetto sempre presente», «connaturale», ed «essenziale», «il quale è l'essere», aver aggiunto quell'«oggetto» che «tien lo spirito nostro in un *atto primo*» e che è in questo modo «costituente», cioè fondante, «l'umana intelligenza», significa, rispetto alla prima edizione, aver affermato con più forza, da una parte, la preesistenza dell'idea dell'essere al linguaggio e, dall'altra, aver operato uno slittamento da un piano prettamente ideologico o gnoseologico ad un piano che comincia ad avere una valenza ontologica, ribadendo il carattere fondativo dell'idea dell'ente.

### *5.3 Le prime avvisaglie polemiche che Manzoni non esterna in prima persona*

Certamente nelle modifiche che il Rosmini apportava alla seconda edizione del suo *Saggio*, e proprio su questo punto, non hanno avuto poca

importanza le osservazioni del Manzoni, che quel *Saggio* aveva letto con attenzione e postillato<sup>12</sup>.

Rosmini il 10 ottobre del '29 riusciva già a mandare i due primi volumi del *Nuovo Saggio*, per mezzo del conte Mellerio, al Manzoni<sup>13</sup> e al Marchese Litta Modignani<sup>14</sup>, amico «strettissimo» di Don Alessandro che lo vorrà insieme nella lettura e nella discussione dell'atteso lavoro del filosofo roveretano. «Al Manzoni - scriveva quest'ultimo – do il libro a leggere volentieri per più titoli: egli mi può suggerire in tempo alcuna buona cosa; ed egli ebbe la gentilezza di farmi leggere i *Promessi sposi* non ancora pubblicati. Il debbo dunque anche per titolo di corrispondenza»<sup>15</sup>. È noto che in quei due

---

<sup>12</sup> A Milano nella Biblioteca Braidense è possibile consultare l'edizione postillata dal Manzoni (Collocazione Manz. 13.0076, numero inventario 080006499). Le postille si trovano solo nella parte dedicata alla Teoria dell'autore, precisamente N.S. 1830, III, pp. 122; 195; 196; 438. Oltre a queste postille rilevate con cura dall'attenta dottoressa Goffredo, responsabile dell'archivio Manzoni, ho potuto notare queste altre postille passate inosservate: a p. 123: Cap. I, § 8, art. II, nota I, il riferimento non è corretto: infatti, al Capitolo primo art. II non corrisponde nessun paragrafo 8, qui il Manzoni cancella con una barra trasversale il numero 8 e lo sostituisce con il numero 4. Se si legge il riferimento con la correzione del Manzoni si vede che il paragrafo 4 p. 17 Cap. I, art.II, corrisponde al paragrafo che ha per titolo *L'idea dell'ente non presenta che una semplice possibilità*.

<sup>13</sup> Manzoni aveva ricevuto i primi due volumi del *Nuovo Saggio*, usciti nel corso del 1829, grazie a Mellerio - come risulta dalle lettere scritte da Rosmini il 26 giugno e il 16 settembre 1829 (cfr. *Epistolario Completo*, III, pp. 102-103 e 138-139). Già in una lettera del 15 giugno 1829, Rosmini scriveva a Mellerio: «Sto stampando il *Saggio sull'origine delle idee*; e il primo volume presto sarà compito: saranno tre (poi, come è noto, i volumi della prima edizione diverranno quattro): non li pubblicherò forse fino che non sono stampati tutti, o almeno i due primi». Il 26 giugno il primo volume era già stato stampato. «Coll'occasione dell'ottimo Canonico Baroni vi mando – scriveva ancora al Mellerio-, come voi volete, i fogli stampati del *Saggio sull'origine delle idee*. È il primo volume, meno il frontespizio e la prefazione, che non è ancora fatta [...]; l'opera non la farò pubblica probabilmente se non quando sarà tutta intera stampata: il terzo tomo è il più rilevante: ne' due primi si distrugge, solo nel terzo si edifica, o almeno si ha l'intenzione di edificare».

<sup>14</sup> Come avremo modo di vedere in seguito sia il Mellerio, che il marchese Litta Modigliani si inseriscono nel giro delle frequentazioni milanesi del Manzoni. Ora il marchese era amico del Manzoni e interlocutore del Rosmini. Quest'ultimo, in una lettera al Tommaseo del 14 giugno 1831, accenna al fatto che il marchese Litta Modignani si stava occupando di filosofia con studi intensi (cfr. *Epistolario Completo*, Casale Monferrato, Tip. Pane, 1887, vol. III, p. 737). Il Cantù non dimostra invece di stimare il marchese. Lo ritiene, infatti, «ornato di quella non larga, ma diligente cultura, che un tempo pareva corredo indispensabile de' signori» (C. CANTÙ, *Alessandro Manzoni. Reminiscenze*, Milano 1882, vol. II, p. 38).

<sup>15</sup> Cfr. *Carteggio Rosmini-Manzoni*, G. BONOLA (a cura di), Cogliati, Milano 1901, pp. 264-268; disponibile oggi in ristampa anastatica, Sodalitas, Stresa 1996, p. 10 (d'ora in poi questo testo sarà citato come *Carteggio*, a cura di Bonola).

volumi era contenuta la *pars destruens*, l'ampia rassegna storico-critica delle dottrine che avevano peccato per difetto o per eccesso nell'assunzione di ciò che è necessario per «la spiegazione de' fatti dello spirito»<sup>16</sup>. Il giudizio su questi due primi volumi fu lusinghiero, anche se tardò di qualche mese, com'era da prevedere data la difficoltà dell'argomento. Scrive il Manzoni da Milano il 22 aprile del 1830 al Rosmini che si trovava ancora a Roma, impegnato nella cura della pubblicazione degli altri due volumi<sup>17</sup>:

sono poi lietissimo [...] di esprimerle insieme l'ammirazione e la gioia che ho provato (massime nel primo volume, che per essere in villa, ho potuto leggere di seguito e senza frastorni) tenendo dietro a quell'analisi così penetrante e così sicura, che non perdona nulla, e che nulla ha da farsi perdonare; esaminando e giudicando, colla scorta di lei, i più singolari e potenti e ostinati sforzi dell'ingegno umano intorno ad una questione così alta e così curiosa: e dico giudicando; ché, al modo che le opinioni e gli argomenti de' filosofi sono esposti, vagliati cimentati, e messi, per dir così, alle mani fra loro, il non voler giudicare con Lei mi pare che sarebbe piuttosto ostinazione che modestia ; vedendo tanto sapere e tanto acume retto sempre da un pensiero religioso, e sentendo come da quel pensiero vien la forza a tutto; vedendo tanta debolezza e tanta contraddizione nei sistemi staccati dalla religione, e

---

<sup>16</sup> Nelle edizioni successive quei due primi volumi saranno raccolti in uno solo, per adesso il Rosmini aveva accettato di buon grado il suggerimento del Manzoni di abbreviare il titolo del frontespizio, escludendone l'inutile, o forse troppo scoperta aggiunta: ovvero *ricerche sulla questione se v'ha qualche cosa d'innato nella mente dell'uomo, e se v'ha cosa sia* (Carteggio, a cura di Bonola, cit., p. 230). Probabilmente Manzoni aveva ritenuto che il sottotitolo dell'opera, come compariva nel frontespizio del primo volume, non fosse adatto. Non abbiamo delle notizie dirette sul giudizio del Manzoni, ma solo in una lettera a Giulio Padulli (imparentato con Mellerio) il Rosmini accenna ad un consiglio del Manzoni in cui gli veniva proposto «di mutar frontespizio». La raccomandazione del Manzoni probabilmente fu inviata al Rosmini per via indiretta, attraverso una lettera del marchese Litta Modignani a Francesco Orioli (1778-1852), il Conventuale futuro Cardinale, superiore del convento dei Santi Apostoli, presso cui Rosmini alloggiava in Roma. Rosmini aderì prontamente all'indicazione dell'amico eliminando quel sottotitolo troppo complicato.

<sup>17</sup> Il 16 settembre, era ancora in corso di stampa il terzo tomo: «consegno loro per voi il secondo tomo del *Saggio* che sto stampando. Veggo che questa stampa mi tira troppo in lungo. Appena cominciato il terzo, il quale perché non sia d'una misura sforzata mi conviene partire in due» -. In una Lettera del 4 gennaio 1830, il Rosmini chiede a Mellerio: «Rigraziate Manzoni e Litta della gentilezza colla quale parlano del *Saggio*; e quest'ultimo, che io non ho l'onore di conoscere di persona, di quelle tante cose che ha voluto scrivere al Padre Orioli. Ditegli che l'avviso che mi dà Manzoni sarà seguito, cioè di mutare il frontespizio, e il muterò» (cfr. *Epistolario Completo*, III, p. 211).

toccando, per così dire, con mano lo spauracchio ... ma i gerundi non avrebbero fine s'io avessi a dirle tutto ciò che sento su questo proposito. questo che Le ho detto intanto, mi pare ch'Ella lo abbia a contare per qualche cosa; perché alla fin fine io rappresento una gran classe, quella degli ignoranti in filosofia: e piacere un libro di seria filosofia ad un ignorante che l'abbia letto, non vuol dir poco. Rimango ansioso com'Ella può credere, di vedere il seguito: e, per quanto sia cosa rara e difficile cavar fuori e mettere in netto verità non avvertite o non ben dichiarate in un punto così primario di quella benedetta materia, mi sembra pure che da un tale principio si abbia a promettere gran cosa e che chi disfà a quel modo abbia a far qualche cosa che non si possa disfare»<sup>18</sup>.

Pronta e piena di gratitudine per la «gentilezza» e la «cordialità manzoniana» fu la risposta da Domodossola, il 17 maggio, del Rosmini, tornato ormai da Roma, da dove aveva fatto spedire al Manzoni i rimanenti due volumi dell'opera. Ma qui le cose andarono, stavolta per le lunghe e non con un plauso così incondizionato. Il Manzoni non si decideva, infatti, a mettere per iscritto le sue osservazioni, dopo aver letto e discusso il *Nuovo Saggio* con Litta-Modignani. Il silenzio del Manzoni cominciava ad essere sospetto. «Spero, che debba essere di assai buon frutto questa sua non risolutezza a scrivere», diceva di lui il Filosofo a Mellerio verso la fine dell'anno<sup>19</sup>. Intanto di quelle discussioni il marchese Lorenzo Litta Modignani – da Rosmini chiamato amichevolmente il «marchesino»-, anticipava al Roveretano, attraverso la mediazione di Mellerio, alcuni appunti critici. In questa lettera<sup>20</sup> si afferma che un'idea che non abbia nessuna forma, nessuna determinazione, sia

---

<sup>18</sup> *Carteggio*, a cura di Bonola, cit., pp. 19 sg.

<sup>19</sup> *Carteggio*, a cura di Bonola, cit., p. 261.

<sup>20</sup> Il testo è stato riportato per la prima volta da Bonola nel *Carteggio* (cfr. *Carteggio Rosmini-Manzoni*, a cura di G. Bonola, Cogliati, Milano 1901, pp. 264-268; disponibile oggi in ristampa anastatica, Sodalitas, Stresa 1996). Il testo autografo è in A. S. I. C., A. I, VI, 60-61 f.v. Nel documento (un foglio che riporta le obiezioni sulle quattro) manca la data di stesura. Sappiamo che l'intenzione del marchese Litta di preparare delle obiezioni viene resa nota al Rosmini da Mellerio il 1 febbraio 1831 (A. S. I. C., A. 2, 52/I, 17), e che l'arrivo imminente del testo gli viene annunciato ancora da Mellerio in una lettera dell'8 febbraio (A. S. I. C., A. I, Teca, 8, 749-750). Nello stesso giorno peraltro il Rosmini scrive al Mellerio una lettera da Domodossola (cfr. *Epistolario Completo*, cit., pp. 621-623) nella quale si dichiara disponibile a rispondere alle obiezioni, non ancora, evidentemente, a lui note. È improbabile dunque che il testo (come si sostiene invece in CBRC, IV, p. 153) sia stato spedito da Mellerio a Rosmini proprio quel giorno.

incomprensibile. «E quest'idea dell'ente dee pure essere in noi alle stesse condizioni essenziali delle altre – scrive il Litta -; se no, o sarebbe nulla, o sarebbe qualche cosa di diversa natura dall'idea»<sup>21</sup>. Tenuto fermo questo punto, l'obiezione si articola poi in diversi passaggi.

In primo luogo, viene contestata la similitudine della visione: la luce-oggetto rispetto allo spirito-soggetto ha bisogno infatti del mezzo che è l'occhio, mentre nella concezione rosminiana l'idea-oggetto si offrirebbe direttamente allo spirito-soggetto. Appare piuttosto singolare questa assenza del mezzo, afferma il Litta.

In secondo luogo, si contesta la definizione dell'intelletto come la facoltà di vedere l'ente indeterminato: in questo modo l'intelletto contemplerebbe l'essere solo in potenza, e si lascerebbe impregiudicata la questione di quale entità in atto potrà rendere attuale la visione. L'intelletto dovrebbe allora essere, rispetto all'essere ideale, tanto in potenza quanto in atto.

In terzo luogo si contesta il fatto che il Rosmini trascuri la funzione del linguaggio rispetto all'idea dell'essere, la quale risulterebbe pertanto l'unica idea che è inesprimibile attraverso il linguaggio. La visione pura dell'intelletto non dovrebbe essere al tutto separata dal funzionamento generale dell'intelletto stesso, che avviene per idee e linguaggio<sup>22</sup>. Queste prime obiezioni manzoniane, affidate alla penna del Litta, come si può ben comprendere si mostrano molto sensate. Esse in parte tengono conto della prospettiva del sensismo e dell'empirismo, in parte riecheggiano la visione tradizionalistica del linguaggio, e in parte ancora, con esplicite citazioni testuali si richiamano alla dottrina tomistica della conoscenza. Non c'è da meravigliarsi se queste obiezioni provocarono subito una risposta elaborata del Rosmini, contenuta in una lettera a Mellerio<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. *Carteggio Rosmini-Manzoni*, a cura di G. Botola, cit., p. 265.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 266-268

<sup>23</sup> Lettera dell'11 febbraio 1831, da Domodossola: «Io vi prego di ringraziare la gentilezza del signor Marchesino Litta- Modignani che si è piaciuto di comunicarmi i suoi dubbi sulla Teoria dell'origine delle idee, i quali mi furono carissimi; e ne ringrazio voi pure, che siete stato il mezzo di comunicazione» (cfr. *Epistolario Completo*, cit., III, pp. 631-644).

#### 5.4 *Le prime risposte di Rosmini*

Il filosofo era impegnato nella composizione dei *Principi della scienza morale*, che di lì a poco avrebbe dato alle stampe, e si trovava al monte Calvario, in una fase di lavoro molto intensa. Pensando che il Manzoni venisse presto informato dei suoi argomenti di confutazione, il Rosmini si rivolge al Litta, attraverso la paziente mediazione del Mellerio, fornendogli una articolata risposta<sup>24</sup>.

Innanzitutto, Rosmini vuole affrontare la questione in sé, prescindendo, dunque, dalle argomentazioni di tipo aristotelico-scolastico. Ragionare, infatti, tenendo conto dell'autorità di san Tommaso avrebbe sollevato, a parere del Roveretano, un grave problema esegetico, che non era possibile affrontare in quel contesto. «Sebbene io faccia un grandissimo conto delle autorità, e particolarmente di quelle che il signor Marchese Litta allega nella sua carta, tuttavia, io crederei, che per ora giovasse più il metterle tutte da parte, unicamente per far una cosa alla volta, badando solo ai ragionamenti. [...] D'altra parte le autorità tirerebbero con sé delle altre questioni di erudizione antiche di filosofia, e ci metteremmo nel ginepraio. Per esempio è impossibile lo stabilire qual sia la vera mente di S. Tommaso senza entrare in ricerche erudite»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Nell'archivio Rosminiano di Stresa è curiosamente contenuta una risposta alle obiezioni del Litta attribuita a Giulio Paduli, nella quale quest'altro amico comune del Manzoni e del Rosmini, avanza una serie di domande sull'idea dell'essere e sulla funzione dell'intelletto che intendono precisare la posizione del Roveretano e difenderla dalle obiezioni più importanti. Il documento, su tre facciate, è in A. S. I.C., A. I, VI, 62-63. In questo documento non sono indicati né la data né l'autore. CBRC, IV, p. 153, lo riferisce al 9 febbraio 1831.

<sup>25</sup> Cfr. *Epistolario Completo*, cit., III, pp. 631-632. Nella ricostruzione della vicenda che Luciano Malusa inserisce nel Saggio introduttivo del *Carteggio Manzoni-Rosmini*, Premessa di G. Rumi, Introduzione di L. Malusa, Testi a cura di P. De Lucia, Edizione Nazionale ed Europea delle *Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, vol. 28, Milano 2003, precisamente pp. LXIV- LXXIX, viene affermato che «per il pensator di Rovereto, s. Tommaso va seguito solo fino ad un certo punto. Par di capire che non vada seguito là dove aderisce alle dottrine aristoteliche dei due intelletti, o là dove le sue affermazioni possano far pensare ad una deducibilità dell'idea dell'essere dall'astrazione dalle conoscenze sensibili» (pp. LXVI- LXVII). Non abbiamo trovato un riscontro chiaro di queste affermazioni di Malusa nella lettera che stiamo prendendo in esame. Certamente è da considerare che quando il Rosmini afferma che «le autorità tirerebbero con sé delle altre questioni di erudizione antiche di filosofia, e ci metteremmo nel ginepraio. Per esempio è impossibile lo stabilire qual sia la vera mente di S. Tommaso senza entrare in ricerche erudite»,

---

si riferisce ad un tema ben preciso, che ha rappresentato un momento importante della sua formazione. E di cui Malusa nelle sue considerazioni ha certamente tenuto conto. Non è qui il luogo di dilungarci su questa questione, diciamo solo che nel valutare le affermazioni del Rosmini occorre tener presente la ‘battaglia’ che nella sua formazione – quando la preparazione al sacerdozio gli impose lo studio di S. Tommaso - Rosmini si accingeva a combattere. È noto che la *Summa* era l’oggetto di quelle “conversazioncelle” – così amava chiamarle il giovane Roveretano scrivendo al Vescovo Gasser. Le riunioni si svolgevano in casa Rosmini e continuarono anche successivamente al 1819, anno in cui erano iniziate. «Quello che maggiormente mi diverte è una conversazioncella sopra S. Tommaso – scriveva Rosmini il 2 giugno del 1824 al vescovo di Treviso – che facciamo da alcuni mesi con alcuni buoni sacerdoti ed è quasi l’unico divertimento che mi abbia. Grand’uomo fu S. Tommaso e anzi immenso!». Quasi a riprova dell’importanza che l’insegnamento di S. Tommaso ebbe sulla formazione filosofica del Rosmini si può osservare che le conversazioni teologico-tomistiche continuarono anche negli anni che seguirono la partenza del Rosmini da Rovereto (cfr. *EC*, II, p. 422). Proprio in quegli anni di approfondimento del pensiero dell’Aquiniate, insieme al desiderio di tradurre la *Summa* e di scrivere un’opera divulgativa sul pensiero di Tommaso, maturava nel giovane pensatore l’idea di sviluppare una nuova interpretazione del filosofo. Proprio questa nuova interpretazione può essere chiaramente notata nell’abbozzo rimasto dell’opera su san Tommaso che abbiamo poc’anzi accennato. Essa può essere consultata grazie al Pusineri, che nel 1924 pubblicava quanto di quest’opera era rimasto tra i manoscritti del Rosmini con l’aggiunta di note illustrative tutte di notevole valore e interessanti per la ricostruzione del contenuto. Lo scritto doveva intitolarsi *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores theologo istaurando*. L’opera è dedicata «ad Iosephum Tarvisinum Episcopum» cioè a Monsignor Grasser e doveva constare di una Prefazione e di due libri. Nella prefazione si rilevano i meriti di S. Tommaso, le ragioni e l’estensione della sua opera. Il primo libro aveva per titolo *De inclinatio recentiorum in Divi Thomae studio*; il secondo: *De ratione studii D. Th. Instaurandi*, doveva esporre per sommi capi la filosofia tomista (cfr. G. PUSINERI, «Rivista rosminiana» 1924, pp. 23-36; su questo tema si veda anche G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 38-39, e la nota 45) -. Più precisamente occorre, a parere del Roveretano, liberare Tommaso da Aristotele: far comprendere che il pensiero tomista andava inteso alla luce della vera tradizione cristiana, platonica e patristica. La tendenza generale a contrapporre Tommaso ad Agostino sbarrava il passo, per il Roveretano, ad una vera comprensione del tomismo, accentuandone gli elementi aristotelici e intellettualistici. S. Tommaso non era solo colui che aveva «appurato le dottrine dei secoli precedenti con criterio finissimo» ma anche «l’autorevole raccoglitore della cristiana tradizione». Ed egli sempre aveva cercato «di conciliare la sua dottrina con quella dell’antichità cristiana e massime di S. Ambrogio». Bisognava allora distinguere i luoghi in cui l’Aquiniate era costretto a usare il linguaggio aristotelico da quelli «dove egli parla da sè e trae dalla propria mente. È in questi ultimi ch’egli manifesta la grandezza e la sicurezza del suo ingegno». Pertanto non si deve confondere in s. Tommaso il filosofo della scuola con il pensatore originale. Sicuramente Rosmini rispondendo a Litta che tirare in ballo l’autorità di s. Tommaso avrebbe sollevato delle questioni di erudizione filosofica molto complesse, si riferiva a questo tema. Non ci sembra infatti che egli volesse nascondere delle riserve rispetto al pensiero di san Tommaso. Anche quando, più avanti nella lettera egli afferma: «sebbene io creda d’esser riuscito a conoscere il preciso confine sino al quale io v’ho d’accordo con s. Tommaso, ed il punto dove comincio a separarmi da quest’uomo stimatissimo, tuttavia io credo inutile lo spingermi su di ciò, e mi sono trattenuto dal definire questa linea di separazione tra la teoria di s. Tommaso e quella che io ho proposto anche nel *Saggio* stesso», non si tratta di un dissenso tra il Roveretano e l’Aquiniate – a conferma di ciò basti pensare che per tutto il *Nuovo Saggio*, san Tommaso, come anche San



Per Rosmini non è poi vero quanto asserito da Louis de Bonald, che un pensiero senza alcuna espressione non è nulla, ma piuttosto è vero che un pensiero senza oggetto non è nulla. Rispetto «alla sentenza di Bonald *une pensée sans expression n'est rien* – scriveva il Rosmini –, mi permetta di negarla affatto, quando pure per *espressione* non si volesse intendere oggetto; nel qual senso che sarebbe improprio, l'accetterei, non trovando io vera se non questa sentenza: “un pensiero senza oggetto è nulla”»<sup>26</sup>.

Sebbene il Rosmini riconosca che «la parola sia uno stromento necessario non solo all'espressione esteriore; ma anche della contemplazione interiore», egli comunque non può ammettere che «questo stromento sia necessario a tutte le operazioni dello spirito». E questo perché: in primo luogo, «ce n'è una di essenziale ed immanente nello spirito umano (visione dell'ente)»; in secondo luogo, «ce ne ha delle altre che non hanno bisogno se non delle sensazioni (percezioni)»; in terzo luogo, ce ne sono di quelle che «hanno bisogno delle immagini (formazione di idee delle cose corporee)»; e finalmente, ci sono «delle operazioni interiori che non si possono fare senza segni articolati, ossia parole, qual è la formazione delle idee astratte»<sup>27</sup>. La parola dunque non è necessaria nei vari passaggi della conoscenza. Per Rosmini l'uso dei vocaboli ha un senso solo nell'azione di astrarre che la mente compie, cioè in quell'operazione del 'togliere' in cui un'idea si rende sempre più indeterminata; o, viceversa nell'azione del determinare, cioè nell'«aggiungere» definizioni verbali. I segni articolati, ossia le parole sono indispensabili, dunque, solo per la formazione delle idee astratte. «Non ho mai veduto un argomento solido che provi la parola esser necessaria più di così; e chi possedesse qualche argomento che provasse la necessità della parola estendersi maggiormente, io avrei per cosa assai grata che esso mi fosse comunicato»<sup>28</sup>.

---

Bonaventura, è sempre citato come l'autorità a cui fare riferimento. Appare del resto ovvio che la riflessione rosminiana si svolgesse su un terreno essenzialmente diverso da quella dei Padri della Chiesa, se non altro per il preminente interesse ai problemi ideologici dell'età in cui il Rosmini scrive.

<sup>26</sup> Cfr. *E C*, cit., III, p. 632.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 633.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

Occorre inoltre distinguere sempre il soggetto (che intende) dall'oggetto (che è inteso). Questi due termini sono sempre distinti tra loro, sono «inconfusibili». Anche nell'atto dell'intendere in cui l'oggetto è intimamente unito con il soggetto, l'uno non può essere confuso con l'altro<sup>29</sup>.

Il soggetto, poi, nell'atto dell'intendere è *passivo* riguardo all'*oggetto*, il quale è *attivo* ed esercita un'*azione* sul soggetto. Nell'oggetto c'è necessariamente una *forza esteriore* al soggetto. Tutto ciò è attestato - ci dice il Rosmini - in maniera indubitabile dall'analisi del fatto. «Questo vero (...) si contiene nel fatto; ed è, a mio parere, così innegabile come sono i fatti»<sup>30</sup>.

Detto questo, «convien ben distinguere i diversi atti dello spirito». Le forze esteriori sono, per il Rosmini, altrettante quanto sono gli oggetti. Ora il primo oggetto, la prima «forza operante sullo spirito è l'*essere*». Questo primo oggetto pone lo spirito «in un atto», lo mette «in una cotal sensazione che si chiama intelligenza». Il che è come dire che questo primo oggetto fonda e mette in movimento la nostra intelligenza. Dopo questo primo atto ci sono altre forze esteriori come gli oggetti ecc... . Lo spirito è mosso all'atto primo soltanto dall'oggetto primo, *ente in universale*; agli altri atti non è mosso da quest'oggetto, ma da altri oggetti, «giacchè la specie di atti dello spirito sono altrettante quante sono le specie degli oggetti»<sup>31</sup>. Rispetto alla definizione dell'intelletto come la capacità di vedere l'ente, su cui si era appuntato lo sguardo critico del Litta, il Rosmini precisa che le sue espressioni, in cui l'intelletto viene indicato come «la facoltà di vedere l'ente» o come, che è la stessa cosa, «la facoltà a cui spetta la visione dell'ente», non intendono asserire se l'intelletto vede l'ente attualmente o solo in potenza. L'intelletto non è semplicemente una facoltà, ma esso è anche un atto, «giacchè nel nostro spirito c'è la facoltà, e questa facoltà è in atto». Questa opinione, secondo il Rosmini è provata attraverso l'autorità del senso comune e con la stessa etimologia della parola *intelletto*, «che esprime manifestamente qualche cosa di inteso in atto»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 634.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, pp. 634-635.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 635.

Occorre, inoltre, considerare che «l'intelletto è una semplice facoltà o potenza allorchè si considera relativamente alle determinazioni o modi di essere, cioè relativamente agli esseri particolari che noi percepiamo coll'intelletto (o se si vuole colla ragione) bensì, ma operante sulla materia somministrata da' sensi»<sup>33</sup>. Non deve far meraviglia che questa stessa potenza dell'intelletto sia essa stessa un atto primo da cui vengono prodotti molti altri atti secondi. Questi atti secondi nascono «al mutarsi che fa il termine, o sia l'oggetto di quell'atto primo».

Una macchina qualunque in movimento, per esempio, delle pile per frangere il grano. Data l'acqua a queste pile, esse si muovono e battono; ma dove battono? Sul terreno nudo, finché non è loro sottomesso il grano. Ora non si può egli dire che queste pile sono in atto, ed insieme in potenza? Sì certamente; assolutamente sono in atto, ma relativamente al grano sono in potenza, perché non è ancora loro sottoposto: battono ma sopra cosa che non chiama e non ferma l'attenzione, perché finché battono il terreno sembra che non facciano nulla, non facendo esse nulla di interessante: ciò che interessa, ciò che chiama l'attenzione, è di sapere che operano sul grano; allorquando operano sul grano si dice, che cominciano a non essere oziose ed inutili; prima potevano ben affaticarsi a picchiar forte, ma ognuno avrebbe detto che la macchina non lavora, che non fa nulla. Così è l'intelletto che non vede che

---

<sup>33</sup> *Ibidem*. L'esempio che segue a questo passo è illuminante: «(per istare alla similitudine della vista corporea) quand'io ho sbarrato l'occhio a vedere – scrive Rosmini – posso non altro vedere che la vista uniforme del cielo [...]. Ora chi ci dimanda in tal atto che cosa vediamo, noi rispondiamo: “nulla”, non contando noi per oggetto questa vista uniforme, illimitata, priva di particolari determinazioni e differenze. Ora a quest'occhio così aperto ed intento passi volando innanzi un uccello: tosto l'uomo dice: “veggo un uccello”, e dice di cominciar allora di vedere qualche cosa, mentre prima pur gli sembrava di veder niente. Ora si consideri bene che tuttavia l'occhio era in atto anche prima di vedere quell'uccello; e che quell'uccello non trasse già l'occhio dalla potenza assoluta dell'atto, ma solamente mutò, modificò, determinò il termine di quell'atto dell'occhio, presentandosi come un oggetto fornito di certi confini, di certa forma, di certo color diverso dal color tutto uniforme del cielo, di certo movimento ecc., insomma è l'oggetto che si è mutato innanzi all'occhio, l'occhio continuò nel suo atto. Si può però dire che l'occhio così disposto, sebbene fosse veramente in atto da parte sua, tuttavia era in potenza solamente rispetto al vedere quell'uccello che gli passa innanzi, o ad altro accidente di cosa che si collocasse innanzi in sua direzione. Così avviene dell'intelletto: questa è potenza essenzialmente in atto rispetto all'essere in universale, a quest'oggetto semplicissimo, perfettamente uniforme, dove non si può notare varietà mai né differenze; ma tuttavia egli è in potenza appunto per questo stesso rispetto alle varietà, differenze e simili determinazioni» (cfr. *ivi*, pp. 635- 636.)

l'ente: è in atto, ma sembra non far nulla, perché quell'opera sua non c'interessa, non è quella cognizione che noi cerchiamo e quella di cui abbiamo bisogno<sup>34</sup>.

Questa similitudine della macchina per battere il grano si mostra oltre modo chiarificatrice del pensiero del Rosmini. L'intelletto può essere considerato sia in potenza che in atto. Quell'atto primo che fonda l'intelletto è operante anche se noi di questo suo operare non ce ne accorgiamo se non quando esso subisce delle determinazioni, delle modificazioni. Tuttavia, il fatto che noi non ne abbiamo cognizione non significa che esso non operi. Esso come le pile per battere il grano sembra che non faccia nulla, «non facendo nulla di interessante». La vista permanente dell'ente fonda il nostro intelletto, costituendolo come un occhio spalancato sul reale, sempre operante, ma che percepisce la sua operazione solo quando si trova di fronte a delle determinazioni dell'ente che permanentemente contempla.

La percezione intellettuale, cioè la conoscenza, si determina dall'unione dell'idea dell'essere e delle sensazioni; è il punto nodale del conoscere, e senza la 'fusione' dell'idea dell'essere con i contenuti sensibili non si ha nemmeno la possibilità di operare con i vocaboli e quindi di astrarre. In questo senso, «i vocaboli non spiegano la formazione di nessun'idea, ma aiutano a separare le proprietà comuni dai caratteri propri. Le qualità comuni sono idee astratte, o anche semplicemente idee»<sup>35</sup>.

Bisogna distinguere, secondo il Rosmini, una questione di 'formazione' delle idee, da una questione di 'astrazione'. Una cosa è la loro «formazione», un'altra è l'astrazione, ossia la «loro separazione dalle sensazioni e qualità proprie». Se si parla della formazione delle idee, si comprende che «è l'essere in universale, per dir così, che usa la nostra mente a formarle tutte»; se invece si vuol discorrere «della separazione de' loro caratteri comuni, già preesistenti perchè contenuti nell'idea su cui si fa l'astrazione», allora, in una tale funzione «gli strumenti co' i quali si aiuta la mente sono i segni arbitrari, o sia i vocaboli». Questa funzione, diciamo così, 'astrattiva' dei vocaboli «vale ugualmente per tutte le idee, compresa la più astratta di tutte, dell'essere in

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 636-637.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 637.

universale». Anche qui «se io voglio astrar quest'idea dalle percezioni, io debbo usare dei vocaboli», ma se io la voglio 'formare' quest'idea a partire dai vocaboli, non posso, perché «a formarla i vocaboli nulla mi valgono»<sup>36</sup>.

I vocaboli hanno una funzione essenziale, «sono indispensabili» per l'analisi della percezione intellettuale, per trarre «da essa quelle qualità separate che si dicono gli astratti». Questi segni articolati, ossia i vocaboli sono dunque indispensabili per l'analisi, «ma prima di analizzare o scomporre una cosa, conviene che la cosa esista prima nella mente»; conviene cioè che «la percezione intellettuale sia formata» e in questa si siano percepiti in modo complessivo anche i caratteri delle cose. Da tutto ciò si deduce che «anteriore [...] a questo servizio che prestano i vocaboli è l'esistenza della *percezione intellettuale*» e, se si vuole spiegare questa, «è uopo ammettere *innata* l'idea dell'ente»; «giacché - afferma appena dopo Rosmini - la percezione intellettuale, attentamente esaminata, non è altro che unione dell'*ente* e delle *sensazioni*»<sup>37</sup>.

L'impossibilità, dunque, di avere delle idee astratte senza i vocaboli, intesi come segni che li rappresentino, non può essere riferita all'idea dell'ente – come voleva il Litta nell'ultima sua obiezione alla teoria dell'ente del Rosmini -. Il che non significa, come abbiamo visto, che il linguaggio sia inessenziale: vuol solo dire che l'idea dell'essere, che determina la possibilità di formare le altre idee, non si mostra attraverso nessun mediatore linguistico. Essa si dà allo spirito umano nell'intuito.

Altro è, quindi, l'espressione altro è l'idea. Le due cose, sebbene correlate, non vanno confuse. L'idea si può concepire, e di essa ci si può rendere conto. L'idea dell'essere vien intuita dallo spirito: non viene espressa da alcunché. Di essa a questo livello non può darsi espressione, pur essendo essenziale per la conoscenza, poiché è completamente indeterminata.

Ma come si può pensare, allora, l'idea dell'ente se essa, come si è appena affermato, è assolutamente indeterminata? È questa un'altra obiezione del Litta.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 638.

Il fatto è che tutte le idee astratte sono indeterminate. Allora, almeno che non si voglia negare l'esistenza di tutte le idee astratte, occorre ammettere anche l'idea dell'ente perfettamente indeterminato sia pur qualche cosa, si possa pur concepire. Se non si vuole cadere in un nominalismo alla Stewart, «conviene che riconosciamo che la mente pensa talora ad una qualità, ad una parte di una cosa, senza punto pensare alle altra qualità, alle altre parti di una cosa. Chi pensa all'esistenza, a questa qualità universalissima di tutti gli esseri possibili, pensa ad un astratto, che non è certamente un nulla, perché è l'atto col quale tutte le cose sono, giacchè niente è senza esistere». In questo senso, «il pensiero dell'ente indeterminato è quel pensiero col quale pensiamo la qualità di tutte le cose possibili, che è l'esistenza»<sup>38</sup>. Certamente, l'idea senza espressione rimane in uno stato di oscurità. Tuttavia altro è concepire un'idea, altro è rendersene conto. Per concepirla basta averne l'intuizione<sup>39</sup>. Se invece poi ci si vuol rendere conto dell'idea dell'essere, per ciò che rappresenta, allora occorre usare la parola, il linguaggio, le espressioni. L'intuito non è un evento di cui l'uomo nell'immediato si avveda: esso capita e si realizza. Solo in secondo momento avviene che l'idea può essere espressa. Tutto ciò non comporta la contemporaneità dell'espressione con l'intuito<sup>40</sup>.

Nell'atto della visione intellettuale non occorre, del resto, immaginare un intermediario, come ipotizza il marchese Litta – Modignani. Lo spirito conosce gli oggetti esterni perché il corpo viene sollecitato da essi, e poi trasmette all'intelletto tali determinazioni in modo che si formi, mediante la percezione intellettuale, la conoscenza vera e propria. «Ciò che veramente percepiamo non è l'oggetto esterno, ma è l'affezione del nostro corpo»; ed è il «nostro corpo che agisce sul nostro spirito e così produce in lui la sensazione». L'uso dunque di un intermediario non è affatto necessario anzi esso potrebbe ingenerare delle istanze che condurrebbero inevitabilmente al materialismo.

Con quell'argomento sembrerebbe che fosse necessario assegnare un organo anche per tutte le funzioni dell'intelletto; e quindi che si negasse l'esistenza dell'intelletto separato, come lo chiamano le scuole e

---

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, pp. 642-643.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 643-644.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 639-640.

particolarmente S. Tommaso, cioè di una potenza conoscitiva dello spirito umano, la quale opera senza il concorso di alcun organo corporeo. L'esistenza della qual potenza è ammessa non meno dalla osservazione che da tutta l'antichità. Chi volesse toglier via questa parte dell'anima la quale nelle sue operazioni non ha bisogno, né adopera punto alcun organo corporeo, non farebbe [...] che stabilire il materialismo<sup>41</sup>.

Se ammettessimo la necessità di uno “strumento” corporeo per spiegare l'azione di questa potenza conoscitiva, ci mancherebbe, secondo il Rosmini, il terreno sotto i piedi per qualsiasi dimostrazione che provi la spiritualità dell'anima, la quale si dice perfettamente immateriale, proprio perché nelle sue operazioni non interviene alcun organo corporeo. Alla stessa maniera, non potremmo provare nemmeno l'immortalità dell'anima, poiché «essendo essa indipendente nelle sue operazioni da ogni organo corporeo, ne avviene che, anche distrutto questo, quella sopravviva immortale»<sup>42</sup>.

Chiedersi come il Litta «che cos'è che presenta l'essere allo spirito?» deborda, secondo il Rosmini, dalla ricerca propria del *Nuovo Saggio*, nel quale la questione che si intendeva affrontare, il *fatto* che si voleva prendere in esame è «se veramente l'essere sia presente allo spirito». Chiedersi che cos'è che presenta l'essere allo spirito, significa allora andare «un passo più oltre del *fatto*»<sup>43</sup>. Si tratta, a parere del Rosmini, «di un'altra questione». È certo che «se è vero che l'essere sia al nostro spirito presente, dee esser vero pure, che qualche forza esteriore opera sul nostro spirito, e a lui presenta un tale oggetto». Tutto ciò ci dice che, innanzitutto, esiste «una forza diversa da noi, che opera immediatamente sul nostro spirito» e, poi che questa forza è «infinitamente maggiore del nostro spirito, creatrice del nostro spirito stesso». In altri termini, per questa via si perviene alla dimostrazione incontrovertibile o, come dice il Rosmini, di «forza invincibile» dell'esistenza di Dio; di quel Dio che comunica all'uomo l'idea dell'ente. Si potrebbe dire che per Rosmini l'essere è presente alla mente come presupposto e non è creato dallo spirito. Esso proviene da una forza esterna agli uomini e che opera immediatamente

---

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 639-640.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 640.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 641.

sullo spirito. Si tratta, come si è visto, di una forza infinitamente maggiore dello spirito, creatrice dello spirito stesso. Quest'«ente iniziale» che forma il *lume della ragione* è derivato sempre da Dio; è il «divino nell'uomo». La difficoltà che si prova ad intenderlo nasce proprio dalla sua incomprendibilità per la stessa considerazione umana, alla quale si mostra quasi «incredibile»<sup>44</sup>.

Proprio questo sconfinamento dal limitare del campo dell'ideologia a quello dell'ontologia ci riporta alle conclusioni delle nostre osservazioni iniziali che si sono svolte confrontando alcune varianti tra la prima e la seconda edizione del *Nuovo Saggio*. E in effetti proprio a partire dalla lettera del Rosmini al Litta, l'introduzione di quel terzo elemento, accanto alle sensazioni e le immagini corporee, che abbiamo visto comparire nella seconda edizione del *Saggio*, sembra chiarificarsi. Nella lettera, lo abbiamo visto, accanto alle sensazioni e alle immagini corporee, troviamo quella operazione «essenziale ed immanente nello spirito umano» che è la «visione dell'ente»<sup>45</sup>; quel «primo oggetto», quella «prima forza operante sullo spirito» che è l'«essere»<sup>46</sup>; sempre nella lettera, troviamo affermato il valore fondativo dell'ente ideale, che addirittura qui viene indicato come il *divino* nell'uomo. Ma è lecito pensare che il Rosmini sia stato talmente 'scosso' dalle obiezioni del Litta da decidere di modificare il testo del suo *Saggio*?

A giudicare da una lettera che il 12 febbraio del 1831 Rosmini indirizzava al Mellerio bisognerebbe rispondere di no. Proprio in questa missiva il Filosofo lamenta che il marchesino non aveva compreso bene il *Saggio*, e se avesse potuto – confessa - gli avrebbe chiesto di meditarlo ancora. Si vede – scrive - «che don Giulio [Padulli] ha letto con più attenzione il *Saggio* che non sia il Marchese Litta. Io, se avessi potuto, avrei voluto pregar questo a leggerlo di nuovo; ma un simile avviso sarebbe sembrato da pedante»<sup>47</sup>. Tuttavia, è certamente singolare come talune espressioni, che

---

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 642.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 633.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 634.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 644- 645. in questa stessa lettera il Rosmini afferma che gran parte delle osservazioni preparate in risposta al Litta convergono con quelle del Padulli. Solo su un punto il Roveretano si trova in disaccordo con don Giulio, «ed è che egli accorda al Litta che per vedere l'ente faccia bisogno di un organo corporeale». Ma si chiede il Rosmini: «Come si può



abbiamo trovato nella risposta del Rosmini alle obiezioni del Litta, siano così vicine a quelle che abbiamo visto apportare dal Roveretano alla seconda edizione del *Nuovo Saggio*. Che il Rosmini ne abbia compreso in seguito la portata è probabile. Soprattutto però bisogna considerare che il Roveretano era consapevole che dietro alla penna del Litta si nascondeva il Manzoni. L'articolazione e l'accuratezza delle sue risposte avevano tenuto conto di questo fatto. Ma a scuotere il Rosmini fu sicuramente ciò che seguì a questa missiva.

### 5.5 La "questione" di Manzoni

Il Manzoni, informato dal Litta delle risposte del Rosmini, non si mostrò persuaso. E, dopo alcuni mesi di silenzio, decise di accennare le sue perplessità al Roveretano.

In occasione del Matrimonio tra Antonietta Litta e Carlo Castelbarco, nobile trentino, amico di Rosmini, il Filosofo fece un dono particolare agli sposi: la prima copia, stampata con particolare raffinatezza, dell'opera *Principj della scienza morale*<sup>48</sup>. Manzoni fu tra i primi ad avere il volume, affrontandone subito la lettura. Scrivendo da Brusuglio il 10 luglio del '31, al «Veneratissimo e Carissimo don Antonio», dopo aver rifiutato cortesemente la richiesta che l'editore Marietti gli aveva rivolto tramite il Rosmini di ripubblicare le sue opere, ringrazia il filosofo «del magnifico esemplare dei Principi della Scienza Morale» che aveva ricevuto.

La vo studiando quest'opera - scriveva -, e mi trovo ad ogni istante istruito, illuminato da importanti, recondite e non meno evidenti verità speciali; come mi pare di intendere e di gustare il principio generale, e mi par pure che lo gusterò sempre più andando innanzi; tanto più che la parte che vi fa l'idea

---

provare che a vedere l'ente faccia bisogno un organo corporale? Sfidò chicchessia a darne una prova: se ciò fosse il materialismo sarebbe irreparabile» (Cfr. *ivi*, p. 645. Per le osservazioni di Giulio Padulli, il riferimento è quello della nota 15. Il documento, su tre facciate si trova in A.S.I.C., A. I, VI, 62-63).

<sup>48</sup> La copia prima, speciale per queste nozze (celebrate nel giugno del 1831), venne offerta con un discorso d'occasione: si vedano i *Principj della scienza morale*, Pogliani, Milano 1831, pp. III-VIII (lettera dedicatoria).

dell'essere mi sembra indipendente dalla questione della sua origine; questione della quale Ella ha mostrato l'importanza, mostrando le singolari anzi uniche relazioni di questa idea con tutte le operazioni della mente; ma che, per me, come Ella ha potuto vedere, è rimasta, se non piuttosto è diventata questione. E dico per me, giacchè veggo benissimo come questo modo di intendere possa esser soggettivo, e mutarsi anche quando il degno soggetto arrivi ad intendere più e meglio<sup>49</sup>.

*Alea jacta est.* Ormai anche il grande amico, in prima persona e non più per tramite del marchesino Litta Modignani, ha esposto la sua perplessità sopra il punto-chiave del sistema.

Il Manzoni, considerato il ruolo che svolge l'idea dell'essere tanto in ambito di conoscenza quanto in ambito morale, si poneva ancora la questione circa la sua origine. È pur vero che riguardo al principio della morale può essere meno rilevante stabilire la genesi, l'origine dell'idea dell'essere, l'essere va comunque rispettato nel suo ordine. Tuttavia, in regime di teoria della conoscenza, l'idea dell'essere va spiegata nella sua absolutezza, e non risulta facile dimostrare la sua posizione, diciamo così, *a priori*. In altri termini, la questione che solleva il Manzoni può essere così esposta: l'idea dell'essere può essere a principio della morale. Però il problema della sua origine non è affrontato dalla morale, essendo precedente. L'idea dell'essere fonda l'oggettività della morale; ma ciò si verifica indipendentemente da ciò che l'idea è; indipendentemente dalla sua origine, che evidentemente ancora per il Manzoni non è chiara, ma «è rimasta, se non piuttosto è diventata questione».

Il 14 luglio, a volta di corriere, il Rosmini gli risponde con un'altra missiva. Dopo avergli comunicato che il Marietti aveva accettato di buon grado la risposta negativa in merito alla ristampa delle sue opere e che anzi, viste le ragioni che egli aveva recato per il rifiuto, l'editore lo ringraziava molto «del soave liquore di cui gli aveva voluto aspergere gli orli del vaso», il Filosofo

---

<sup>49</sup> Cfr. *Carteggio fra A. Manzoni e A. Rosmini*, raccolto e annotato da G. Bonola, Tip. Ed. Cogliati, Milano 1901, p. 31 sg.; si veda adesso: *Carteggio Manzoni-Rosmini*, Premessa di G. Rumi, Introduzione di L. Malusa, Testi a cura di P. De Lucia, Edizione Nazionale ed Europea Delle Opere di Alessandro Manzoni, Centro Nazionale Studi Manzoni, vol. 28, Milano 2003, pp. 33-34.

coglie l'occasione per chiedere spiegazioni delle riserve che l'amico gli aveva manifestato rispetto al caposaldo del *Nuovo Saggio*:

Ciò che mi stuzzica a scrivere è il punto della filosofia, è la curiosità di sapere precisamente il Suo pensiero, se fossi capace di indurla ad espormelo, per modo che io valessi a ben intenderlo. L'origine dell'idea dell'essere dice' Ella «è rimasta se non piuttosto è diventata per me una questione». Ora a me premerebbe moltissimo di sapere che cosa sia che Le fa sostenere l'assenso dal metterla *rimasta*: ci deve essere qualche parte che non prova, qualche passo falso o alieno dal proposito in quelle dimostrazioni che mi persuasi di dare nel *Saggio*. Qual è questa parte debole, questo anello mancante, o non raggiunto bene colla catena della dimostrazione? Ciò mi riuscirebbe di gran lume ove mi potesse essere precisamente additato, ove Ella mi potesse dire fin dove vo bene, se pur vo bene in qualche tratto, e a qual punto comincio ad andar zoppicando? È forse ciò che La trattiene dal convenire nella connaturalità dell'essere collo spirito nostro il parerLe che quest'idea si possa effettivamente trarre colla potenza d'astrarre dalle sensazioni? È forse il credere che negli esseri particolari sussistenti, e quindi nelle sensazioni ci abbia già il fondamento dell'essere in universale, per sì fatto modo, che percepito col senso un essere particolare sussistente (un corpo), basti tor via qualche cosa da questa percezione perché ci resti l'essere in universale? E quindi il mancamento della mia dimostrazione sta forse nel non aver io dimostrato bastantemente che l'essere in universale (l'idea dell'essere) non si trova nell'essere sussistente percepito dal senso? O pure la difficoltà che Le impedisce l'assenso è forse estranea dalla dimostrazione? Cioè è una obbiezione indipendente dai principi della dimostrazione? Per esempio è forse quel non potersi persuadere che nello Spirito nostro vi possa avere fino da' primi istanti della sua esistenza un'idea senza che noi ce ne accorgiamo, senza che noi il sappiamo dire a noi stessi? quel credere che quando noi abbiamo una sensazione o un'idea, non ci sia bisogno di una riflessione su di essa per accorgersene, per poterlo dire a noi stessi ed ad altrui, ovvero che quell'idea sia necessariamente illuminata da una riflessione del nostro Spirito sopra di lei? Ovvero ancora è forse perché Ella trovi qualche altra maniera di spiegar l'origine dell'idea dell'essere più facile,

o certo più vera? E in caso qual è questa maniera? O finalmente è per tutte queste cose insieme o per altre ancora che rimane titubante sulla questione?<sup>50</sup>.

Questa volta anche il Manzoni batte il ferro finché è caldo. Dalla vacanza a Brusuglio il 31 luglio gli risponde:

Carissimo e Veneratissimo Don Antonio,

[...] Nulla di più facile che renderle ragione di quella mia frase, e dirLe perché io non mi risolvo intorno all'origine dell'idea dell'essere; ma la materia di considerazione, l'occasione di nuovo svolgimento della dottrina, ch'Ella vorrebbe trovare in questo perché, non c'è punto [...]: è un perché di ignoranza e di debolezza semplicemente. M'era scappato dalla penna che là era rimasta per me una questione; ma, riflettendo che questo era come dire ch'io ci avessi pensato prima ch'Ella mi ci facesse pensare, soggiunsi che piuttosto ell'era divenuta una questione; giacché il Suo *Saggio* è quello che me l'ha fatta avvertire per la prima volta, e non a me solo, in fede mia. E invero, il dimostrare, come mi par ch'Ella faccia mirabilmente, la *non-derivabilità* di quest'idea né dalle sensazioni, né d'alcun'altra idea, e oltre a ciò come tutte le altre idee siano una derivazione o piuttosto un'applicazione di questa, come essa sia di necessità l'anziana, l'*iniziatrice* e per dir così l'anima di tutte forzerebbe l'intelletto a sospettare, ad avvertire una questione singolare di cominciamento, di nascita per quest'idea, quando anch'Ella non avesse a questa dimostrazione fatto succedere un sistema per risolverla. Ma che è che non mi lascia assentire a codesta soluzione? Ahi! È il non intenderla, il non poter farmi un'idea d'un'idea assolutamente indeterminata, e necessariamente non avvertita. Sento a meraviglia quanto questo non-intender mio sia lontano dall'importare non-intelligibilità della cosa: la mancanza di cognizioni anteriori necessarie all'intelligenza di essa, e il mio esser così nuovo a queste materie debbono averci gran parte di necessità, e il può essere benissimo che il meditarvi sopra di nuovo me la renda chiara; e certo ci tornerò sopra, col Suo libro alla mano, s'intende, o, quel che è meglio, disputandone con Lei, giacché Ella ha la santa pazienza di parlarmi di questi argomenti, e d'udirmi parlarne, che è più! intanto Lei mi domanda se lascio nel mio me la questione così pendente, oppure se, come si usa volentieri, io mi rispondo qualche cosa tanto

---

<sup>50</sup> Cfr. *Carteggio*, curato da G. Bonola, cit. pp. 34 sg.; cfr. anche *Carteggio Manzoni-Rosmini*, in *Opere di Alessandro Manzoni*, cit., vol. 28, pp. 36-38.

per tenermi quieto. Io credo d'avergliene già toccato un motto, ma in verità mi vergogno di scriverne, tanto è cosa in aria. E so anch'io che rabbia (se in Lei potesse aver luogo un tal sentimento) ma via, che fastidio dia quel sentirsi dire ciò che passa per la testa d'un uomo che non ci ha pensato il millesimo di quel che si doveva, sopra un soggetto al quale s'è pensato assai assai. Ma poich'Ella vuol pure di queste sentenze, Le dirò o Le ridirò ch'io vo sospettando, arzigogolando, chimerizzando che la parola con quella virtù *sui generis* colla quale move la nostra mente ad atti che senza questo mezzo essa non potrebbe produrre, la porti anche a quel primo ed universale concetto dell'ente<sup>51</sup>.

L'obiezione del Manzoni era molto precisa: la *non-derivabilità* dell'idea dell'essere «né dalle sensazioni, né d'alcun'altra idea, e oltre a ciò come tutte le altre idee siano una derivazione o piuttosto un'applicazione di questa», essendo questa «di necessità l'anziana, l'*iniziatrice* e per dir così l'anima di tutte forzerebbe l'intelletto a sospettare, ad avvertire una questione singolare di cominciamento, di nascita per quest'idea». «Ma che è che non mi lascia assentire a codesta soluzione? Ahi! È il non intenderla, il non poter farmi un'idea d'un'idea assolutamente indeterminata, e necessariamente non avvertita». A questa obiezione Manzoni faceva seguire una considerazione rilevante, per la quale del resto conosceva già la risposta che il Rosmini aveva inviato al marchese Litta, sul fatto che l'idea dell'essere non si legava a nessuna parola, ma precedeva la dinamica del linguaggio: «Le dirò o le ridirò ch'io vo sospettando, arzigogolando, chimerizzando che la parola con quella virtù *sui generis* colla quale move la nostra mente ad atti che senza questo mezzo essa non potrebbe produrre, la porti anche a quel primo ed universale concetto dell'ente». La sfilza di gerundi non deve trarci in inganno. In realtà quest'ultima osservazione del Manzoni è un punto d'arrivo molto importante del suo non certamente sistematico itinerario filosofico. Si tratta in realtà di un problema di fondo della filosofia, sul quale si ostinava, in maniera del resto poco convincente, a dichiarare la propria incompetenza.

---

<sup>51</sup> Cfr. *Carteggio curato* da G. Bonola, cit., pp. 37. si veda anche adesso *Carteggio Manzoni-Rosmini*, cit., vol. 28, pp. 39-41.

## 5.6 Rosmini e le sue risposte alle obiezioni di Manzoni

L'articolata e molto ampia risposta del Rosmini alle due «brevissime»<sup>52</sup> lettere del Manzoni, fu pronta in poco più di quindici giorni. Il 16 agosto del '31 da Trento il Filosofo scriveva all'amico «Carissimo e veneratissimo», invocando la sua indulgenza e pazienza.

In apertura della sua missiva il Rosmini sintetizza le obiezioni del Manzoni: «due cose Ella mi nota, la ragione perchè Ella non può deliberarsi di concedere innata l'idea dell'essere ed è il non intendere quest'idea; ed il mezzo ond'Ella viene sospettando, che l'idea dell'essere da noi si acquisti, ed è la lingua»<sup>53</sup>.

Per quanto riguarda la prima obiezione, Rosmini, riportando un brano della lettera del Manzoni, tenta di far vedere come lo scrittore lombardo, con le sue stesse parole, accordi più di quanto egli stesso forse creda alle tesi che il Roveretano ha enunciato nel suo lavoro *sull'origine delle idee*. Avendo il Manzoni affermato che dalla teoria del Rosmini risultava dimostrato non soltanto la non-derivabilità dell'idea dell'essere dalle sensazioni o da alcun'altra idea ma anche il fatto che tutte le idee siano una derivazione o piuttosto una applicazione di questa idea, in quanto essa è di necessità la più anziana e l'anima di tutte, significa per il Roveretano che il Manzoni già gli accordava gran parte della sua filosofia. Affermando tutto questo scriveva: «Ella già mi accorda molto, e quasi direi tutta la sostanza della Filosofia che io bramo o almeno il germe, la ragione di essa: Ella mi accorda che mi sia riuscito a pur di dimostrare delle importanti verità intorno a questa singolare idea, fra l'altre, la sua posizione eminente, per dir così, sulle altre, la sua dominazione, la sua intrinseca forza di inanimarle tutte, e questa forza parlando di idee equivale a luce, sicchè quest'una idea è luce, per suo stesso consentimento, di tutte le altre idee»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Rosmini, scrivendo a Tommaseo alla fine di gennaio del 1832, definisce le due lettere del Manzoni «brevissime», e gliele invia con una copia della sua lettera di risposta (cfr. *Epistolario completo*, cit., IV, p. 199; *Carteggio tra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, raccolto e annotato da G. Bonola, cit., p. 304; *Carteggio Tommaseo-Rosmini*, II, p. 189).

<sup>53</sup> *Carteggio Manzoni-Rosmini*, cit., vol. 28, p. 42.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 43.

Se il Manzoni ammetteva che l'idea dell'essere era nota da una serie di circostanze che lo portavano a parlarne come di un qualcosa che si conosce pur senza averne la coscienza diretta, allora la sua obiezione riguardava la separabilità dell'idea dell'essere dalle altre. Se «Ella, d'altro lato, non solo concede che si possa predicar molte cose di quest'idea, molte prerogative eccellenti, singolari, anzi uniche, ma concede ancora che sia l'anima di tutte le altre idee [...] che splendono perciò di una luce non propria, ma mutuata», ciò viene a dire che l'idea dell'essere non è «solo chiara, ma evidente», è l'«evidenza stessa, di cui prendono e partecipano la loro chiarezza tutte le altre idee»<sup>55</sup>. D'altra parte, questo stesso voler spiegare l'origine di questa idea attraverso il linguaggio porta a concludere che non è possibile affermare «che dall'idea dell'essere non se n'abbia, o anche non se n'abbia la minima cognizione, il che sarebbe tutt'uno col negarne l'esistenza»<sup>56</sup>.

Abbandonata, dunque, l'ipotesi che il Manzoni volesse affermare che dell'idea dell'essere non si abbia nessuna cognizione, si può pensare che le riserve dello scrittore milanese dipendano o dal fatto che questa idea sia determinata dalle altre o dal fatto che di quest'idea non si possa avere cognizione, separandola da tutte le altre, che «è incognita finchè riman sola». Ora, nel primo caso, se essa è determinata dalle altre idee, non si tratta più dell'idea dell'essere, ma piuttosto di una idea determinata, sarebbe «un'idea derivata», «un'idea manifestatamene composta, acquisita». Nel secondo caso, se essa è percepita contemporaneamente alle altre idee, e solo in questo modo conoscibile, nasce il problema di separare l'atto di conoscenza di questa dalla conoscenza delle altre idee. Ma «se per conoscere quest'idea io debba fare un atto della mia mente col quale io la distingua e separi da tutte le altre, un atto che piglia a parte quest'idea, e si limita ad essa, un atto che ha per oggetto unicamente l'esistenza propria di quest'idea colla Sua indeterminazione; egli non appar ragione perchè questo atto della mente essenzialmente distinto da tutti gli altri atti, come pure l'oggetto di quest'atto che non può conoscersi senza isolarsi da tutti gli altri oggetti non si possa pensare esistente da sè»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

Se su questo terreno il discorso del Manzoni non sembra reggere, «conviene, dunque, -afferma il Rosmini – cercare un'altra maniera di spiegare il Suo detto». Con il dire che non si può formare «un'idea d'un'idea necessariamente non avvertita», bisogna intendere allora che il Manzoni voglia dire che «sia impossibile formasi idea dell'essere in universale, fino che questa rimane, nello stato di non avvertenza, cioè fino che non sopravviene nell'uomo uno sviluppo, fino che non acquista l'altre idee delle cose determinate, e sensibili, fino che poi non astrae da queste idee, l'idea dell'essere, e mediante questa astrazione l'avverte e la conosce»<sup>58</sup>.

Ora se l'obiezione del Manzoni è da intendere in questo modo, essa non rappresenta, secondo Rosmini, una vera obiezione. «Se questa è la Sua mente – afferma - , non trovo che opporle, ma lungi che tale osservazione formi un'obbiezione contro di me, è piuttosto la soluzione di un'obbiezione, che si fa contro di me». Non c'è su questo punto, rispetto alle altre idee, «nessun privilegio per essa, nessuna prerogativa speciale». Non si ha nessuna avvertenza dell'idea dell'essere, nessun ragionamento su di essa prima che si abbia appreso l'uso della proprietà di astrarre. Così non dobbiamo provare meraviglia, «se il bambino non sa dire d'aver quest'idea, e sebbene mostri adoperarla in tutte le sue operazioni, tuttavia non dà indizio alcuno d'averla avvertita in sè stesso, poiché non giunse ancora a fare quell'atto di ultima astrazione onde quest'idea si trova e fissa in noi»<sup>59</sup>.

È solo in questo senso che idea dell'essere si può dire *necessariamente non avvertita*, dice il Rosmini. Essa cioè «è non avvertita necessariamente in noi fino che non sono poste le condizioni colle quali essa si può avvertire»<sup>60</sup>. L'idea dell'essere è resa conoscibile solo da un lavoro di astrazione della mente, la quale arriva ad essa solo se si pone il problema del fondamento delle diverse idee. Si potrebbe dire che l'idea dell'essere è incognita perché presupposta, ma non cercata dalle persone che non si avvedono «dell'importanza di far tali riflessioni»; e «in sino a tanto, che una qualche ragione non ci cade, l'uomo non fa altro atto, altro pensiero, che quell'istintivo

---

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 46.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*.



che termina negli oggetti esterni, ed a quello, che avviene dentro di lui, alle sue idee non pensa punto, nè poco, le quali perciò gli restano tutte inavvertite»<sup>61</sup>. Ciò, afferma il Rosmini, è suffragato anche dalle dottrine della Scolastica. Gli scolastici pensano, infatti, che l'uomo conosca gli oggetti per mezzo delle idee e che poi conosca l'esistenza delle idee e la loro natura per deduzione dagli oggetti<sup>62</sup>.

Oltre a ciò, che non tutte le idee che si hanno si avvertano è evidente, basti pensare «che ne passa in noi una quantità immensa, senzachè noi le degniamo d'uno sguardo, sebbene elle sien pure il mezzo pel quale noi conosciamo, e avvertiamo l'altre cose; poichè quest'idee inavvertite son tante, quante sono tutte quelle, che usiamo in pensando e parlando delle stesse idee»<sup>63</sup>. Ma si potrebbe dire di più, non soltanto nel bambino, come abbiamo visto, ci sono delle idee non avvertite, ma ci «sono in noi delle idee non avvertite assai assai, e ci restano in qualsivoglia stato dell'uomo anche adulto, anche reso filosofo», addirittura, «(e questa è cosa per molti certamente nuova) [...] non v'ha un solo pensiero umano, in cui non vi sia dentro sempre una qualche idea non avvertita, anzi non avvertibile»<sup>64</sup>.

Se il nostro pensiero si rivolge ad esseri reali, tutta la nostra attenzione, la nostra «avvertenza» è riferita ad essi e non alle idee; ma se esso si volge alle idee stesse, accade che le idee su cui la nostra attenzione si raccoglie «diviene cognita», ma le idee che si adoperano per conoscere tale idea rimangono incognite<sup>65</sup>. In altri termini, è «col pensare alle idee, che noi avvertiamo le idee» è all'ora che noi ci formiamo, secondo l'espressione del Manzoni, «l'idea dell'idea». Ma anche in questo solo pensiero, secondo il Rosmini, «ci rimane però sempre un'idea inavvertita, rimane in noi una essenziale ignoranza, un ultimo atto dello spirito, che scappa necessariamente all'avvertenza dove pure non vogliamo andare all'infinito»<sup>66</sup>. In sostanza, a parere del Roveretano, se per avvertire e conoscere un'idea ho dovuto usarne un'altra, ho dovuto cioè

---

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, p. 47.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 50.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

compiere una riflessione sopra di quella, questa riflessione, questa stessa «idea seconda», della quale mi sono servito per conoscere quell'«idea prima», mi rimane necessariamente incognita e inavvertita; «e se io l'avverto, e così la conosco io mi formo con quest'atto di avvertenza l'idea di lei, idea terza, e di sua natura pur'essa incognita come tutte le altre, fino che non me ne formo una quarta, mediante un nuovo atto di mia riflessione, sì che o questa quarta, o quinta, o sesta, l'ultima insomma delle mie idee riman sempre necessariamente in me incognita, e passa non avvertita»<sup>67</sup>.

C'è, dunque in ogni nostro pensiero un'idea che sfugge. Ora di tale idea non se ne può parlare. Non si può, infatti, tenere discorso intorno a ciò che non si avverte, intorno a ciò su cui non si indirizza l'attenzione. Nondimeno, questa idea può essere 'parlata', può essere cioè espressa, poiché le parole che si adoperano «a significarne gli oggetti, sono un effetto, un indizio dell'idea stessa»<sup>68</sup>.

Come si evince da questo discorso, la parola è, dunque, rilevante: dell'idea, infatti, si parla. Inoltre, l'idea, pur non essendo in sé avvertita, muove all'uso di diverse parole. Tuttavia, parola e idea non coincidono mai e non coincide pertanto neppure l'idea dell'essere con la parola. La parola non entra direttamente nella costituzione dell'idea dell'essere, la quale ha con l'ente conosciuto una relazione ideale indeterminata, benché non sia indeterminata di per se stessa.

In questo senso, secondo il Rosmini, l'espressione manzoniana 'd'un'idea assolutamente indeterminata' per esprimere l'idea dell'essere, si presta, in primo luogo, a qualche equivoco: «nessuna cosa se in se stessa non è perfettamente determinata esister può, e quindi anche l'idea dell'essere in se stessa presa non può essere altro che perfettamente determinata, altramente non esisterebbe»<sup>69</sup>. D'altra parte, se essa non fosse determinata in sé come potremmo noi distinguerla dalle altre? In realtà, ciò che rimane indeterminato, non è l'idea, ma è l'oggetto. È l'oggetto che rimane assolutamente indeterminato, fin quando, diciamo così, non si determina in una idea.

---

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, p. 50.

<sup>68</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 51.

Questa distinzione che nega l'attribuzione dell'indeterminatezza all'idea conferendola all'oggetto a cui essa si applica diviene più chiara se la si considera come un «tipo». Il Roveretano tenta di spiegarsi con un esempio:

Io ho un ritratto logoro dal tempo cui s'è scrostato qua e là il colore, e n'è caduto il naso, e gli occhi; egli è evidente che in questo ritratto il naso e gli occhi che mancano sono indeterminati e incerti. Può adunque dirsi che quel ritratto è indeterminato? Rispondo, se per ritratto s'intende la tela, e tutto ciò che v'ha di *reale* in esso, tutto vi è determinato nella sua propria sostanza, poiché ciascuna parte o non v'è, o se pur v'è vi dee esser determinata e fissa, essendo questa [...] condizione dell'esistenza di tutte le cose. Pure se per ritratto s'intende la relazione *ideale*, ch'egli si ha colle teste vive possibili, può dirsi che quella è una testa, una fisionomia indeterminata in parte, poiché in parte cioè nelle parti del naso, e degli occhi non somiglia più a una testa che ad un'altra, ma entro il cavo degli occhi, e nel sito del naso si può mettere quegli occhi, e que' nasi che più garbano, e tutti ci trovano il posto netto. Dicasi a un di presso il medesimo dell'idea dell'essere<sup>70</sup>.

L'indeterminazione, così come traspare dall'esempio, non è qualcosa di intrinseco all'idea dell'essere. In essa, come nel quadro in cui il colore si è scrostato, «tutto vi è determinato nella sua propria sostanza». Ciò che vi è di indeterminato nell'idea dell'essere dipende dal fatto se essa è intesa come relazione ideale con le cose esterne possibili, come il quadro è indeterminato nella sua relazione *ideale*, «colle teste vive possibili». Ne risulta che l'idea dell'essere può essere così definita in questi termini precisi: «l'idea dell'essere è tale, che con essa si può conoscere qualsivoglia ente che agisca in noi». È in forza di questa attitudine peculiare che l'idea dell'essere possiede nel farci conoscere ogni ente percepito che si può parlare di indeterminazione. Questa attitudine si estende, infatti, a tutti gli enti e non è limitata, determinata da nessuno di questi enti<sup>71</sup>. Può chiamarsi indeterminato uno strumento di misura perché con esso si misura qualunque lunghezza? Può dirsi indeterminata una regola della mente, perché essa ci serve in svariati casi? Certamente sì, direbbe il Rosmini, se non la consideriamo in se stessa, ma nella sua relazione ideale

---

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. 52.

con più cose. Uno strumento di misurazione è infatti indeterminato, perché le lunghezze diverse che si possono misurare sono indeterminate, infinite e indeterminati e infiniti sono i casi.

Qui non ci sembra che la risposta di Rosmini dissolva la difficoltà manzoniana. In fondo Manzoni poteva ribattere che il punto è proprio che bisognerà pur conoscere il metro di misura per misurare: come avviene che usiamo l'idea dell'essere, se non abbiamo un'idea di quest'idea?

Non entriamo ancora nel merito e continuiamo nella ricostruzione delle risposte rosminiane alle obiezioni di Manzoni. Le idee o specie, come le chiamavano gli antichi, sono allora qualcosa di reale nella mente; sono il lume attraverso cui la mente conosce le cose. Ora se questo lume fa conoscere una parte dell'oggetto, solo questa si determina, soltanto questa si mostra delimitata, le altre parti rimangono indeterminate. Ora, si può dire che questa indeterminazione è dell'idea, quando in realtà è dell'oggetto a cui l'idea si riferisce?

Dunque, l'idea è indeterminata solo nella sua relazione ideale con l'oggetto, il quale senza l'idea che lo illumina resterebbe, diciamo così, non delimitato, rimarrebbe indeterminato. Tutte le idee sono poi determinazioni dell'unica idea dell'essere. Che si determina attraverso la modificazione del sentimento fondamentale corporeo. Senza questo dato del senso, senza questa modificazione del nostro sentimento, con le idee sole non si può conoscere perfettamente un oggetto particolare; ancora di più, con esse è impossibile avere dell'oggetto un'immagine sensibile. Se ciò che non ci fa ammettere l'*idea dell'essere in universale* fosse una difficoltà legata alla sua indeterminatezza, tutte le idee che sono determinazioni dell'unica idea madre, sarebbero da dichiarare nulle. Se così fosse - ci dice il Rosmini - «una tale difficoltà varrebbe ugualmente a dichiarare nulli ed impossibili tutti gli astratti»<sup>72</sup>.

Dall'altro lato, l'indeterminazione così intesa, non appartiene, non è essenziale soltanto all'idea dell'essere, ma in gradi diversi anche alle idee astratte e a tutte le idee. «Non solo le idee astratte, ma ogni idea, nessuna esclusa, ha una indeterminazione necessaria, poiché l'essere indeterminata è

---

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

cosa essenziale all'idea»<sup>73</sup>. Qui Rosmini vuole precisare che già ogni idea è idea, in qualche modo, astratta, nel senso dell'astrazione disindividuante, anche se non è chiara la differenza fra astrazione, appunto disindividuante e astrazione generalizzante. È, difatti, tale indeterminazione che forma l'universalità dell'idea, distinguendola dalle sensazioni e dalle immagini corporee. L'idea non è altro che «la cosa considerata come possibile (il tipo)». E il 'tipo' non è ancora determinato in nessun atto. Così dall'idea di statua io posso conoscere e fabbricare infinite statue determinate, cioè aventi ciascuna delle statue tutte le sue determinazioni. Ma l'idea della statua non è determinata, mi rimane indeterminata fino a quando, attraverso la sensazione e la volontà essa non viene fissata, applicata ad una statua individuale che si vuol conoscere. Ciò, tuttavia, non toglie che l'idea della statua mi rimane come il tipo, il 'prototipo' di ciascuna statua che ha quelle caratteristiche. A dire il vero, precisa Rosmini, l'indeterminazione delle idee astratte, non è la stessa indeterminazione che hanno le idee complete. In queste l'indeterminazione è dovuta dalla possibilità di non essere che non sia indeterminato l'individuo, in quelle ciò che non risulta determinato è la specie, cioè la loro indeterminazione è data dall'essere specie incomplete<sup>74</sup>.

Oltre queste distinzioni, dette di passaggio e quindi non approfondite, ciò che possiamo trattenere, in generale, è che la relazione dell'idea, di qualunque idea, con le diverse situazioni dell'esistenza è indeterminata – l'indeterminatezza dell'idea, lo abbiamo visto, è dovuta alla sua relazione ideale con gli oggetti -. L'idea in sé ha, dunque, una sua determinatezza. Le idee stesse se esistono sono sempre dei 'lumi', delle realtà che permettono di conoscere. Tutte le idee non sono indeterminate che in relazione all'oggetto. La loro determinatezza riguarda il contenuto che esse 'si ritagliano'. Tale contenuto può anche essere espresso con segni, cioè con l'aiuto del linguaggio. La parola, secondo Rosmini, che è atta ad indirizzare l'attenzione della mente a pensare ad una parte piuttosto che al tutto: «l'oggetto dell'attenzione, nell'idea astratta non è la parola, ma è una parte dell'ente percepito (il quale perciò è supposto alla mente) una parte che resta indeterminata appunto perché, è una

---

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>74</sup> Cfr. *ibidem*.

parte; il che basta a provare, che la mente può benissimo avere per termine del suo atto un'idea indeterminata nel senso spiegato da questa parola»<sup>75</sup>.

Il risultato di questa lunga lettera, ricca di spiegazioni e sostanzialmente volta a confermare quanto scritto al marchese fu il silenzio del Manzoni per quasi cinque anni. Certamente non bastano a spiegare questo lungo intervallo nella corrispondenza dei due amici le vicende in cui si trovarono coinvolti<sup>76</sup>. E neanche il fatto che quello che forse interessava di più al Manzoni fosse rimasto, per così dire, nella penna del Rosmini. Questi, infatti, sopra «il mezzo ond'Ella viene sospettando, che l'idea dell'essere da noi si acquisti, ed è la lingua», che rappresentava, nella sintesi che ne aveva fatto il Roveretano, la seconda delle obiezioni del letterato lombardo, tranne qualche accenno, non dice nulla. Ad ammetterlo è lo stesso Filosofo: «mi accorgo che più carte che non pensava ho già scritte – così conclude la sua missiva -, e non ho ancora esaurito ciò che vorrei dire sul primo punto de' due che mi era proposto! Ben l'assicuro che per quanto io ami di soddisfare a me stesso col votare il sacco, non amo per tanto questa soddisfazione; che troppo più non valga in me la pena di trattenerla sì a lungo di cose che per lo meno, mi è dubbio se a Lei sieno forse vecchie, e da Lei fors'anco consentite; le quali io suppongo negate per mal mia intelligenza. Il perché tronco di buon animo il filo, e fo punto»<sup>77</sup>. Si potrebbe comunque affermare che la questione della parola, qui solo accennata, era stata toccata dal Rosmini in maniera più estesa nella lettera al Litta, nella quale le tesi del Bonald sono state almeno citate. È evidente, tuttavia che Manzoni di quella risposta non era rimasto soddisfatto. Si rimane, comunque, colpiti pensando che Manzoni non scrisse neanche un bigliettino di risposta

---

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, pp. 53-54

<sup>76</sup> Il silenzio epistolare tra i due fu certamente dovuto anche alle vicissitudini tridentine di Rosmini, che lo distolsero parecchio da Milano e dallo scrivere agli amici. Durante il periodo in cui Rosmini fu parroco a Rovereto (arciprete decano) egli tenne comunque qualche contatto epistolare con molti amici. Inviò anche al Manzoni – come risulta dalla lettera a Mellerio del 17 novembre 1834 (Cfr. *Epistolario Completo*, cit., V, p. 206), copia del discorso fatto per l'ingresso nella parrocchia di S. Marco (il 5 ottobre del 1834). Per quanto riguarda il Manzoni, l'evento luttuoso del Natale del '33 – la morte di Enrichetta Blondel – aveva gettato il Manzoni in uno stato di sconforto tale che anche la cordiale consuetudine di quell'amicizia parve troncata in un silenzio reciproco, quasi come se un profondo senso di discrezione avesse imposto ai due grandi spiriti di non violare quanto c'è di sacro nel mistero di un grande distacco.

<sup>77</sup> *Carteggio Manzoni-Rosmini*, cit., vol. 28, pp. 54-55.

alla lunga lettera dell'amico. Sappiamo che un riscontro da parte del Rosmini era atteso<sup>78</sup>. Il Manzoni, dal canto suo, ancora nell'agosto del 1833, aveva scritto a Mellerio, due anni dopo la lunga e complessa lettera del Rosmini, di essere impegnato nella lettura del *Nuovo Saggio*, segno che lo stava meditando profondamente. Tuttavia, non vi è alcun segnale che dimostri che il Manzoni voglia riprendere i contatti con il Roveretano. Quest'ultimo dedusse dal silenzio, non senza alcun fondamento, di essere sfortunato nell'iniziare scambi epistolari su importanti e circoscritti argomenti filosofici. Se ne lamentava con il Tommaseo: «io ho la sventura che, dopo andata e venuta qualche lettera di controversia, nessuno più risponde; così il Manzoni, così il Galluppi, così Lamennais, così altri»<sup>79</sup>.

Se un alone di mistero sembra avvolgere i motivi del prolungato silenzio del Manzoni - silenzio che non può essere spiegato se non muovendosi nel campo delle pure ipotesi -, ripercorrere l'itinerario filosofico del Manzoni, prendendo le mosse proprio da quel primo incontro che i due ebbero a Milano, nella casa del letterato lombardo, può però farci comprendere, da una parte, l'urto, anche psicologico, che ebbero le obiezioni e poi il silenzio del Manzoni sul Rosmini e, dall'altra, la vera portata delle riserve dello scrittore milanese. Per orientarci nel complesso e non certo sistematico cammino filosofico del Manzoni avremo una guida d'eccezione, gli autorevoli e, con le dovute precauzioni, 'attendibili' giudizi del Tommaseo, che proprio dell'incontro di questi due grandi uomini, fu l'intermediario.

### 5.7 *L'incontro di Rosmini con Manzoni, la casa manzoniana e l'ambiente milanese*

Il 4 marzo del 1826 Rosmini si era recato a Milano a scopo di studio<sup>80</sup>; oltre al suo segretario, Maurizio Moschini, aveva come coinquilino il

---

<sup>78</sup> Si vedano: la lettera del Rosmini a Mellerio del 29 novembre 1831 (*Epistolario Completo*, cit., IV, p. 127) e quella al Tommaseo del 24 febbraio 1832 (*Epistolario Completo*, cit., IV, pp. 219-220).

<sup>79</sup> Cfr. *Epistolario Completo*, cit., IV, p. 219.

<sup>80</sup> Il 10 febbraio 1826 avvisava il «cugino carissimo e stimatissimo», Nicolò de' Rosmini a Venezia, che «presto me n'andrò a Milano per qualche tempo» (cfr. *EC*, Casale Monferrato,

Tommaseo; alloggiava preso la Croce di Malta, nel “quartierino”, nei pressi di Piazza San Sepolcro, a due passi dall’Ambrosiana e a due passi anche dalla ricchissima biblioteca di palazzo Trivulzio, aperta allo studioso che nello stesso edificio si incontrava con il più anziano cugino Carlo, che in quei mesi - gli ultimi della sua vita – era assorto nel componimento della *Storia di Milano*. Guardando da questa prospettiva, appare curioso il fatto che qualche anno prima di quel soggiorno, nel 1820, innanzi al primo volume della *Storia* che Carlo de’ Rosmini andava completando, fosse apparsa una sincera *excusatio* circa l’assenza nell’opera di una «filosofia proporzionata ai lumi del secolo»; se con ciò tuttavia, aggiungeva l’autore, «si comprendono impertinenti discussioni e lunghe diatribe sui diritti della Chiesa e dell’Impero, sul così detto dispotismo de’ Pontefici e il dominio lor temporale, che si volle tanto dannoso all’unione e alla indipendenza degli Italiani; se declamazioni sull’inutilità degli Ordini Religiosi, la loro ignoranza, e sugli ostacoli da essi opposti ai progressi dei lumi, e alla cultura del viver civile; se teoriche le quali dimostrino i confini entro cui si debba restringere l’autorità de’ Principi, e quella ai quali può dilatarsi la libertà de’ Popoli, per tacere di altri argomenti più ancora arditati: volentieri confesso che nè pur vestigio si troverà di filosofia nel mio lavoro»<sup>81</sup>.

La *Storia di Milano* di Carlo de’ Rosmini era dedicata a Giacomo Mellerio, tributo ad un’amicizia che nella prefazione l’autore si augurava durasse «sino all’ultimo respiro della *sua* vita»<sup>82</sup>. In casa Mellerio Antonio Rosmini e i suoi coinquilini erano invitati a pranzo «quasi ogni settimana»<sup>83</sup>. Era decisiva, dunque, per queste prime aperture milanesi del giovane filosofo, la parte che il cugino svolgeva. Lo stesso Antonio lo riconosceva, scrivendo

---

Tip. Pane, vol. II, 1887, p. 28); già dieci giorni dopo dava disposizioni per il suo alloggio al Sig. Cav. Carlo de’ Rosmini a Milano, «Amico e cugino carissimo»: «l’appartamento io penserei di prenderlo di tre mesi in tre mesi, ciò che riuscirà più economico che di mese in mese, e non così legato come a sei mesi. A me nulla importa ch’esso sia in primo, secondo o terzo piano: nulla mi costano le scale [...]. Nessuna somma io fisso oltre cui non si passi: naturalmente io non voglio grandezze ma tutta semplicità» (*ivi*, pp. 28-29). Il 5 marzo del ’26 scriveva al fratello che era già giunto a Milano (cfr. *ivi*, p. 32).

<sup>81</sup> Cfr. *Dell’istoria di Milano del cavaliere Carlo Rosmini roveretano*, Milano, Manini e Rivolta, 1820, vol. I, p. IX .

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. V-VI.

<sup>83</sup> A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, Casale Monferrato, Tip. Pane, vol. II, 1887, p. 72.



alla madre nell'aprile del 1826: «Le conoscenze poi di Carlino sono le nostre»<sup>84</sup>. Ed elencherà poi, man mano, il conterraneo Antonio Mazzetti, presidente del Tribunale di Milano e consigliere aulico, il matematico Gabrio Piola, l'antichista Giovanni Labus, l'abate Luigi Polidori, precettore della figlia del Mellerio, e il Marchese Ermes Visconti, «uno dei più assidui frequentatori di casa Manzoni»<sup>85</sup>. Delle frequentazioni del Rosmini e del Tommaseo facevano parte inoltre «un gruppo di giovani di bell'ingegno», attivi presso la redazione del «Ricoglitore italiano»: Michele Sartorio, Achille Mauri e Samuele Biava<sup>86</sup>.

Importante, dicevamo, la presenza del cugino: fu proprio Carlo Rosmini a far avere al Manzoni, in segno di stima dell'autore, il breve scritto del giovane cugino sull'*Educazione Cristiana*<sup>87</sup>, creando, in qualche modo, i presupposti per un loro incontro personale. A renderlo possibile fu qualche tempo dopo il Tommaseo. Egli, amico del Rosmini fin dagli anni degli studi universitari a Padova, si era fatto intermediario di un loro abboccamento nella casa del Manzoni in via Morone a Milano. Il Rosmini, più giovane di dodici anni dell'autore degli *Inni sacri*, del *Conte di Carmagnola* e dell'*Adelchi*, fu accolto in modo affettuoso. Da tempo i due **grandi** desideravano incontrarsi, attratti l'uno verso l'altro da affinità spirituale. Inoltre era morto il Degola, che tanto aveva influito sull'orientamento cristiano del Manzoni e forse don

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Cfr. *La Vita*, cit., vol. I, p. 445.

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, pp. 444-445.

<sup>87</sup> Il fatto è molto documentato: nella Biblioteca Nazionale Braidense si trova la copia del trattato *Dell'Educazione Cristiana* che pervenne nelle mani del grande scrittore lombardo, certificato sul foglio di guardia dall'annotazione di Teresa Stampa: «Rosmini, *Educazione Cristiana*. Questo libretto – e questo esemplare stesso Venezia (1823) – legato in tela imprimita- fu il primo saggio che Alessandro Manzoni ebbe degli scritti e della mente di *un tale Abate Rosmini di Rovereto*, che Manzoni non conosceva. Rosmini volle che Al. Manzoni vedesse questo suo libro; consegnò questo stesso esemplare a suo cugino (il Cav. Rosmini autore d'una Storia di Milano) perché lo desse a Mustoxidi, da offrire ad Alessandro; e così fu fatto. – Manzoni disse che era quello un libricino che svelava un grand'ingegno. D'allora in poi, nacque tra Rosmini e Manzoni, quell'intima amicizia, che non fu sciolta nemmeno collo sparire Rosmini dalla terra. Teresa» (cfr. *Catalogo*, p. 16 Bibl. Naz. Braidense, Manz. XII A 26). La legatura in tela imprimita è da ritenersi più tarda ed è sicuramente frutto di Teresa e della sua propensione archivistica; a confermare il ruolo che Mustoxidi ebbe nella vicenda sta il fatto che egli è fra le frequentazioni milanesi del Rosmini (cfr. A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, cit., vol. II, p. 264).

Alessandro desiderava approfondire i colloqui con un uomo di Chiesa, il Tosi era, infatti, troppo imperativo sulla volontà del Manzoni.

Dal canto suo, Rosmini ammirava il genio dello scrittore lombardo che in quel periodo era nel pieno della sua maturità artistica. Aveva già dato alle stampe gli *Inni Sacri*, *Le Tragedie*, *La Morale Cattolica* e si accingeva a rielaborare l'opera creativa di maggior impegno: *I Promessi Sposi*. Rosmini aveva letto la produzione del Manzoni e ne era rimasto affascinato, raccomandandone la lettura agli amici – come mostrano le lettere al Tommaseo fra il 1823 e il '24<sup>88</sup>. Il Manzoni poi era attento ai movimenti culturali e quel trattato sull'*Educazione Cristiana* del giovane pensatore di Rovereto lo aveva molto interessato. In esso, lo scrittore milanese vi aveva sentito «lo spirito de' primi gran Padri». E già prima che i due si incontrassero, egli, con quel garbo che contraddistingueva la sua natura, aveva reso pubbliche le sue impressioni su quello scritto: scrivendo il 10 gennaio del 1824 a Carlo Rosmini, aveva giudicato quell'opera degna dei migliori secoli. Lo stesso Roveretano ne era stato informato; nel febbraio del '24 così scrive al Prof. Don Giuseppe Brunatti di Brescia: «Il libretto dell'*Educazione Cristiana* fu aggradito. Il Manzoni mi fece dire un mondo di gentilezza»<sup>89</sup>.

Ma, chiediamoci, quali erano i rapporti del Manzoni, dopo la conversione, con la filosofia del suo tempo<sup>90</sup> quando entrò in contatto con il Rosmini? Il Tommaseo raccontando a Giovanni Sforza proprio questo primo

---

<sup>88</sup> Un accenno al Manzoni lo troviamo in una lettera al Tommaseo, che si trovava a Padova, scritta a Rovereto il 15 luglio del 1823: «vi mando le cose del Manzoni, e attenderò l'articolo» (cfr. A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, cit., vol. I, p. 457); nel gennaio del '24 il Rosmini insisteva che il Tommaseo scrivesse l'articolo sul Manzoni: «l'articolo sul Manzoni non potrebbe egli venir bello?» e gli consigliava di scegliere per il suo articolo qualche opera recente e che fosse di spessore, «un'opera buona» - come apparivano gli scritti del Manzoni al Roveretano - «e dico un'opera buona, intendendo anche insieme grande, perché la grandezza dell'opera darà più importanza all'articolo, più campo e lena all'autore» (cfr. *ivi*, p. 505); «l'opere del buon Manzoni, dopo che le avrete spremute, fate pure che le abbia» (*ibidem*).

<sup>89</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, cit., vol. I, p. 516.

<sup>90</sup> Qui certamente possiamo solo offrire alcune suggestioni sul percorso filosofico del Manzoni nel rapporto con la filosofia del suo tempo. Per maggiori approfondimenti si rimanda in particolare: E. GABBATI, *Il Manzoni e gli ideologi francesi*, Firenze 1836; BRUNA BOLDRINI, *La formazione del pensiero etico-storico del Manzoni*, Firenze 1954; ROMANO AMERIO, *Manzoni filosofo e teologo*, Torino 1958; restano di particolare interesse le note di FAUSTO GHISALBERTI, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, cit., vol. III, Milano 1963, pp. 803-846.

incontro del Manzoni con il Rosmini, ha modo di tratteggiare la posizione filosofica dello scrittore milanese:

Nel 1826 – scrive - Don Alessandro Manzoni conobbe di persona (me indegno e non necessario presentatore) l'Abate Rosmini del cui libro intorno all'*Educazione cristiana*, libro dedicato all'unica sua sorella, esso Manzoni aveva già detto di sentirvi lo spirito de' primi gran Padri, per affettuosa meditazione a lui noti [...]. Allora il Manzoni cattolico in quanto alla fede, in filosofia se ne stava alle dottrine francesi, del secolo passato, bastandogli di rifiutare le conseguenze che ne deduceva il Tracy, e combattendo insieme le ambigue ed eleganti metafore del Cousin, suo pregiato ospite e amico. Familiare a lui era il gentiluomo milanese Hermes Visconti, del quale don Alessandro pregiava i lavori di grammatica filosofica, dove pareva a lui che l'italiano si fosse levato sulle spalle al Tracy, approfittando di quell'analisi per collocarsi più in alto [...]. Ma allora Hermes Visconti era incredulo: qualche anno poi diventò cattolico e troppo (a quel che taluni dicevano) scrupoloso. Il Manzoni, sul primo, venerando il giovine prete come teologo, cedeva un po' ai manifesti dispregi ch'io stesso vidi farsene dal filosofo amico; ma poi, quando apparve il trattato sull'origine delle idee, intentamente e docilmente lo lesse, e ne fu persuasa (come nella conversione al cristianesimo) la sua mente insieme e la sua coscienza<sup>91</sup>.

È noto che i giudizi del Tommaseo, soprattutto nei confronti di chi aveva la sfortuna di incappare nella sua antipatia avevano spesso la coda avvelenata<sup>92</sup>. Del «gentiluomo milanese Hermes Visconti» egli dirà, per

---

<sup>91</sup> Cfr. *Epistolario di Alessandro Manzoni*, raccolto e annotato da Giovanni Sforza, I, Milano 1882, p. 405, nota 1 (si legga nel testo non «1827», ma «1826» come è attestato altrove dal Tommaseo, per esempio in *Antonio Rosmini*, in «Rivista Contemporanea», Quaderni 23 – 24, Torino 1855, vol. VIII, p. 832, ripubbl. nel 1929, con note di Carlo Curto, in *Il ritratto di Antonio Rosmini*, Paravia, Torino. qui il Tommaseo riporta lo stesso episodio: «Mi gode l'animo ricordando che l'introduttore fu io, non da altro titolo se non per aver conosciuto il Manzoni un po' prima e confortatomi dei colloqui di lui per solo merito della sua bontà»).

<sup>92</sup> Di questa prassi del Tommaseo ne fece «trista prova» Pietro Custodi: proprio nell'aprile del 1826, mentre il Rosmini compilava il primo rendiconto della sua permanenza a Milano, Niccolò Tommaseo mandava a stampa su quella rivista di cui abbiamo accennato, il «Ricoglitore Italiano», una lunga e astiosa recensione della *Storia di Milano* di Pietro Verri, ristampata nel 1825 con la *Continuazione* di Pietro Custodi. In una nota aggiunta in una edizione più tarda è lo stesso Custodi dà conto, nel modo epico che lo contraddistingue, di

esempio nei suoi postumi *Colloqui col Manzoni*, che «al Rosmini fu di bisogno gran pazienza» per togliere dalla testa del Manzoni - al quale il Visconti «pareva una testa di filosofo» -, quelle «ideuzze» che il gentiluomo promulgava, mentre del Tracy racconta quello che ne dice il Cousin al quale pareva che questi volesse «far stare tutta la filosofia in una noce», mentre sul Cousin, a sua volta, così a lungo ossequiato dal Manzoni «come bell'ingegno e bel parlatore e scrittore elegante», finisce con l'affermare in modo perentorio: «mente di filosofo il Nostro non riconobbe in lui mai»<sup>93</sup>. Tuttavia, anche a dispetto della malalingua, nell'abbozzare di scorcio il formarsi lento e non senza incertezze del pensiero filosofico del Manzoni, il Dalmata sembra, questa volta, aver visto giusto. Tra le righe si scorge benissimo il percorso intellettuale del Manzoni: dalla giovanile frequentazione parigina degli *idéologues*, nel salotto di Madame Helvétius, ad Auteuil, e in quello di Madame Condorcet, alla "Maisonette" di Meulan, attraverso l'accademismo eclettismo del Cousin e le lunghe discussioni estetico-linguistiche con l'antico compagno di collegio<sup>94</sup>,

---

questo avvenimento: «dirò soltanto che all'epoca della ristampa di questa *Storia* nel 1825, era da poco tempo calato dalle rupi di Sebenico in Lombardia un giovane lussureggiante d'ingegno, e non meno ridondante di presunzione e di audacia, il signor Niccolò Tommaséo, che poscia moderato ed ammaestrato dall'età e dall'esperienza si distinse con opere commendevoli per senno e sapere; ma in quelle prime sfrenatezze giovanili, delle quali in breve fe' trista prova, tra i nomi illustri che fece scopo a' suoi latrati s'abbatté quello di Pietro Verri; e in un frettoloso articolo critico sulla ristampa della di lui storia, pubblicato nel giornale letterario milanese *Il Nuovo Ricoglitore* (num. XVI, aprile 1826, pag. 276 a 292), oltre una continua manifesta infedeltà od esagerazione nell'esposizione delle cose egli non si vergognò di parlare dell'Autore (nulla dico di me) con uno spregio impudente nella propria patria, che l'aveva venerato uomo dottissimo e distintissimo tra' suoi patrizi, uno de' suoi primari magistrati, e Consigliere intimo del suo sovrano, sino a vilipendere la sua maniera di scrivere, co' vituperevoli appellativi di *barbarie*, di *melensaggine* e di *verresco stile*» (P. Custodi, *Notizie del conte Pietro Verri rivedute dall'autore, premesse alle Opere filosofiche di Pietro Verri, Classici Italiani, Milano 1835, tomo I, pp. XXXV-XXXVI, in nota*).

<sup>93</sup> Cfr. N. TOMMASEO, *Colloqui col Manzoni*, pubblicati per la prima volta e annotati da Teresa Lodi, Firenze 1928, pp. 169, 172, 173

<sup>94</sup> Ermes Visconti, quasi coetaneo del Manzoni, era stato un suo compagno nel collegio del Somaschi a Merate. In una lettera al Fauriel del 29 gennaio del 1821, Manzoni rimpiange «ces momens ou aussis sur mon canapé, lui [Cousin], Visconti, et moi nous disputions à perte de vue, nous interrompon, criant comme des aveugles ou comme des députés (quei momenti in cui, seduti sul mio canapé, lui [Cousin].Visconti ed io discutevamo a perdita d'occhio, interrompendoci, gridando come degli orbi o come dei deputati)» (cfr. *Carteggio Manzoni-Fauriel*, in Edizione Nazionale ed Europea delle *Opere di Alessandro Manzoni*, diretta da Giancarlo Vigorelli, Premessa di Ezio Raimondi, a cura di Irene Botta, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2000, vol. 27, *Lettera 64*, p. 287).

fino alla progressiva e decisiva influenza del Rosmini. Del consenso del Manzoni alle tesi del Bonald sul rapporto tra pensiero e linguaggio il Tommaseo non accenna nulla nel passo citato. Sappiamo, tuttavia, che proprio da queste tesi prendevano le mosse le riserve del Manzoni ad alcune tesi del *Nuovo Saggio* del Rosmini.

### 5.8 *La Morale cattolica e la "filosofia" di Manzoni*

Tutto sommato, a leggere alcuni passi della *Morale cattolica* del 1819, non sembra che i rapporti del Manzoni con la filosofia del suo tempo fossero buoni. **Si**, la sua stessa conversione fu un iter razionale, il suo è un pensiero che sempre vuol dare una risposta significativa, portata a stabilire equilibrio tra quanto può essere raggiunto nella ricerca sulla verità. Per acquisire una certa solidità, egli, fin dal periodo parigino studiava i moralisti francesi del XVII secolo e in modo particolare Pascal. Proprio sulla linea di Pascal anche il Manzoni si persuadeva che la vera *science de l'homme*, non si trova in nessuna filosofia, ma solo nel Vangelo. Come Pascal egli si poneva il problema del limite dell'uomo e della grandezza di Dio. Ma se Pascal giunge alla fede partendo da una ricerca scientifica, il Manzoni si muove nella cultura cercando di risalire alle fonti di quella dottrina che può garantirgli risposta nelle virtù etiche del Vangelo, nei principi dei Padri della Chiesa. Il Vangelo è vero perché fa conoscere l'uomo a se stesso; «La morale della Chiesa cattolica – scriveva – [è] quella morale che sola ha potuto farci conoscere quali noi siamo». Dopo il cristianesimo non era possibile un'altra filosofia, e soprattutto, non era possibile un'altra filosofia morale, che non fosse lo stesso pensare cristiano, che non fosse cioè, per usare un'espressione dei filosofi medievali, «un filosofare nella fede». «Che anche dopo il Cristianesimo alcuni filosofi si siano affaticati per iscoprirne un'altra, questo è un fatto pur troppo vero», ma coloro che dopo il cristianesimo si sono avventurati per altre vie sono «simili a chi, trovandosi con una moltitudine assetata, e sapendo di essere vicino ad un

gran fiume, si fermasse a fare con dei processi chimici qualche goccia di quell'acqua che non disseta »<sup>95</sup>.

Manzoni sapeva bene come orientarsi nel pensare la propria fede, quando per esempio opponeva la superiorità dei «grandi moralisti del secolo XVII» all'«inferiorità» della dottrina atea di un Helvétius, di cui discutevano ad Auteuil il Cabanis e il de Tracy<sup>96</sup>. È giusto allora affermare, come abbiamo visto fare al Tommaseo, che il Manzoni «in filosofia se ne stava alle dottrine francesi»? In realtà, anche qui la spregiudicatezza del giovane intellettuale sembra aver colto nel segno. Bisogna infatti riconoscere che il Manzoni aveva intravisto una novità importante nel movimento degli *idéologues*: quel metodo 'laico' del filosofare che essi proponevano non poteva essere ignorato neanche dal credente. Quel nuovo modo di affrontare e risolvere i problemi della «science de la pensée», che nei suoi *Éléments d'idéologie* del 1803, il Tracy proponeva, non poteva non essere preso in considerazione. Esso sembrava al Manzoni il tentativo di mettere in chiaro che cosa avviene quando noi pensiamo. Non si trattava dunque di un sistema di filosofia, o di una sorta di metafisica del sapere positivo, non era nemmeno una visione del mondo da contrapporre a quella della tradizione, ma si trattava più precisamente e radicalmente di mettere in chiaro *ce que nous faisons quand nous pensons*, si trattava, cioè, solo di recepire una istanza gnoseologica o critico -analitica a cui non si poteva non essere interessati. Era anzi un problema che nessuno poteva eludere, neanche chi, “per grazia”, era divenuto cristiano, neanche il credente se vuol davvero pensare, ovvero dare un senso a ciò che crede e non fare della propria fede solo un grido irrazionale.

In effetti, così come si presentava al letterato lombardo, il manifesto metodologico di Destutt de Tracy, si mostrava come una sfida contro “il pensare a vuoto”, contro quello che allora sembravano le *rèveries platoniciennes* degli ultimi discepoli di Malebranche e le fantasticherie, come le chiamava, degli *spiritualistes* o le astruse elucubrazioni degli idealisti

---

<sup>95</sup> Cfr. *Sulla Morale cattolica. Osservazioni*, Parte Prima (1819), in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, a cura di F. Ghisalberti, ed. Mondadori, Milano 1963, Vol. III, p. 300; cfr. C. CANTÙ, *Alessandro Manzoni. Reminiscenze*, cit., vol. I, p. 292.

<sup>96</sup> *Ibidem*, nota a e p. s.

tedeschi che si perdevano «dans les dédales de la philosophie la plus ténébreuse»<sup>97</sup>.

Pareva al de Tracy che fosse da attribuire al Condillac lo spartiacque che dopo di lui divideva nella filosofia i due modi irriducibili di intendere la «facoltà di pensare» e precisamente il principio, accettato da tutti gli «ideologi», che il pensiero non deriva ma coincide semplicemente con la sensibilità: *pensare è sentire*. Per il de Tracy, infatti, fedele alla lezione condillachiana, il pensiero non è niente altro che *dévoilement* analitico di ciò che è semplicemente contenuto, sentito in una globalità organica. Si trattava in fondo di una illazione di quell'idea del «cogito» come la certezza oscura e globale del tessuto organico sensoriale della coscienza, ossia del «fatto primitivo» della nostra corporeità senziente, a cui il giovane Rosmini si era avvicinato con la sua dottrina della «coscienza pura», arrestandosi proprio di fronte a quello che ne dedurranno gli «ideologi». Come in un gioco di «scatole cinesi»<sup>98</sup>, dove *l'inveniendum* è da ritrovare nell'*inventium*, l'esplicito nell'implicito, il pensiero si ritrova vincolato nell'ambito contingente e fattuale della nostra soggettività corporea, organica, mondana. Nell'accertamento della verità dei nostri discorsi il giudizio espresso in una proposizione consiste così nel sentire che il predicato è contenuto nel soggetto e i ragionamenti che ne derivano non sono niente altro che altrettanti modi di sentire che nel primo predicato ne è contenuto un secondo e in questo un terzo, finché, via via, appaia manifesto che il primo soggetto comprenda anche l'ultimo predicato. In questo senso, trovava una sua giustificazione l'assunto condillachiano, condiviso dal de Tracy, che «il pensiero dell'uomo non consiste in altro che nel sentire sensazioni, ricordi, giudizi e desideri»<sup>99</sup>. Ma il prezzo della 'significatività' soltanto sensibile delle proposizioni è pagato con la rinuncia non solo ad una pretesa trascendenza platonica delle idee, ma anche, e più

---

<sup>97</sup> Cfr. A. L. C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, vol. 5, Bruxelles 1826-27, III, pp. 109 sg e nota; *ivi*, p.7. Si veda anche *Dissertations sur quelques questions d'idéologie*, in *Mémoires de L'Institut, Classe de Sciences Morales et Politique*, vol. III, p. 522. Si veda anche su Destutt de Tracy: SERGIO MORAVIA, *Il pensiero degli ideologi. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 319 sg.

<sup>98</sup> DESTUTT DE TRACY., *Mémoires sur la faculté de penser* in *Mémoires de L'Institut, Classe de Sciences Morales et Politique*, cit., vol. I, p. 383 sg.

<sup>99</sup> DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, cit., I, p. 164.

radicalmente ancora, con l'abnegazione di ogni validità generale delle proposizioni stesse. Che ne è delle idee o concetti generali?

Era questo il campo in cui le due prospettive, quella dell'empirismo e del sensismo, delle quali erano state un modello coerente le dottrine del Locke e del Condillac, rilevavano il loro limite di fondo: come avrebbe detto chiaramente Rosmini poco dopo, nel Nuovo saggio, l'loro insufficienza stava nell'assumere meno di quanto fosse necessario per spiegare l'«origine delle idee».

Dal canto suo, Manzoni, che aveva postillato ampiamente i cinque volumi dell'edizione degli *Éléments d'idéologie* del 1817-18 del de Tracy, rilevava che, altrettanto quanto le istanze dello scetticismo, le dottrine del sensismo e dell'ideologia non sono formulabili concettualmente. Come osserverà in maniera perentoria in un più tardo frammento sulla *Logica* del Tracy: «se la scienza della logica non è fatta, la vostra opera, proprio perché vuole farla, è senza logica: è una continua petizione di principio»<sup>100</sup>.

Ma a trattenere il Manzoni in quella sorta di agnosticismo metafisico che era come il clima generale della cultura «ideologica» del suo tempo, anche malgrado quella grave riserva di natura epistemologica, aveva contribuito probabilmente l'amicizia con il Visconti e forse la considerazione, un poco eccessiva, dei suoi meriti filosofici. Non si era, per lui, questi «levato sulle spalle al Tracy, approfittando di quell'analisi per collocarsi più in alto» - come ricordava ironicamente il Tommaseo?

## 5.9 Manzoni e Visconti

Il Visconti, prima della crisi religiosa, che nel 1827 doveva condurlo ad un'accettazione del cattolicesimo di strettissima osservanza, se **ne** faceva un

---

<sup>100</sup> Cfr. A. MANZONI, *Opere inedite e rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Ruggero Borghi, 5 voll., Milano 1883-98, II, p. 47; si veda inoltre: *Critica della dottrina del Condillac sulla formazione delle idee generali e sul metodo rispetto ad esse*, sempre in *Opere inedite e rare di Alessandro Manzoni*, cit., V, pp. 39-52. si seguano anche gli sviluppi di questo tema nella critica manzoniana dell'empirismo e del sensismo in *Esame della dottrina del Locke e del Condillac sull'origine del linguaggio* (composti probabilmente fra gli anni '40-'43), in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, cit., vol. V, Tomo I, *Della lingua italiana*, a cura di L. Poma e A. Stella, Milano 1974, pp. 317 ss. e p. 952.



vanto del suo stare lontano dalle elucubrazioni dei «filosofi trascendenti». A suo avviso, costoro si muovevano nella speculazione filosofica adoperando «il sussidio d'ontologie profonde, realmente ed apparentemente verissime, invocando in prova la testimonianza interiore delle emozioni religiose: anzi persino talvolta trascorrono ai sogni dell'entusiasmo proprio delle filosofie inconsideratamente teologiche, nel qual ultimo caso suol dirsi ch'essi cadono nelle stravaganze di un misticismo fanatico»<sup>101</sup>.

Ma cosa c'era di attraente nelle «ideuzze» del Visconti? Non era questo per il Manzoni un trattenersi, piuttosto che dissetarsi alla sorgente della tradizione, «a fare con dei processi chimici qualche goccia di quell'acqua che non disseta»? In realtà, il suo antico compagno di collegio, nella sua grammatica filosofica, aveva stabilito con una certa chiarezza la distinzione tra le «cognizioni sperimentali» e le «cognizioni che non lo sono». Alle idee non sperimentali appartengono certamente le proposizioni geometriche. Esse esprimono di fatto verità necessarie. Ma sono da considerare pertinenti ad «un'altra maniera di lavori metafisici» anche «i problemi sulle ultime essenze e sulle prime cause fisiche delle cose, sugli enti soprannaturali, sulla prima causa, sull'immortalità dell'uomo»<sup>102</sup>. L'errore di «molti ideologi» deriva, al parere del Visconti, dal non aver chiarito cosa si intende per *esperienza*, «giacché codesta parola viene usata con significazioni diverse nelle Scuole dei filosofi». La non chiarezza di questo concetto ha portato ad un malinteso gravido di conseguenze negative: l'aver mescolato insieme la metafisica e il sapere sperimentale. Così è avvenuto che «molti ideologi tengono per assioma: provenire tutte le nostre cognizioni dai sensi, per modo che sono tutte o direttamente impresse dalle sensazioni, o reminiscenze di sensazioni, o astrazioni o combinazioni di elementi in essi contenuti. La totalità delle nostre idee così generate e dedotte, proseguono essi, costituisce la somma dei risultati dell'esperienza: e l'esperienza, concludono, è la vera e sola maestra dell'uomo. Questo sistema sulla natura delle umane cognizioni è al certo erroneo, ed

---

<sup>101</sup> E. VISCONTI, *Saggi sul bello, sulla poesia e sullo stile*, Redazioni inedite 1819-1822, Redazioni a stampa 1833-1838, a cura di Anco Marzio Metterle, Laterza, Bari 1979, pp. 8sg.

<sup>102</sup> VISCONTI, *Riflessioni sul bello e su alcuni rapporti di esso con la ragionevolezza, colla morale e colla presente civilizzazione europea*, in *Saggi sul bello, sulla poesia e sullo stile*, cit., p. 117, nota 1.

erronea è la definizione dell'esperienza da esso suggerita»<sup>103</sup>. In definitiva, il Visconti tentava di separare i diversi piani dell'esperienza: ci sono delle cognizioni sperimentali, ma ci sono altre cognizioni che possiedono un altrettanto valore razionale; per comprendere la validità razionale delle idee metafisiche occorre ricorrere ad altre fonti. Era il richiamo ad un'«altra scienza» rispetto a quella del *sensu comune* della Scuola Scozzese, o l'appello ad avere come altra fonte, per chi sia disposto ad accettarla, la fede.

Probabilmente una posizione come questa era parsa, almeno per qualche anno, accettabile al Manzoni. La sicurezza della cristiana «scienze de l'homme», poteva così essere contrapposta, senza quella pretesa inibizione logica della sua impensabilità o insensatezza, che era esplicitamente o implicitamente dichiarata dal Tracy e da molti altri, ai *tâtonnements* e agli *hazards heureux*<sup>104</sup> della ricerca sperimentale degli ideologi.

Il Visconti, che nell'agosto del '27 era già tornato al cattolicesimo, esponendo al Manzoni il programma del proprio lavoro, riconosceva in effetti, l'«evidente necessità» e l'«evidente importanza e verità della religione», ma in forza di assiomi impliciti, o come dirà nei suoi *Saggi filosofici* del 1829, di «istinti mentali», intesi come forze di persuasione che scaturiscono dalla nostra costituzione soggettiva, così da stabilirsi nella certezza di un *consenso comune*<sup>105</sup>. Un intuizionismo, dunque, o un istintivismo «mentale», senza analizzare il senso e la portata epistemologica di quelle che egli chiamava le «idee trascendentali», sembrava collocare il Visconti sulle stesse posizioni degli scozzesi e segnatamente del Reid.

Ma una tale posizione non poteva soddisfare il Manzoni per lungo tempo. Discorrere sulle ragioni della fede non è possibile se il nostro discorso non è capace di formulare proposizioni assolutamente oggettive, ossia necessarie ed universali. In altri termini, pensare nella fede non è possibile, finché non si riconosce che la verità sia l'essenza stessa del pensare. Da qui si

---

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, pp. 114 sg.

<sup>104</sup> A. L. C. DESTRUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, cit., III, pp. 321 sg.

<sup>105</sup> *Lettera di Ermes Visconti ad Alessandro Manzoni*, 16 agosto 1827, in *Carteggio di Alessandro Manzoni* a cura di Giovanni Sforzae Giuseppe Gallavresi, Parte seconda (1822-1831), Milano 1921, p. 309.

può presumere che sia venuto il distacco intellettuale dall'amico esperto in filosofia.

Ormai si era affacciato all'orizzonte del Manzoni quello che sarebbe divenuto il «suo filosofo», il Rosmini, che nella cordiale accoglienza della casa milanese di via del Morone aveva trovato fino ad allora soltanto apprezzamento per i suoi meriti di teologo morale, quando non anche il sussiego insolente dello stesso Visconti che da principio non ne tollerava le idee così poco *à la page*<sup>106</sup>.

### 5.10 *Epistemologia e fede i due poli del pensare manzoniano*

Certamente la pervicacia critica del Manzoni dovette essere positivamente provocata dalla lettura del primo volume degli *Opuscoli filosofici*, che il Rosmini aveva dato alle stampe nel 1827<sup>107</sup>. Francesco Paoli, nella sua biografia del Rosmini, racconta che «il Manzoni ci disse di aver detto fra sé la prima volta che lesse gli *Opuscoli filosofici*: ‘qui c’è un uomo!’»<sup>108</sup>. Voleva dire il Manzoni che finalmente si era impattato in una filosofia che teneva conto della differenza che intercorre tra l'animale e l'uomo, che quest'ultimo non è fatto solo di sensibilità, come volevano i sensisti? Che si era imbattuto in una filosofia che aveva insomma ristabilito nel pensiero la dignità dell'uomo, rifiutando definitivamente la confusione degli ideologi tra la

---

<sup>106</sup> Così racconta ancora il Tommaseo: «un giorno mi trovai quando il Rosmini entrò senza troppo volerlo in un principio di disputa filosofica col Visconti, il quale al sentire annunciò semplicemente uno di que' principi che il Rosmini poi svolse con tanta fecondità di dottrina, parendogli cosa tanto assurda da non meritare neanche risposta, il nobiluomo, col piglio insolente più grossolano d'ogni ingiuria volgare, si prese in braccio uno de' bambini del Nostro a vezzeggiarlo con affettata tenerezza. Ma, debole di testa com'era, quando si fece credente, andò subito al di là, e ragionava non so che della Grazia pendula sulle teste degli uomini» (cfr. N. TOMMASEO, *Colloqui col Manzoni*, cit., p. 171).

<sup>107</sup> C'è da ritenere che il Manzoni tornato da Firenze ai primi di ottobre di quello stesso anno, abbia potuto averlo subito tra le mani, almeno non oltre dal mese successivo al suo autore che dal 6 novembre rimarrà a Milano ancora per tre mesi (cfr. *Carteggio* curato da Bonola, tip. Ed. Cogliati, Milano 1901, p. 211). Il secondo volume degli *Opuscoli* è mandato – evidentemente dopo che gli era già stato inviato il primo – dal Manzoni al Cousin insieme ad una lettera non datata, probabilmente del dicembre 1829.

<sup>108</sup> F. PAOLI, *Antonio Rosmini. Memorie*, voll. 2, I: Paravia, Torino 1880; II: Grigoletti, Rovereto 1884, vol. I, p. 77, nota 1.

ragione e l'istinto? Può essere. Quel che è certo è che sicuramente il Manzoni aveva apprezzato le conclusioni a cui il Rosmini era giunto soprattutto nel primo degli *Opuscoli*, dedicato ai *Limiti della umana ragione ne' giudizi sulla divina Provvidenza*. La dottrina della *Forma della verità* a cui il giovane roveretano era approdato in quel periodo, andava riproponendo l'interiorità della verità nel pensiero, attraverso la proposta di un'interpretazione agostiniana del *cogito*, che veniva però a situarsi contro una tendenza generale della cultura post-illuministica a ridurre il sapere nelle aporie di un'analisi solo fattuale. L'intelligenza è propriamente umana, veniva a dire il Rosmini, perché gravida di un modo d'*intendere universale*; il pensiero dell'uomo da un verso è aperto all'infinito, dal quale assume l'assolutezza senza, tuttavia, poterne comprendere la totalità; per l'altro verso, intende gli «oggetti» o i dati che l'esperienza gli offre, oltrepassandola infinitamente<sup>109</sup>. Era una risposta adeguata per chi, cercando nella propria fede «la scienza dell'uomo», non aveva potuto, tuttavia evitare di chiedersi, alla stessa maniera del Tracy e di tutti gli ideologi, «che cosa facciamo quando noi pensiamo». L'originalità intrinseca dell'idea nelle operazioni della mente era forse la lezione più importante che il Manzoni aveva ricevuto dalla lettura degli *Opuscoli*. Lezione che di lì a poco poté essere approfondita attraverso la lettura dei primi due volumi del *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*. Il Rosmini, consapevole di andare controcorrente, era stato chiarissimo almeno su un punto: la nostra esperienza, sebbene ripetuta, è sempre piccolissima, anzi infinitamente piccola, nei confronti dei casi possibili. Essa rappresenta un nulla se confrontata alla necessità e universalità dell'idea.

Proprio su questa linea si ritroveranno, più tardi, alcune osservazioni del Manzoni: «l'esperienza non dà universalità, perché questa comprende il futuro»<sup>110</sup>; ora, del futuro come del possibile non possiamo avere esperienza; dirà con una terminologia originale: «l'esperienza non conduce al *sempre*»<sup>111</sup>.

Giungeva così il Manzoni ad un punto fermo del suo, non certamente sistematico, itinerario filosofico: nel tentativo di far convergere quell'istanza

---

<sup>109</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Opuscoli filosofici*, vol. I, Pogliani, Milano 1827, pp. 57 sg in nota e p. 99.

<sup>110</sup> Cfr. A. MANZONI, *Opere inedite e rare di Alessandro Manzoni*, cit., II, p. 74.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 66.

epistemologica, che come abbiamo visto era rimasta in lui dalla lezione degli ideologi, con la propria fede. Proprio nel triennio dal '28 al '31 proprio nel momento più intenso del suo addentrarsi nei problemi filosofici, egli aveva potuto constatare una singolare e certamente significativa concordanza tra la posizione filosofica che il Rosmini aveva assunto negli *Opuscoli* e una delle tesi di fondo che egli intravedeva nelle lezioni del *Corso* che il Cousin teneva in quegli anni alla Sorbona. Era l'idea stessa della imprescindibilità della filosofia nel contesto di ogni discorso umano, di ogni atteggiamento o procedimento dell'intelligenza. Se nel Cousin tutto questo significava che non si può fare filosofia, senza fare riferimento «ad un tipo preesistente nello spirito, a delle verità preesistenti o presentite, o ciò che è creduto come verità», e dunque comportava unità di fondo, per così dire «una grande continuità, una grande consanguineità», della filosofia all'interno della molteplicità storica dei suoi sistemi, nel Rosmini degli *Opuscoli* quell'idea dell'imprescindibilità della filosofia trovava la sua fondazione teoretica nella dottrina della *forma della verità* dell'intelletto umano. Si trattava di una concordanza che il Manzoni intravedeva fra due posizioni filosofiche, per altro verso, così differenti e così diversamente condivise dallo stesso scrittore milanese.

### 5. 11 Manzoni, Cousin e la lezione di Bonald

È in questa direzione che sembra collocarsi il commento manzoniano del pensiero del Cousin:

Io credo che proprio dalla lettura di questo Corso, forse anche da qualche altro libro, ma da quello in particolare e più precisamente dalle prime pagine della terza lezione 1828, m'è rimasto, *nescio qua in parte mentis meae*, un teorema ben più generale di quello che io credevo nato nella mia testa perché vi si era presentato in seguito a lunghe riflessioni, e pareva derivarne: ed è che non solo tutto quello che si può dire sopra un argomento qualunque presuppone una filosofia; perché in tutto quello che si dice sopra un argomento qualunque si sottintende qualche cosa che ne è il fondamento, la condizione essenziale; lo sottintende chi parla e lo presume, anche, senza rendersene conto, sottointeso dagli altri; perché lo studio della filosofia non è altra cosa, non è niente di

emno che lo studio di questi sottointesi così poco studiati e così continuamente, così inevitabilmente adoperati<sup>112</sup>.

Se per pensiero si intende il procedere sopra un fondamento ultimo dalla filosofia non si può sfuggire, perché il pensiero è essenzialmente filosofico. Tuttavia, su questo giusto teorema il Cousin ha costruito una teoria della distinzione tra *intuizione* e *riflessione*. È proprio questo che rappresenta il fulcro del suo sistema. Egli basa la dottrina centrale del suo eclettismo sulla contrapposizione fra l'uso spontaneo, primitivo e assoluto della ragione, intesa come *intuizione* o *rivelazione*, e l'uso analitico, problematico, personale della ragione, intesa come *riflessione*. Il carattere assoluto della verità e quindi la sua incontrovertibile autorità su tutte le intelligenze, non consiste nell'offrire la propria giustificazione o prova di fronte alla possibilità di essere negata, ma, secondo il Cousin nel suo imporsi come un *fatto inoppugnabile* di una certezza primitiva, sia essa il Cogito cartesiano, la coscienza trascendentale kantiana o la Ragione assoluta dello Schelling. «L'io non è ancora separato dal non-io e non può trovar luogo alcun giudizio negativo», afferma il Cousin con una terminologia dell'idealismo trascendentale tedesco. Tutto il genere umano vive di questa sorta di fede assoluta; di questa «rivelazione», come egli la chiama, spontanea e impersonale, che, per diventare consapevole di se stessa si fa «riflessione», ossia esplicitazione, analisi, problema, ricerca. Ed è così che quella rivelazione spontanea, divenuta riflessione, cessa di essere impersonale e si affida alla responsabilità delle scelte e delle costruzioni del filosofo. In questo senso la filosofia, nella coscienza del filosofo, assume l'andamento del ripiegamento della ragione su di sé; essa parla **il** linguaggio problematico, o comunque, discutibile. La verità non è mia, né tanto meno di qualcuno: essa è assoluta perché impersonale; quando è pensata da me, o da chiunque si fa problema.

All'acume logico del Manzoni, tuttavia, non poteva sfuggire l'aporia di fondo di una tale concezione filosofica: l'interna incoerenza di questa pretesa filosofia dell'assoluta rivelazione della verità non poteva non finire se non in

---

<sup>112</sup> *Lettre à Victor Cousin*, in *Tutte le Opere di Alessandro Manzoni*, cit., pp. 583-690, la citazione è a pp. 596 sg.

una forma di scetticismo universale, almeno in una sorta di «scetticismo filosofico». Scrive il Manzoni:

perché se, per un verso, niente è meno personale della ragione; per l'altro verso, dal fatto che la riflessione è del tutto personale, segue che il frutto delle sue operazioni differisce dalla verità che la ragione ci manifesta nell'intuizione spontanea, e ne differisce proprio perché non può partecipare ai diritti che queste verità possiedono in quanto non provengono da noi; se il carattere personale dell'operazione si comunica ai risultati, permane in essi e ne costituisce il peso, ne segue anche, o piuttosto è come se fosse esplicitamente detto, che la riflessione non può sfociare in nulla di razionale, in nessuna verità<sup>113</sup>.

E ancora su questo surrettizio passaggio dall'autorità della «rivelazione» spontanea all'attestazione del filosofo che pretende di far appello ad essa, il Manzoni esclama in modo esplicito: «e che! Un uomo si crederebbe il diritto di impormi delle idee, per il fatto che lui vi crede, e che non avrebbe ancora riflettuto sopra di esse?»<sup>114</sup>. Il Manzoni con ammirevole onestà intellettuale - e come si è potuto notare, senza troppo riguardo per il Maestro della Sorbona e amico da tanti anni - smontava quella finzione logica che pretende di sostenere l'intera impalcatura sistemica della riflessione del Cousin. E in effetti, la vantata neutralità del suo eclettismo finiva col mostrarsi una vera e propria Babele, le lingue di una appiccaticcia teologia panteistica dei filosofi post-kantiani e quelle delle eredità post-illuministica dell'ideologia analitica si confondevano a vicenda. L'equivoco «conciliarista» delle parole «rivelazione», «fede», «autorità», sul quale il Cousin giocava, usciva allo scoperto, lasciando effettivamente trapelare una inconsistenza di fondo delle sue tesi filosofiche.

Ancora il Manzoni non aveva letto le critiche del Rosmini al Cousin, nelle quali il padre dell'eclettismo veniva accusato di aver confuso platonismo e cristianesimo, facendo della «rivelazione» soprannaturale e dell'autorità della sua testimonianza, che si continua nei secoli all'interno di una Istituzione ben

---

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, pp. 601 sg.

<sup>114</sup> Cfr. *ivi*, p. 605.

definita, qualcosa di simile ad una «intuizione spontanea» o ad un'«ispirazione» di cui non si sa bene quale sia la fonte di autorità, se sia la totalità del genere umano o la stessa persona del filosofo che se ne fa banditore.

A rifiutare quelle che il Tommaseo, sempre con il suo piglio ironico ed irriverente, definiva «le ambigue ed eleganti metafore del Cousin», il Manzoni vi era giunto per conto suo. Senza peli sulla lingua scriveva al professore della Sorbona:

Avendo tante volte inteso, tante volte letto questa parola 'rivelazione', e sempre in un senso del tutto diverso da quello che Lei le attribuisce, sarebbe veramente strano che io non mi sia mai imbattuto se non in eccezioni, in persone che non penserebbero come il genere umano. Non posso davvero crederlo; e intendendo per rivelazione tutt'altra cosa da quella che Lei chiama affermazione primitiva, credo fermamente di stare dalla parte del genere umano contro di Lei; forse contro un certo numero di uomini, contro una scuola che, impossessandosi delle parole del genere umano, pretenderebbe che esso ha dovuto dire con esse altra cosa di quello che ha voluto dire<sup>115</sup>.

Che fosse un modo di parlare chiaro contro quella che il Vico aveva definito «la boria dei dotti» appare evidente. Tuttavia, ciò che costituisce il carattere più originale della critica serrata della *Lettre*, sono le riflessioni con le quali essa si interrompe. Il Manzoni tronca il suo discorso mentre sta per affrontare i problemi che nascerebbero, se si accettasse l'imputata distinzione del Cousin, sul piano linguistico. Com'è possibile che sia detta l'«affermazione assoluta della verità senza distinzione», in una lingua qualsiasi? Una «lingua dell'ispirazione», priva di riflessione e di negazione, così come la intende il Cousin, appariva allo scrittore milanese «una contraddizione manifesta»<sup>116</sup>.

L'appello pseudo-mistico del Cousin all'intuizione spontanea e assoluta della verità era rifiutato alla radice dal Manzoni. Quella pretesa intuizione o ispirazione è priva di qualsiasi autorità perché non può essere detta, perché è indicibile: essa non può esercitare la sua autorevolezza, sia su chi pretende di

---

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, p. 636.



averla, perché non ne può essere consapevole non potendola dire a se stesso, sia su chiunque altro, poiché non può essere comunicata.

Nessuna lingua è tale se non a patto di avere dei termini - scrive il Manzoni -; nessun termine è termine se non a patto di nominare; non si nomina alcuna cosa, se non a patto di presupporre non soltanto il suo contrario, se c'è, ma altra cosa che non è ciò che si nomina. Nominare è scegliere, è distinguere, è escludere [...]. C'è un eccetera in ogni termine, in tutti i termini possibili, nel termine *tutto*, come nel termine *parte*, perché quello presuppone il concetto di questa, altrettanto quanto questa presuppone il concetto di quello. Che dico? Un termine presuppone altra cosa da ciò che esso nomina? Non presuppone forse altre cose nominate, non presuppone altri termini? Infatti, può mai concepirsi un termine senza che ve ne siano degli altri? Un termine senza una lingua o una lingua concepita da un solo termine? [...]. Lei parla di *termini* e di *lingue*: ciò presuppone, ciò implica necessariamente (è Lei che mi ha aiutato a dimostrarlo) un concetto distinto, esclusione, negazione.

E allora si vogliono ammettere due momenti del pensiero, che saranno chiamati l'uno spontaneità, ispirazione, e l'altro riflessione? Non lo contesto in questo momento... o forse lo contesto più di quello che non lo pensi io stesso; ma non importa, non voglio contestarlo :io soltanto contesto al primo la facoltà di parlare<sup>117</sup>

Non c'è pensiero che non sia parola, non c'è parola che non sia detta in una lingua e dunque per mezzo di quelle operazioni del distinguere, dell'escludere, del negare che costituiscono il presupposto necessario e imprescindibile di qualunque affermazione consapevole.

Era questa la lezione che il Manzoni aveva appreso dal de Bonald.

### 5.12 *Fra Cousin e Rosmini la "filosofia del linguaggio" di Manzoni*

Che con il Rosmini proprio su questo punto si trovassero in disaccordo già lo sappiamo. Ci basti qui ricordare che nella lettera al «marchesino» Litta-Modignani, il quale aveva citato il de Bonald a proprio sostegno, il Roveretano

---

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 638 sg.

chiedeva che «la sentenza di questo valent'uomo, che *la pensée ne nous est comme que par la parole* [...] si lasciasse tenere come un puro gioco di parole».

Le riserve del Manzoni al Rosmini, che abbiamo visto saccheggiando il *Carteggio* dei due, forse qui ricevono nuova luce: per il Manzoni le operazioni interiori dello spirito – siano esse l'intuito dell'ente o la percezione o l'immaginazione - se non ne abbiamo coscienza, se non ne distinguiamo i caratteri propri di ciascuna, e dunque se non le nominiamo, non possono essere espresse, e quindi, non possono essere comunicate. Il pensiero è essenzialmente *inter-soggettivo*, diremmo noi oggi, ma questa intersoggettività è costituita dall'*oggettività* della parola, che del pensiero dell'uomo è insieme l'origine, il modo di essere e il tramite di comunicazione e di partecipazione. Non c'è pensiero se *non* della parola, *nella* parola e *mediante* la parola. Sono queste, in definitiva, le tesi – anche se non nella forma, ma almeno nella sostanza - in cui il Manzoni enuncia, a diverso titolo, le sue obiezioni, nei confronti dei due suoi grandi amici.

Come a conclusione del suo lungo e non certo lineare itinerario filosofico che aveva accompagnato la sua opera di poeta e di moralista, egli che era partito dalla cultura empirico-analitica degli «idéologues» per vagliarne il superamento in due forme, quella del Cousin e quella del Rosmini, due forme ben lontane e distinte tra loro, di filosofia dello spirito, approdava ora a quella che, con una terminologia a noi più vicina, si potrebbe definire una vera e propria filosofia del linguaggio. Il problema di fondo che le sue istanze estetiche avevano aperto, costringendolo ad andare in profondità nella speculazione più squisitamente filosofica, non era, come potrebbe sembrare, solo quello dell'*oggettività* della parola, ma piuttosto quello dell'*origine* di questa oggettività. Da dove viene alla parola dell'uomo questa sua peculiarità, quella di farsi segno di un concetto o idea generale e non soltanto di una cosa particolare o di una azione da compiere o da non compiere? Ciò che il Manzoni rimproverava sia al Cousin che al Rosmini era l'aver collocato questa origine *al di fuori* o *prima* della parola stessa, in una forma, sia pur differente, di intuizione, silenziosa e indicibile.

Così, il Manzoni, riprendendo il discorso soltanto con il Rosmini, poiché il maestro dell'elettismo era finito, a suo parere, in una via senza

uscita, gli propone con chiarezza la distinzione tra il riconoscimento dell'importanza assolutamente primaria dell'idea dell'essere, come «di necessità l'anziana, l'iniziatrice e per così dire l'anima di tutte», e il rifiuto, o meglio, l'impossibilità di intendere come si possa attribuirle all'intuito «d'una idea assolutamente indeterminata, e necessariamente non avvertita». Bisogna riconoscere che tutte le nostre idee, nella determinatezza dei loro contenuti, come l'idea del cavallo o dell'albero, se l'oggettività deriva al pensiero dell'uomo dalla capacità di oltrepassare infinitamente l'empirico e non dall'"esperienza" - «l'esperienza non conduce al *sempre*», aveva scritto il Manzoni quasi di rincalzo alle affermazioni del Rosmini che avevano mostrato in maniera inequivocabile l'infinita piccolezza della nostra esperienza, il suo essere un nulla di fronte alla necessità e universalità dell'idea-, sono riconducibili, mediante un processo di astrazione, all'idea che ha il contenuto più indeterminato e che rappresenta il più abissale salto di significato. Si tratta, infatti, dell'idea dell'essere, dell'idea che ha per contenuto niente altro che il puro essere, al di là della quale, ovvero abolendo anche questo contenuto, non resta che il nulla. Non c'è forse abisso più profondo, non c'è contraddizione più assoluta di quella che c'è tra l'essere e il nulla. Le nostre idee, tutte le nostre idee hanno, dunque, un carattere comune nell'idea dell'essere. Ma come pervenire realmente all'idea dell'essere, cioè a ciò su cui si fonda l'oggettività del nostro pensare – pare chiedersi il Manzoni – se non attraverso «la parola, con quella virtù *sui generis* con la quale muove la nostra mente ad atti che senza questo mezzo essa non potrebbe produrre»? Lo abbiamo visto, l'intuito che non può discorrere astraendo, ossia distinguendo, escludendo e negando, non può avere altro oggetto che non sia tale da non poter essere inteso, come «il non poter farmi un'idea d'una idea assolutamente indeterminata, e necessariamente non avvertita».

### 5.13 *Il primato della parola e la critica manzoniana a Condillac*

Già sappiamo che alla lunga lettera del 16 agosto del 1831, in risposta all'amico «carissimo e veneratissimo» del Rosmini, il Manzoni non diede seguito ad una risposta. A ben vedere, la sostanza dell'obiezione era stata colta solo in parte dal Roveretano; essa non era stata compresa in tutta la sua

valenza. Che l'idea, qualunque idea anche la più «anziana», l'«iniziatrice», è in quanto è parola, significa essenzialmente che essa si trova in relazione con tutte le altre, e che dunque non può essere colta con un «atto che ha per oggetto unicamente l'esistenza propria di quest'idea con la sua indeterminazione».

Sarebbe erroneo pensare che dopo il suo lungo silenzio, il Manzoni abbia rinunciato alle sue tesi sul rapporto intrinseco tra parola e idea. A tal proposito è da ricordare la testimonianza di Stefano Stampa, secondo il quale le varie discussioni sopra quell'argomento che il Manzoni ebbe con il Rosmini, dopo che i rapporti furono riallacciati, non valsero a piegare la mente dello scrittore lombardo. «Queste discrepanze e queste vivissime e perfino rumorose discussioni durarono molto tempo, ma molto a lungo forse una decina d'anni! Il Manzoni non si dava per vinto, ed il Rosmini diceva con altre persone: Ah! Se il Manzoni potesse comprendere l'idea dell'essere!»<sup>118</sup>. È probabile che quelle discussioni siano continuate nel tempo della familiarità dello Stampa col suo «papà» - così come lo chiamava - dopo il matrimonio del Manzoni con Teresa nel gennaio del 1837, e durante i suoi incontri molto più frequenti con il Rosmini in occasione delle sue villeggiature estive sul Lago Maggiore, nella villa di Lesa del figliastro, iniziate nel '39 e continuate poi anche dopo il '43, quasi ogni anno anche dopo la morte del Rosmini e fino alla scomparsa della seconda moglie, avvenuta nell'agosto del 1861<sup>119</sup>.

L'eco della lezione di de Bonald non smetterà di avere degli influssi profondi sull'itinerario filosofico dello scrittore milanese. Come si vede in una nota, risalente agli anni '40-'43, del tormentato saggio *Della lingua italiana*, il Manzoni ancora ricorderà che il de Bonald avvertì per primo «fermamente e

---

<sup>118</sup> S. STAMPA, *Alessandro Manzoni, la sua famiglia, i suoi amici. Appunti e memorie*, Cogliati Milano 1889, vol. II, p. 409; cfr. anche C. CANTÙ, *Alessandro Manzoni. Reminiscenze*, cit., p. 300. Sopra un'altra affermazione dello Stampa, circa la tarda lettura della seconda parte del *Nuovo Saggio*, da parte del Manzoni, si vedano le osservazioni critiche del Bonola in *Carteggio*, cit., pp. 310 sg.

<sup>119</sup> Sulle villeggiature manzoniane a Lesa si vedano: oltre al citato S. STAMPA, *Alessandro Manzoni, la sua famiglia, i suoi amici. Appunti e memorie*; RUGGERO BONGHI, *Le stesiane*, a cura di P. Prini, la trascrizione del testo del manoscritto bonghiano è stata redatta da Basilio Presutti, Camunia, Milano 1985; EZIO FLORI, *Il figliastro del Manzoni, Stefano Stampa*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1938 e ID, *Soggiorni e villeggiature manzoniane*, Milano 1934. Dopo la morte del Rosmini avvenuta il 5 luglio 1855 a Stresa, verrà a visitare il Manzoni, raccogliendone dopo le conversazioni, Nicolò Tommaseo **si** cui si vedano i già citati *Colloqui col Manzoni*.

distintamente il vizio radicale e comune a tutte [le ipotesi], che altri aveva intraveduto e accennato, e che consiste nel voler che sia effetto della ragione ciò che è in fatto un mezzo necessario ad ogni esercizio della ragione; e primo pose davvero quella importantissima e fecondissima tesi: *non aver l'uomo potuto inventare i segni, perché non può inventare senza pensare, né pensare senza segni*<sup>120</sup>. Le affermazioni della *Législation primitive* di de Bonald, «è necessario che l'uomo pensi la sua parola, prima di parlare il suo pensiero»<sup>121</sup>, qui riecheggiano con forza. A prescindere dalle costruzioni 'mistico-tradizionalistiche' che il pensatore francese traeva da questa concezione, ciò che è certo è che qui confluisce un tema di fondo della filosofia moderna del linguaggio da Vico a Herder, da Herder a von Humboldt, che qui non possiamo certamente approfondire. Quello che possiamo però accennare è come questa conquista che il pensiero manzoniano ha raggiunto, attraverso la meditazione dell'opera di de Bonald, abbia operato perfino nella critica filosofica, non solo in quella verso il Cousin e il Rosmini, che abbiamo visto, ma, ad un più ampio spettro, in quella del razionalismo e dell'empirismo. E in verità, riconoscere l'intrinsecità del linguaggio al pensiero significava opporsi ad ogni tentativo di fare del linguaggio una invenzione soltanto empirica o convenzionale; significava affermare la priorità della lingua sul problema psicologico o trascendentale della conoscenza.

Non si può fare la storia dell'intelligenza umana, afferma il Manzoni, prescindendo dalla parola. Ma è avvenuto quasi sempre che i filosofi se ne siano scordati. Si pensi – continua il Manzoni - a due pensatori apparentemente lontanissimi come il Malebranche e il Locke. Il primo «aveva, come ognuno sa, assegnato alle idee una origine di suo trovato, come di poi Locke una tutt'altra. In una cosa però andarono d'accordo: nel non tenere conto della parola in mezzo alla quale e in comunicazione colla quale si svolge la ragione d'ogni uomo che venga al mondo, e nel rappresentar questo svolgimento come se avvenisse in tanti soggetti solitari»<sup>122</sup>. Di quello che avviene «nell'uomo reale, nell'uomo che conosciamo», questi sistemi non se ne curano. Se fosse

---

<sup>120</sup> Cfr. *Della lingua italiana*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, cit., V, tomo primo, p. 308 e p. 952.

<sup>121</sup> L.G. A. DE BONALD, *Législation primitive*, 3 voll., Paris 1802, I, p. 26.

<sup>122</sup> Cfr. A. MANZONI, *Della lingua italiana*, cit., p. 336 in nota.

altrimenti, allora «perché non vi si terrebbe conto, fin dal principio, d'un fatto così generale all'uomo, com'è la parola, d'un fatto che, se al ciel piace, ha qualche relazione col pensiero, e che coglie quest'uomo reale al suo nascere, lo assedia da ogni parte, preoccupa e provoca la sua mente, ad ogni istante, e per ogni maniera?»<sup>123</sup>.

Ormai, come si vede, il «fatto» della «parola» è divenuto il metro di misura per giudicare i sistemi filosofici. Nella terza redazione del trattato che stiamo brevemente analizzando e che, con tutta probabilità risale al tempo della rinnovata frequenza dei contatti tra il Manzoni e il Rosmini – precisamente tra il '40 il '43<sup>124</sup> -, troviamo nell'*Esame delle dottrine di Locke e Condillac sull'origine del linguaggio*, la riaffermazione divenuta ormai indiscutibile di questo metro di misura che è la parola. Basti vedere come il letterato lombardo conclude le sue osservazioni sullo studio dell'intelligenza umana del Locke: alla stregua di «come si osserva e si descrive una proprietà d'un animale, o d'un vegetale, o una circostanza notevole della vita d'un animale» egli non ha tenuto conto di un fatto essenziale che divide gli uomini dalle bestie, la parola appunto.

Che importa che la parola sia comune, senza eccezione, all'umanità quanta ne conosciamo per nostra per nostra esperienza o relazione? [...] Quella filosofia (non dico quella sola) aveva composto una storia del pensiero umano, con tutt'altri materiali, e senza darsi briga di ciò, come se non ne fosse niente. Dalle impressioni degli oggetti sui sensi, e da certe operazioni dell'animo su quelle impressioni, aveva dedotto ogni nostra conoscenza, ogni atto della ragione umana, appunto come se ogn'uomo nascesse da sé, in un suo mondo a parte, con niente altro intorno che oggetti materiali, e se la intendesse con quelli da solo a solo, senza aiuto né disturbo di altre intelligenze comunicanti con lui. Sicché quando a quella filosofia parve tempo di far entrare nella sua storia il fatto della parola, poté riguardarla come un fatto accidentale e secondario, non essenziale né coetaneo all'umanità, e quindi non atto a porre una differenza essenziale e perpetua tra l'uomo e la bestia<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ivi.*, p. 309 in nota.

<sup>124</sup> Cfr. *ibidem*; si vedano *Le note al testo*, p. 952.

<sup>125</sup> *Ivi.*, pp. 341 sg.

Che sia una critica ormai perentoria, per chi ne accetti il fondamento in quella che ormai può essere detta la filosofia linguistica del Manzoni, appare evidente. Essa investe anche il sistema del Condillac, il quale

non si ricorda neppure che, secondo le sue proprie, e affé giuste e importanti osservazioni, per ragionare, conviene posseder già prima de' vocaboli. Fa qui, e non qui soltanto, né, per verità, egli solo, come chi supponesse che l'uomo è stato dapprima una bella massa tonda, e per dimostrare come egli abbia potuto dare a se stesso la forma che ha attualmente, dicesse che ha cominciato a farsi, con tre dita della mano destra, un po' di punta di naso<sup>126</sup>.

#### 5.14 *Dall'ideologia all'ontologia. La ripresa di un dialogo fecondo*

Abbiamo anticipato la citazione di questi ultimi passi che appartengono alle riflessioni degli anni intorno al '40 sopra il problema della lingua, perché ci sembra che essi rispecchino le conclusioni o almeno le perplessità che il Manzoni aveva esternato negli anni Trenta, sia pur a diverso titolo al Cousin e al Rosmini. Non erano dunque mutate le opinioni del Manzoni rispetto al rapporto tra lingua e pensiero. E che questa era l'essenzialità dell'originalità filosofica a cui Manzoni era arrivato nella sua lunga riflessione, partita, certamente, dal problema concreto della lingua italiana, ma guidata da un contesto di esigenze religiose e morali e da un impianto di concetti che oltrepassavano il piano puramente filologico della questione, ci pare ormai evidente.

Eppure lo scrittore lombardo, riprendendo i rapporti con Rosmini, ci fa capire che qualcosa deve essere mutato. Come spiegare se no il rinnovato interesse del Manzoni per la filosofia del Roveretano?

Del tono che hanno assunto le conversazioni di Lesa e di Stresa e del mutato atteggiamento del Manzoni per il pensiero del Rosmini ne è un

---

<sup>126</sup> È degno di considerazione che quest'esame della dottrina del Condillac è preceduto da una nota in cui il Manzoni cita il Rosmini, l'unica, in questo scritto: «Condillac fa ragionare la sua statua fino dalle prime sensazioni ch'essa riceve, e non s'accorge mica che per ragionare convenien posseder già prima de' principi, disse egregiamente un uomo nato a diffonder nuova luce sopra ogni materia a cui rivolga il suo forte e pacato intendimento (Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Sez. VII, Cap. II, Art. III)» (cfr. *ivi*, p. 311).

documento eloquente la lettera che lo scrittore lombardo manda al Roveretano verso la metà di febbraio del 1843:

con viva riconoscenza, e con uguale piacere ho ricevuto la nuova parte delle Sue opere; ho letto gli Opuscoli filosofici che non conoscevo ancora ed ammirato, secondo il solito, codesta Sua dialettica così acuta nello scoprire dell'obiezioni, e, ciò che è più, così profonda nello scoprirci l'omissioni. Anzi non è soltanto più; è altro; e lì la dialettica non è che un'attenta, agile e robusta, serva. Spero di poter passare alcuni giorni a Lesa questa primavera; e non occorre dirle che i belli per me saranno quelli in cui mi sia dato di veder Rosmini, *et veras audire et reddere voces*<sup>127</sup>.

Il Manzoni, cogliendo l'occasione di questo soggiorno, aveva dato da leggere al Rosmini il primo capitolo della quinta redazione di quello scritto *Della lingua italiana*, che abbiamo poc'anzi citato. Redazione che il Roveretano gli restituì con una lettera del 14 ottobre, nota per le importanti osservazioni critiche del Filosofo sulla questione che stava tanto a cuore all'autore de *I promessi sposi*. Non ne parliamo qui se non solo per l'elogio rosminiano del carattere genuinamente filosofico del modo in cui l'«acume manzoniano» conduce il suo ragionamento sulla identificazione della lingua italiana: «Così Ella appunto che di lingua ragiona, all'essenza della lingua ricorre, e in essa scopre sagacemente la soluzione della questione; il che è un recarla agli ultimi termini, togliere all'avversario eziandio il campo di combattere»<sup>128</sup>. Il Rosmini nella sua missiva sottolineava come le due «condizioni» o «caratteri essenziali» che, per il Manzoni, fanno una lingua come tale, sono l'*integrità*, vale a dire «che la società di cui essa è lingua possessa in essa tutte le parole al bisogno di esprimere tutte le cose di cui ordinatamente favella», e l'*identità dei vocaboli*, ossia «che tutte queste parole siano comuni a tutti i parlanti della società, sicché ciascuno alla cosa stessa dia lo stesso vocabolo»<sup>129</sup>. Questa chiara definizione manzoniana era certo carica di conseguenze filosofiche. Prima fra tutte, la tesi che la lingua è totalmente

---

<sup>127</sup> *Carteggio* curato da Bonola, cit., p. 64.

<sup>128</sup> *Carteggio* curato da Bonola, cit., p. 72.

<sup>129</sup> *Carteggio* curato da Bonola, cit., p. 73.



data fin dal principio e non può avere altra legge che non sia quella del suo «uso», ossia della messa in atto delle sue inesauribili virtualità. Ciò deriva dal fatto che i suoi elementi non esistono, a parere del Manzoni, indipendentemente dai loro rapporti differenziali, visto che la priorità della lingua si fonda sopra la sua totalità o sistematicità. Sarà questo uno degli elementi attraverso cui il Manzoni si contrappone alle teorie linguistiche di stampo empirista e razionalista<sup>130</sup>.

Era stato questo uno dei primi risultati di quell'«eterno lavoro» che il Manzoni aveva avviato per rispondere alla domanda con cui si interrompeva la famosa lettera al Cousin («le lingue sono essenzialmente?... »): la lingua è una totalità imprescindibile. Qualcosa di più di quanto concedesse la filosofia dell'intuizione e dell'identità del professore della Sorbona. In questo senso in essa, in quanto lingua di un popolo, non si hanno gradi differenti di sviluppo, come sosteneva il Cousin. «Nelle lingue, vale a dire in qualche cosa che abbia le condizioni necessarie per essere una lingua; ma in quelle condizioni niente

---

<sup>130</sup> Le spinte attraverso cui Manzoni vuole rimuovere le teorie linguistiche empiristiche e razionalistiche che lo hanno preceduto sono, oltre la già accennata 'interezza' di una lingua, il concetto di essa come *segno immediato* e la nozione di *uso*. Orientamenti, al dire il vero, non nuovi, ma che egli assume in tutta la loro portata traendone delle conseguenze estreme, che nessuno prima di lui all'interno di quel paradigma aveva tratto. Innanzitutto è la lingua un complesso di vocaboli che indica delle cose sulle quali i parlanti, di una società, nessuno escluso, possano intendersi fra di loro; deve pertanto avere il carattere della *interezza*, servire alla significazione di un intero mondo di cose e di idee, che i parlanti hanno da significare, e non di una porzione soltanto. Inoltre, l'uomo ha necessità di esprimersi e per questo necessariamente parla e parla con segni che positivamente hanno un significato. Sono segni posti, non già dal singolo parlante, ma che, tuttavia, il singolo parlante trova già posti nella società in cui apprende a parlare. Sono dunque segni arbitrari, ma non certo dell'arbitrio individuale, al quale invece son semplicemente dati. Ora, questo esser dati dei segni ne costituisce l'uso. Nessuna efficacia può fare che una parola sia parola di una lingua all'infuori dall'essere quella parola parlata da una intera società: parlata, si intende, in una ripetizione e continuazione di applicazioni ad opera di una intera moltitudine di parlanti e per significare la medesima cosa. Tutta la significanza della parola è estrinseca e momentanea, cioè è indeducibile *a priori*; il suo valore è risultante soltanto dall'uso presente. Assegnare la ragione dell'uso di un certo vocabolo, o illuminarlo di spiegazioni non è possibile. È possibile invece assodare l'esistenza dell'uso, a cui convenien conformarsi. Il linguaggio, in altri termini, è l'*uso stesso*, e il criterio dell'uso è il solo suo criterio d'esistenza, criterio privo di anteriore giustificazione, per se stesso "stabilitivo" e "discernitivo" di quel che è la lingua. Nondimeno, dicendo che l'uso fa esser una parola, Manzoni non vuole indicare la causa originaria né spiegare come l'uomo posseda un linguaggio: sarebbe paralogico far dell'uso, cioè della frequenza di una cosa, il principio di quella cosa. Ciò che egli intende indicare nell'uso è che esso è la causa perpetuante e operante che in parte mantiene e in parte altera una lingua e la fa essere in ogni momento in una data forma.

gradi: le si ha, o non le si ha, si è [...] o non si è una lingua»<sup>131</sup> così scriveva il Manzoni nella citata lettera. E proprio in forza di tale presupposto egli aveva contestato al pensatore d'oltralpe, la pretesa di voler ragionare, come altri filosofi, su un fantasma di uomo assai distante dall'essere umano reale: «Il cogito da solo, l'odorato da solo, l'appercezione pura – obbiettiva – sono ai miei occhi tre mezzi dello stesso genere per arrivare a scopi del tutto simili. È sempre un uomo ridotto al minimo», che nulla ha a che spartire con «l'uomo tutto intero, l'uomo quale è, l'uomo figlio dell'uomo, allievo dell'uomo»<sup>132</sup>. Occorreva contrapporre a questo *homme moindre* quella che nel dialogo *Dell'invenzione* definirà «la vera metafisica», ossia la metafisica del fatto.

Come si può vedere queste riflessioni non sono molto lontane da quelle che negli anni Trenta avevano qualificato e dato tono alle sue riserve nei confronti del caposaldo dell'ideologia rosminiana. Anzi, si potrebbe dire che quello che allora il Manzoni andava «arzigogolando» o «chimerizzando», era arrivato ad un grado di approfondimento tale da divenire lo spartiacque su cui giudicare e dividere i vari sistemi filosofici. D'altra parte, del Rosmini non si può dire che sia andato molto in là nella considerazione del rapporto che corre tra parola e idea. Egli non ha certamente seguito quel cammino di approfondimento di questo rapporto che il Manzoni stava percorrendo. In fondo le sue riserve sulle tesi di Bonald, che nella risposta alla lettera del marchesino gli sembravano un puro gioco di parole, permangono.

Si deve dunque affermare che la famosa lettera del 30 luglio del '31 era destinata a rimanere senza risposta?

A ben vedere, anche se è evidente che il Rosmini ha proceduto su un'altra linea di ragionamenti rispetto a quella di Manzoni, proprio quella dottrina dell'*essere ideale* del *Nuovo Saggio*, se intesa come forma della mente, cioè se l'essere ideale è inteso come quella presenza della verità alla mente che in quanto la apre al conoscere la fonda come *logos*, come parola, come discorso, ben si presta a divenire la base stessa della concezione manzoniana del linguaggio. Certamente tutto ciò era possibile solo se l'idea dell'essere oltre ad avere una valenza ideologica o gnoseologica cominciava ad assumere un

---

<sup>131</sup> *Lettera al Cousin*, cit., p. 638.

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, pp. 621sg.

carattere ontologico. Lo sviluppo ontologico netto che la dottrina dell'essere ideale ricevette dal Rosmini, pose Manzoni nella condizione di meglio accettare quell'idea dell'essere della cui necessità non si era voluto convincere negli anni Trenta. Il passaggio dalla considerazione puramente gnoseologica e linguistica alla considerazione ontologica dell'idea dell'essere fu rilevante e qualcuno ha affermato che la vera risposta alla lettera del Rosmini, sia stato, quando questo passaggio è stato compreso nella sua valenza dal Manzoni, il dialogo *Dell'invenzione*. L'affermazione è sostanzialmente vera se si vuole indicare che con tale dialogo, per il Manzoni divenne chiarissimo che l'ispirazione poetica ed artistica ha come referente le idee, modelli ed elementi per le dimensioni intellettive e volitive del soggetto.

Rosmini intese profondamente questa 'risposta' e fu grato al Manzoni. La stessa espressione, da «divino nell'uomo» in «divino nella natura», che egli mutò per intitolare il suo importante frammento dell'opera che voleva dedicare all'amico, indica che l'essere ideale nella sua presenza all'uomo si configura come idea che spiega anche le caratteristiche della natura delle cose, intese come divinamente organizzate. Il Manzoni era divenuto il destinatario ideale della geniale opera del Rosmini, rimasta purtroppo incompiuta nella parte conclusiva<sup>133</sup>. Nella lettera di dedica del frammento al Manzoni, che era

---

<sup>133</sup> Le revisioni, o rivisitazioni rosminiane della teoria dell'essere ideale, che nel 1846 cominciavano a confluire nella stesura della *Teosofia*, sfociarono in una serie di studi preparatori fondamentali, tra cui comparve l'importante saggio *Del divino nella natura*, che fu dedicato al Manzoni, ma che il Manzoni non ricevette. Lo scritto dopo la morte rimase tra le carte del Rosmini di preparazione alla *Teosofia*. Il Manoscritto che è nell'Archivio Storico dell'Istituto della Carità (A. S. I. C.), presso il Centro Internazionali di Studi rosminiani di Stresa (C.I. S. R) A. 2, 24/A, è numerato fino al foglio 192, ed è seguito dalla giunta di una quantità di materiale in condizione di imperfezione tale (soprattutto per quanto riguarda le citazione dei testi) che difficilmente può essere stato tra le mani del Manzoni. Il testo del Manoscritto vero è proprio è interamente di pugno del Rosmini, pieno di integrazioni e di note, ma sostanzialmente unitario. Con ogni probabilità il Rosmini avrà accennato all'amico il desiderio di dedicargli le proprie fatiche di ricerca storico-filosofiche e storico-religiose. Il termine della stesura del manoscritto – che peraltro risulta interrotta nella parte conclusiva, al par. 212- dovrebbe essere la fine del 1853. Di esso si fece una copia per preparare l'edizione, che probabilmente fu inclusa dopo la morte del Rosmini, insieme alle carte relative all'*Idea nell'Ontologia*. In tal modo il manoscritto fu ritenuto parte integrante della vasta *Teosofia*, e come tale fu pubblicato. Si veda *Teosofia* volume IV a cura di P. Perez, Bertolotti, Intra 1869. L'errore venne successivamente individuato e il *Divino nella natura* fu tolto dalla *Teosofia* con l'edizione curata da G. Gray (Edizione Nazionale, voll. VII- XIV) e con l'edizione recente a cura di M. A. Raschini e P.P. Otonello, Città Nuova, Roma 1988-2002 (Edizione Nazionale e

rimasta tra le carte del Rosmini e che è stata per la prima volta pubblicata da Paolo Perez, come premessa al IV volume della *Teosofia*, si dice: «ciò che è divino, e che luce nel seno del mistero, è come il [...] comune alimento, pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali»<sup>134</sup>. Convinto di questa sua affermazione il Rosmini cercò di convincere Manzoni a meditare sul tema, offrendogli le sue riflessioni svolte nell'ampio frammento di carattere storico filosofico<sup>135</sup> nel quale si delineavano le dottrine degli antichissimi popoli a riguardo del divino e dell'idea come traccia del divino. Rosmini era convinto che il Manzoni che già aveva dato prova della sua acutezza filosofica nel *Dialogo*, gli avrebbe dato spunti importanti nella trattazione dei temi che ormai potevano definirsi teosofici. Dopo la pubblicazione del dialogo *Dell'invenzione*, Rosmini spingeva infatti il Manzoni a continuare a trattare argomenti di alta speculazione sotto forma di dialogo. Abbiamo così una lettera con lo schema di un dialogo sull'unità delle idee, in cui il Rosmini spiega al Manzoni come potrebbe impostare il discorso sulla pluralità delle idee.

Onde anche al sensibile sopravviene mediante il pensiero un'altra forma, che è la forma oggettiva, la forma dell'ente e questa nuova forma, che si sopraggiunge al sensibile, non distrugge già il sensibile, anzi lo lascia quello che era prima, ma lo riveste, e questo rivestimento è ciò in cui sta l'essenza del conoscere. In quanto adunque il sensibile ha ricevuto questa nuova forma, in tanto è conosciuto. Ma questa nuova forma di ente o di oggetto, è uguale ed unica per tutti i sensibili. Perchè è sempre la forma dell'ente. All'incontro i sensibili, che anche sotto questa forma sono i sensibili di prima (e qui si scorge il nesso fra il reale e l'ideale, nesso d'identità) sono diversi, ed è della loro diversità, che procede la molteplicità delle idee<sup>136</sup>.

---

Critica Voll. XII- XVII). Ora si veda l'edizione del Frammento a cura di PP. Ottonello, 20 dell' Edizione Nazionale e Critica, Città Nuova, Roma, 1991.

<sup>134</sup> Cfr. *Ad Alessandro Manzoni*, in Rosmini, *Del Divino nella natura*, cit., p. 19

<sup>135</sup> «[...] io in queste ricerche non ho in animo di parlare di Dio o delle cose divine nell'ordine soprannaturale [...]. Quest'è argomento di una più perfetta teologia. Il mio lavoro sarà strettamente filosofico e storico e più ancora storico che filosofico, e però apparterrà a quella specie di dottrina, che può valere soltanto come d'una remota introduzione e preparazione a quell'altra scienza, che, oltre i limiti del creato, è altissima e nobilissima» (*Del Divino nella natura*, cit., § 1, p. 22.)

<sup>136</sup> *Carteggio Manzoni-Rosmini*, cit., vol. 28, LETTERA 65.

Certamente l'istanza del Manzoni ha operato come uno stimolo critico verso la costruzione di questa specie di *metafisica dell'intelligibile*, nella quale l'idea dell'essere fonda la conoscibilità del reale. Il reale è pensabile perché è rivestito di una nuova forma; perché l'essere presente alla mente, informando il sensibile, lo rende pensabile e dunque dicibile, lo rende discorso. La realtà diviene essenzialmente discorsiva, cioè si può parlare di essa, perché attraverso l'essere presente nell'uomo, essa riceve «la forma dell'ente». L'idea dell'«essere iniziale», o potremmo dire della «possibilità ontica», approfondita nella sua absolutezza, al di là di quelle accezioni che la restringono all'ambito logico di una pura assenza di contraddizioni, o all'ambito pratico di un puro progetto, sta dunque, a questo punto della sua elaborazione, al centro della metafisica rosminiana, come quella – dirà poi – «che assume in sé tutta la dottrina intorno all'essere manifesto all'uomo»<sup>137</sup>. Ogni procedimento della mente umana è, in questo senso, una 'possibilizzazione'. «L'idea è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente»<sup>138</sup>. L'idea dell'essere è il riflesso, lo splendore iniziale dell'ordine intelligibile, come esso si rivela allo spirito immerso nell'esperienza sensibile. L'essere generalissimo non è quindi solo un elemento formale in determinatissimo, sebbene come tale sia appreso nella nostra mente, ma costituisce una visione virtuale del mondo intelligibile, una partecipazione iniziale del Verbo divino; la natura eterna ed incorruttibile, la necessità, l'universalità e l'incorporeità dell'idea dell'essere e di tutte le altre idee che in essa si tracciano e si contemplan sono appunto altrettanti segni della sua natura intelligibile e quasi divina. L'essere non è solo una attività formale del nostro spirito, ma è una specie di luce la quale si disvela ad esso. Così l'«essere obbiettivo» rappresenta il carattere ontologico dell'essere intuito. In questo senso, nel *Sistema filosofico*, il Filosofo precisa: «quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di oggetto, che è quanto dire che contrapposto allo spirito intuente, al quale è riservato il nome di soggetto»<sup>139</sup>. Questa intuizione è «un raggio della divinità che penetra dentro il creato», è «il nesso che unisce il mondo con Dio e quasi il

---

<sup>137</sup> Cfr. *Teosofia*, cit., IV, tutto il cap. IX.

<sup>138</sup> *Nuovo Saggio*, cit., I, n. 417.

<sup>139</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, cit., § 35.

punto di contatto delle due sfere del finito e dell'infinito e però l'unica via di comunicazione per la quale l'uomo possa innalzarsi sopra se stesso»; per essa «il creatore del mondo in questa sua portentosa opera ha inserito qualche cosa di sé stesso, che fosse quasi chiave dell'edificio e non ha distaccato interamente la sua natura increata dalla natura da lui creata, la quale perciò non rimane del tutto orba della divina luce»<sup>140</sup>. Essa però non è una cosa sola con l'intuizione di Dio; poiché se anche dal punto di vista assoluto il divino si dissipa d'innanzi a Dio e quindi «la distinzione tra il divino e Dio è una distinzione di questo mondo», non è però men fermo che l'idea dell'essere indeterminato non è se non una visione iniziale di Dio, anzi la visione di una delle sue proprietà, «perché una proprietà di quella essenza (Dio) è ch'ella è puro essere». La natura divina dell'essere intuito della mente non ci autorizza perciò a chiamarlo Dio, perché l'essere, così come appare all'intuito umano, puro da ogni reale finito, in Dio stà accresciuto e compiuto: l'essere in Dio è l'essere per sé sussistente, arricchito di tutta la sua realtà interiore, l'essere intuito è l'idea di Dio privato della sua reale sussistenza<sup>141</sup>. Dio comunica agli spiriti finiti questa visione dell'essere indeterminato nell'atto stesso che li crea, costituendoli così in principi intelligenti: «con questa maniera di comunicazione l'Essere non mescola e confonde sé stesso coi detti principii,

---

<sup>140</sup> Cfr. *Teosofia*, cit., IV, §§ 2, 10.

<sup>141</sup> «La distinzione tra il divino e Dio, è una distinzione di questo mondo: e dobbiamo vedere se ci sia quaggiù nella mente nostra, non se ci sia in Cielo: in altre parole è una distinzione relativa alla nostra mente. E nel vero che cosa è che noi chiamiamo divino, se non l'oggetto primo del naturale intuito della mente? Altro dunque non si richiede per decidere la questione se non di verificare questo fatto ideologico, e logico: se il concetto dell'essere indeterminato sia identico al concetto di Dio. Io credo che basta annunciarla per riconoscere questa distinzione de' due concetti. Riconosciuta questa distinzione concettuale, rimane solo a provare che l'*essere indeterminato*, che è quanto dire l'idea dell'essere in universale, abbia in sé alcuni degli attributi divini. [...]. La conclusione dunque viene da sé, ed è, che l'*essere intuito* dall'umano intelletto merita l'appellazione di divino e conseguentemente che il concetto di *divino* è differente dal *concetto* di Dio». E per convincersene a pieno, aggiunge il Rosmini, «si consideri che cosa importi il concetto di Dio. È chiaro che il concetto di Dio importa un vivente, un intelligente, un amante, in somma importa un subietto personale. All'opposto l'essere qual è pensato senza determinazioni, come oggetto dell'intuito, non apparisce punto come subietto vivente, intelligente, amante ecc., ma solamente come una essenza impersonale e puramente obiettiva. Quello dunque che si mostra alla nostra mente, quand'ella pensa puramente l'*essere* senz'altro, non è il Dio vivente ed operante, e di conseguenza in nessuna maniera gli può spettare la denominazione del tutto personale di Dio» (*Del Divino nella natura*, cit., §§ 9-10, pp. 26sg).

ma sta loro presente e manifesto, onde ne rimangono illuminati e ad un tempo creati»<sup>142</sup>.

Questo movimento o slittamento dei piani che ha portato il discorso rosminiano da un livello gnoseologico ad un livello ontologico, si vede chiaramente negli anni intorno al '46, anni in cui il Rosmini preparava il materiale per la costruzione della sua grande opera, l'incompiuta *Teosofia*. Tuttavia, noi abbiamo visto che il travaglio che comportava questo slittamento dei piani, causato certamente da uno sviluppo personale ed indipendente della meditazione rosminiana, ma pungolato anche dalle critiche costruttive del Manzoni, era già iniziato negli anni che vanno dal '31 al '36, portando il Roveretano ad apportare quelle modifiche importanti alla seconda edizione del *Nuovo Saggio*, da cui ha preso le mosse il nostro discorso sul dialogo fra Manzoni e Rosmini.

## **B. La critica all'innatismo rosminiano di Terenzio Mamiani**

### *5. 15 Della forma unica e indeterminata di nostra mente concepita dall'Abate Rosmini*

Le osservazioni di Manzoni furono di poco successive alla prima redazione del *Nuovo saggio*. Apparve invece dopo quattro anni – non tenendo conto delle molte risonanze di consensi e di discussioni che l'opera aveva suscitato in Italia nelle riviste filosofiche del tempo – la critica del conte Terenzio Mamiani della Rovere. Istruito direttamente da Gioberti<sup>143</sup> sulla gnoseologia rosminiana, Mamiani dedicava a Rosmini il capitolo XI della II

---

<sup>142</sup> Cfr. *Teosofia*, cit., I, n. 499.

<sup>143</sup> Mamiani aveva conosciuto Gioberti durante il suo esilio a Parigi. Michele Federico Sciacca riassume il profilo filosofico di questa «famosa mediocrità politica e filosofica del secolo scorso» (M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963<sup>2</sup>, p. 411 ), fra l'empirismo, come base e punto di partenza del suo pensiero, e la successiva assunzione del platonismo. Il profilo filosofico di Mamiani si configura così in modo esemplare per il pensiero italiano di quel tempo, che poggiava su quelle «due vie maestre della filosofia dell'esperienza e della filosofia dell'essere, empirismo e ontologia» (cfr. *ivi*, p. 413; si veda anche in merito il giudizio di E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3voll., Einaudi, Torino 1966<sup>3</sup>, p. 1107, sostanzialmente già espresso da K. WERNER, *Kant in Italien*, Carl Gerold's Sohn, Wien 1881, pp.58sg).

parte del suo *Il rinnovamento della filosofia antica italiana*, uscito a Parigi nel 1834.

A Parigi il filosofo pesarese risiedeva negli anni del suo esilio, in seguita alla sua partecipazione ai moti del '31 nelle Romagne ed al fallimento del governo provvisorio delle Provincie Unite a Bologna, nel quale era stato nominato ministro dell'interno.

Per l'esule pesarese l'errore centrale di tutta l'impalcatura ideologica rosminiana era nel suo *apriorismo*, ossia nel «vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali partono dalle forme dell'intelletto, cioè a dire, dall'impotenza in cui sono di trasportare esse forme al di fuori di noi»<sup>144</sup>. Per il fatto di considerare questa forma come *innata*, Rosmini non rispetterebbe il principio lockiano della *riflessione*<sup>145</sup>

In sostanza, la critica di Mamiani contestava alla dottrina rosminiana due «teoremi»: il primo era che «l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere»; il secondo che «l'idea dell'ente non viene dai sensi, non dal sentimento di noi medesimi, e non dalla riflessione locchiana, né tampoco ella può cominciare coll'atto della percezione: ella dunque è innata»<sup>146</sup>. L'idea dell'essere del *Nuovo saggio* era intesa come la forma oggettiva del pensare immediato – quello che Rosmini chiamava l'intuito –, ma ciò non comportava che ne abbiamo subito e sempre la consapevolezza riflessa. D'altro lato bisognava dirla 'anteriore ad ogni cognizione', come secondo Mamiani l'avrebbe definita Rosmini. È una contraddizione dire che un'idea antecede ogni pensiero, perché sarebbe come dire che è un'idea non pensata. Fare poi di questa idea l'esito di procedure che partono dalla sensazione e attraverso l'astrazione operano dei confronti fra le cose esistenti, cogliendone appunto l'aspetto comune di esistenti, significa non rendersi conto della differenza irriducibile tra l'essere e gli enti finiti, fra il necessario e il contingente.

---

<sup>144</sup> T. MAMIANI, *Il rinnovamento della filosofia antica italiana*, Pihan Delaforest, Paris 1834, p. 390.

<sup>145</sup> Cfr. *ivi*, p. 388.

<sup>146</sup> Cfr. *ivi*, pp.388 sg.; si veda anche l'ampia ricostruzione che ci offre Dante Morando nell'*Introduzione* al testo di Rosmini, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, Edizione Nazionale, voll., XIX-XX, Fratelli Bocca, Milano 1941, in particolare, pp. XIX-XXX.



Erano - come si vede - le obiezioni di un empirista, rinnovate in un linguaggio nel quale era palese l'influenza di Destutt de Tracy. Al Rosmini non fu molto difficile rispondere, benché per farlo abbia composto, in poco più di tre mesi, un volume di addirittura settecento pagine, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*<sup>147</sup>. In risposta a questo scritto di Rosmini, Mamiani pubblicava nel 1838 ancora *Sei lettere*, che il Roveretano lasciava stavolta senza risposta, sia perché questa discussione nel frattempo aveva perso la sua rilevanza speculativa, sia perché egli si vedeva già esposto alla critica successiva, provocata proprio dal suo testo in risposta al Mamiani, nella quale non aveva risparmiato qualche frecciata al Romagnosi<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> In effetti, come è stato notato, il testo di Rosmini solo in parte era stato redatto reagendo direttamente alle critiche di Mamiani. Oltre a queste critiche esso ha rappresentato per Rosmini un'occasione per approfondire ulteriormente i tratti essenziali del *Nuovo saggio*. Si veda in proposito: tutta l'*Introduzione* di Dante Morando ad A. ROSMINI, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, cit., pp. pp. XIX-XXX, in particolare XXV-XXX; lo stesso Giudizio è stato ripreso e sintetizzato recentemente da Markus Krienke; cfr. M. KRIENKE, *Rosmini e la filosofia tedesca. Lo stato della questione*, in *Sulla ragione*, cit., pp. 42sg.

<sup>148</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, cit., p. 374: «ora il Romagnosi pone quella stessa limitazione alla ragione, che fa il Mamiani»; si veda anche più avanti fino a p. 413, dove la critica a Romagnosi continua. Di rispondere a queste frecciate rosminiane al Romagnosi si propose un allievo di questi, Carlo Cattaneo. Dopo che Rosmini aveva interpretato il criterio della verità e certezza di Gian Domenico Romagnosi come «un prodotto [...] della natura» (cfr. *ivi*, p. 518), per cui in ultima analisi il problema della verità passerebbe in secondo piano rispetto al fattore dell'*interesse*, privando così la morale di qualsiasi fondamento, Cattaneo aveva ritenuto necessario difendere l'approccio socio-psicologico del suo maestro e, per contro, paragonava la filosofia di Rosmini a quella degli idealisti: «I nostri idealisti fanno lo stesso, maledicendo per apparenza lo scetticismo, rovesciando la certezza evidente e popolare, e camminano davvero allo scetticismo. Sarà travimento di breve durata; ma intanto gli studi di molti ne vengono frustrati e corrotti. Con queste parole vorremmo aver risposto al sofista che si alzò sui trampoli di una magra metafisichetta ad assalire la fama di Romagnosi» (cfr. C. CATTANEO, *Scritti filosofici*, a cura di N. BOBBIO, Le Monnier Firenze 1960, I, pp. 42sg; in merito si veda: N. BOBBIO, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971 e A. NOVA, *Delle censure dell'abate Antonio Rosmini-Serbati contro la dottrina religiosa di G. D. Romagnosi. Saggio*, Perelli e Mariani, Milano 1982). In effetti, il Roveretano non si era risparmiato nella sua polemica contro il pensiero di Romagnosi: «in un tale sistema – scriveva Rosmini –, questa *verità* di nome è sottordinata all'*interesse*; la moralità impossibile: di essa si mantiene il solo nome, che rimane una menzogna. [...] È questo interesse, checché si dica, non è coerente se non è al tutto privato: l'interesse è essenzialmente privato; e come può darsi beneficenza di vero nome, senza virtù? La filosofia civile dunque di Romagnosi è ella stessa un regno diviso e desolato: una civiltà che ha il corpo atillato voluttuosamente, e

Nelle *Sei lettere* Mamiani, l'«aristotelico convinto»<sup>149</sup>, rispondeva all'esauriente replica di Rosmini ribadendo le stesse critiche che aveva già esternato quattro anni prima<sup>150</sup>. Le sue osservazioni si basavano sulla sua concezione complessiva di una tradizione italica della filosofia dell'esperienza in antitesi con la tradizione platonica<sup>151</sup>. A queste osservazioni del filosofo pesarese Rosmini aveva replicato nei primi tre libri del suo *Rinnovamento*, da un lato mostrando come il pensiero di questi fosse da inserire all'interno dello scetticismo sensistico<sup>152</sup>, dall'altro presentando una propria ricostruzione storico-filosofica, che si contrapponeva a quella del Mamiani<sup>153</sup>.

---

l'anima selvaggia» (Cfr. A. ROSMINI, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, cit., p. 518). Da qui si comprende anche il tono della risposta di Cattaneo.

In linea generale il contrasto fra l'approccio di Rosmini e quello di Romagnosi può essere identificato nella differente opinione circa il rapporto fra speculazione e filosofia pratica (si veda in proposito A. TARANTINO, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Studium, Roma 1983, pp. 103-106). All'affermazione programmatica di Romagnosi «noi abbiamo bisogno di conoscere non l'uomo speculativo, ma l'uomo di fatto» (G. D. ROMAGNOSI, *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana*, F. Rusconi, Milano 1828, p. 127 [II, par. 30]) Rosmini ribatteva che «la prevenzione dominante nella mente del Romagnosi è appunto la pretesa impossibilità che ci sia un *ente ideale* distinto e congiunto collo spirito, col quale noi vediamo le cose, di che l'ammetersi senza dimostrazione, senza esame alcuno, che la conoscenza non possa esser altro che una semplice modificazione dell'anima (A. ROSMINI, *Il rinnovamento in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, cit., p. 408, cfr. anche pp. 409 e 518). Come per Mamiani anche per Romagnosi dunque gli esseri intelligibili altro non saranno che «modificazioni dell'anima nostra» (*ivi*, p. 408). Per questo motivo egli lo annovera fra i sensisti (cfr. *ivi*, p. 484, n.2).

<sup>149</sup> Cfr. U. TAVIANINI, *Una polemica filosofica dell'800. T. Mamiani – A. Rosmini. Contributo alla Storia della Filosofia Italiana nel Secolo XIX°*, CEDAM, Padova 1955, pp. 14-51, qui p. 18.

<sup>150</sup> Cfr. T. MAMIANI, *Sei lettere del Mamiani all'Ab. Rosmini in trono al libro intitolato: Il Rinnovamento della filosofia in Italia proposta dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, Libreria europea di Baudry, Paris 1838, in particolare pp. 71-96.

<sup>151</sup> Cfr. T. MAMIANI, *Del rinnovamento*, cit., pp. 10-12.

<sup>152</sup> A. ROSMINI, *Il rinnovamento*, cit., pp. 514-519

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, pp. 322-358, 445-473, 520-540. Nella sua ricostruzione della filosofia italiana Rosmini ci offre queste considerazioni: «Or questa è una verità italiana, ella formò la base della prima filosofia indigena della patria nostra. Ognuno s'avvede che io voglio richiamare la scienza nazionale a' suoi principî: che io rimonto fino alle glorie della Magna Grecia. O Pitagora, o, come sembra probabile, i savi più antichi di lui, da' quali egli apprese, videro che di cose veramente immutabili non ci avevano che le *idee* [...] e che tutto il rimanente era quaggiù mutabile e perituro» (cfr. *ivi*, p. 446). Qui l'intenzione di Rosmini non è quella di fondare una filosofia nazionale, secondo l'interesse che guiderà l'iniziativa di Gioberti. Il

Dallo stesso clima sensista, in cui fondamentalmente si collocavano le riserve di Mamiani, oltre alle già citata polemica del Rosmini con Cattaneo prendono le mosse le osservazioni critiche di Abbà. Nel quinto capitolo del suo trattato *Delle cognizione umane* questi criticava fortemente l'«inizio» filosofico del pensiero rosminiano, decretando impossibile il passaggio «dall'ideale al sussistente»<sup>154</sup>. In fondo il rifiuto della natura *aprioristica*, “innata”, dell'idea

---

Roveretano vuole piuttosto portare alla luce, per così dire ‘archeologicamente’, le basi della filosofia occidentale, che la tradizione empiristica aveva rifiutato. «Né si creda che alla scuola de' filosofi di cui favelliamo, la qual di tutte certo è la più illustre, sfuggisse quella distinzione tra l'*idea* (l'ente possibile a cui solo l'immutabilità conviene) e l'*atto* contingente ed accidentale del nostro intelletto che la intuisce»(ivi, p. 447). Sarebbe stato soprattutto Platone l'erede di questa distinzione introdotta da Pitagora; Aristotele mostrerebbe in alcuni passaggi una posizione di insicurezza per quanto attiene questa differenza (cfr. ivi, p. 334), motivo per cui i nominalisti e i concettualisti di tutti i tempi, già nel medioevo come nell'empirismo e nel razionalismo moderno, hanno potuto basarsi su di lui come autorità (cfr. ivi, p. 452; si veda su Aristotele l'importante lavoro: A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. MESSINA, Edizione Nazionale e Critica, Città Nuova, Roma 1995, in particolare nn. 12, nota 20; 30; 43 sg.;46-48). Una tale conseguenza non risulterebbe però *di per sé* da Aristotele; al contrario tutta la filosofia antica era stata di parere contrario - Rosmini qui cita l'esempio di Cicerone (cfr. A. ROSMINI, *Rinnovamento*, p. 452) -. Eppure per Rosmini lo Stagirita manterrebbe la sua efficacia storica sia in quella tradizione di origine «jonica», la quale non distingue le *idee* dagli *atti* dell'anima, sia nella scuola «italica» che ha come caratteristica peculiare questa distinzione (cfr. ivi, p. 334). Rosmini giunge a questa conclusione: «Egli par dunque che Aristotele medesimo, non che tutta la scuola italica, e l'ateniese, gloriosa figliuola di quella, si possa riporre tra que' savi i quali affermarono l'esistenza di alcuni esseri d'un'indole loro propria che costituiscono l'intelligibilità delle cose e sono chiamati possibili, essenze, notizie, idee, o con altro nome qualsiasi; che di più egli volentieri ammettesse l'antica distinzione tra i veri enti e gli apparenti» (ivi, p. 456). La tradizione italica comprenderebbe comunque l'estremo opposto, che continua a portare a conclusioni filosofiche errate, ossia «il separare l'idee dalla mente, e dare a ciascuna una propria sussistenza [...]: Divinizzarono dunque le idee» (cfr. ivi, p.336). I pensatori medievali, primi fra tutti Agostino e Tommaso, hanno poi ulteriormente approfondito questa distinzione fondamentale ed essenziale per la filosofia e l'hanno liberata dagli errori ancora presenti nei Greci (cfr. ivi, p. 458). Nella filosofia dell'epoca moderna questi errori sarebbero riemersi; Schelling sarebbe da considerare l'erede dell'errore “platonico”, come Hegel lo sarebbe dell'errore “pitagorico” (cfr. ivi, p. 348).

<sup>154</sup> «Tutti questi vani tentativi dell'anonimo [sc. Rosmini] per condurci dall'ideale al sussistente ci mostrano la impossibilità di questo passaggio nel suo sistema come lo fu nel sistema di Platone da lui adottato dietro le scorte dei tedeschi, che dopo tanti sforzi lasciarono la difficoltà come stava prima. Così è, nel razionalismo tutto è idealismo» (G. A. ABBÀ, *Delle cognizioni umane*, Canfari, Torino 1835, pp. 160 sg.; cfr. p. 189). Significativa rispetto a questa critica di Abbà il commento del biografo di Rosmini: «L'ingenuo e bravo signor teologo Abbà – scrive il Paoli - al primo comparire del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* non poté non ammirare e stimare l'ingegno dell'autore; e ne parla a lungo sul finire di questo suo trattato, esponendo ciò non di meno i suoi dubbi sulla verità del sistema, sull'esistenza dell'idea innata, e sul pericolo, come egli crede, di sinistre conseguenze. Era cosa naturale:

dell'essere rosminiana è l'elemento comune sia della critica di Mamiani che di quella di Cattaneo, come anche di Abbà. Nicolò Tommaseo, con il consueto acume, già nel 1838 commentava a proposito di questa riserva nei confronti della proposta rosminiana: «alcuni filosofi che pensavano con certe parole, e perdute quelle, par che smarriscano la facoltà di pensare, grideranno contro questa teoria, pur perché v'entrano quelle sei lettere: *innato*»<sup>155</sup>.

### **C. Vincenzo Gioberti e la critica del primo psicologico rosminiano**

#### *5.16 L'accusa giobertiana di psicologismo e l'alterità dell'essere rosminiano*

Piuttosto che l'inerità semantica o l'inconsistenza psicologica a cui pareva ridursi l'idea dell'essere rosminiana, inteso come l'oggetto innato di un intuito originario e la forma di ogni conoscenza, Vincenzo Gioberti ha preso di mira il suo carattere soltanto «mentale» o «psicologico», e quindi tale da non poter essere assunto a fondamento della conoscenza reale e tanto meno di un sapere metafisico.

L'abate Vincenzo Gioberti, che era stato nominato cappellano di corte sabauda nel 1826, aveva accolto con favore l'apparizione dei primi due volumi del *Nuovo saggio* per la critica al sensismo che contenevano, nella quale egli alleava Rosmini a Pasquale Galluppi. In seguito, volontariamente esoneratosi da quell'ufficio di corte nel 1833, fu mandato in esilio a Bruxelles, dove gli fu dato un posto di insegnante di filosofia all'Istituto Gaggia, che tenne fino al '45. Sono di quel periodo le sue prime opere filosofiche: la *Teoria del soprannaturale* 1838, e l'*Introduzione allo studio della filosofia*, del '40, pubblicate in quella città e rapidamente diffuse e discusse in tutta Italia, specialmente la seconda.

---

dominava ancor troppo il lockismo anche nelle scuole dell'Università di Torino» (F. PAOLI, *Bibliografia rosminiana*, G. Grigoletti, Rovereto 1884, p. 28).

<sup>155</sup> N. TOMMASEO, *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo saggio sull'origine delle idee di Antonio Rosmini*, Ghiringhello & C., Torino 1838, p. 17.

Nacquero da qui le prime critiche dei rosminiani, fra le quali le più dirette furono le quattro *Lettere di un rosminiano a Vincenzo Gioberti*, pubblicate anonime nel 1841-42 a Torino, ma in realtà opera di Michele Tarditi, che sarà dopo qualche anno professore di metodologia dell'insegnamento di logica e metafisica nell'Università di Torino. A rispondere, specialmente alle prime due di quelle lettere, uscite nell'aprile-maggio del 1841, Gioberti dedicò le dieci lettere di cui consta l'opera, di quasi cinquecento pagine, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, pubblicata a Bruxelles nel settembre di quello stesso anno<sup>156</sup>.

Anche se nella *Teoria del soprannaturale* Gioberti aveva espresso un certo apprezzamento per il pensiero di Rosmini, manifestando comunque una certa interpretazione dell'ideologia rosminiana, difficilmente condivisibile dal Roveretano<sup>157</sup>, nell'*Introduzione allo studio della filosofia* le affermazioni giobertiane assumono un tono decisamente più polemico. In effetti, se si considera l'atteggiamento comune di Rosmini e di Gioberti nei confronti del 'sensismo' o 'sensualismo', le affermazioni giobertiane sullo psicologismo del Roveretano non possono che suonare polemiche: «il psicologismo e il sensismo sono identici: l'uno è il sensismo applicato al metodo, l'altro è il psicologismo adattato ai principi»<sup>158</sup>. Proprio in questo scritto l'abate torinese rivolge apertamente a Rosmini il rimprovero di psicologismo; egli ne vede la piena presenza nel metodo del Roveretano, «che deduce l'intelligibile dal sensibile, e l'ontologia dalla psicologia»<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 voll., a cura di U. REDANÒ, Fratelli Bocca, Milano 1939

<sup>157</sup> «La riduzione psicologica - scriveva Gioberti - di tutte le idee ad un elemento unico fondamentale fatta dall'abate Antonio Rosmini, è, al parer mio, il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua, e non potrà indugiare gran fatto nell'ottenere il consenso unanime dei cultori delle scienze speculative» (cfr. V. GIOBERTI, *Teoria del soprannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, 3 voll., Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti, a cura di A. Cortese, CEDAM, 1970-1972, II, p. 212, n.13).

<sup>158</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, a cura di G. CALÒ, Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti, 2voll., Fratelli Bocca, Milano 1939-1941, p. 101.

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, II, p. 63.

Secondo il pensatore torinese Rosmini sarebbe incorso nelle stesse conseguenze del pensiero di Kant, il quale ha anteposto la psicologia all'ontologia, quale sua condizione e suo presupposto necessario. Come Kant, Rosmini avrebbe subordinato l'ontologia alla psicologia<sup>160</sup>.

Su questa base – continua la critica di Gioberti – Rosmini non potrebbe evitare le conseguenze panteistiche insite nella sua concezione ontologica. Tali conseguenze vengono motivate dal pensatore torinese in questi termini: «Il Rosmini dice, che l'Essere ideale, qual risplende per natura nelle mente umana, è *appartenenza di Dio* – ma ogni appartenenza di Dio, è Dio – Dunque l'essere ideale è Dio»<sup>161</sup>.

È interessante notare - soprattutto per gli sviluppi novecenteschi e in particolari neoidealistic della critica rosminiana – che in fondo dalle osservazioni di Gioberti si potrebbe facilmente giungere ad affermare che Rosmini non sarebbe altro che un kantiano. Egli col suo pensiero modificerebbe e svilupperebbe il kantismo in un dettaglio, rappresentando, così la sua filosofia, niente altro che una variante del trascendentalismo del filosofo tedesco. Di questa evoluzione del kantismo in direzione teistica si sarebbe servito in seguito Gioberti stesso, portandola avanti nel suo tentativo di ricezione di Hegel su base realistica. Significativo per la direzione indicata, sia nel senso dello sviluppo della ermeneutica novecentesca di matrice idealistica del pensiero di Rosmini, sia per l'evoluzione stessa della speculazione giobertiana, il fatto che il filosofo torinese nel suo scritto *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* collochi l'evoluzione del pensiero rappresentata dalla teoresi rosminiana fra Kant e Fichte<sup>162</sup>.

Proprio nelle pagine delle lettere che compongono questo scritto l'abate torinese riassume efficacemente le sue ragioni di dissenso nei confronti della proposta speculativa del *Nuovo saggio*:

---

<sup>160</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Teoria del soprannaturale*, cit., II, p. 211sg, n. 12.

<sup>161</sup> La critica giobertiana è stata qui sintetizzata con le parole di Rosmini: cfr. A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*, a cura di P. P. OTTONELLO, Edizione Nazionale e Critica, Città Nuova, Roma 2005, pp. 209-213, qui p. 209. Il testo con il titolo *Difficoltà che l'Abate Vincenzo Gioberti move alla filosofia di Antonio Rosmini ridotte a sillogismo* apparso inizialmente nell'«Imperiale», Faenza, n° 49 e 50, del 1845

<sup>162</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, cit. I, p. 274; II, pp. 77-82.

Voi discorrete sempre presupponendo per vero un error capitale, e per certo ciò che non potrete mai dimostrare qualunque opera facciate per riuscirvi. Il quale errore è la separabilità dell'ideale dal reale nella scienza, fondata sull'abuso che fate di un'astrazione [...]. Or come mai la verità non può essere reale? Come potete distinguere dal reale il vero, che è la realtà suprema? Come non vi avvedete che, fatto questo divorzio e ridotto il vero a una mera possibilità, senza alcun fulcro reale ed effettivo, la stessa possibilità svanisce, o, al più, non dura che come una vuota e subitanea astrazione dello spirito? Che cos'è l'ideale per noi, se non l'attinenza di una realtà intelligibile per se stessa col nostro spirito, da lei creato con la facoltà d'intendere ciò che può essere inteso? E la verità non produce ella la certezza? La certezza non è fondata sulla verità? Or come si può essere certo di ciò che non è reale? E che cos'è il sapere, se non il conoscere con certezza? Se dunque lo scibile è inseparabile dal certo, il certo dal vero, e il vero dal reale, ciascun vede per se medesimo quel che ne segue. La scienza e la realtà sono dunque inseparabili. La realtà è l'essere concreto e intelligibile e la scienza è l'intelligenza di questo essere. Egli non basta dunque a nessuna scienza il conoscere l'incatenamento naturale delle idee e dei pensieri umani, se non si conosce di più che questo incatenamento corrisponde a quello delle cose; altrimenti si scambia la scienza per la poesia. Ora la corrispondenza delle cose e delle idee non si può ammettere se la prima idea non è anche una cosa, se non è la prima cosa che produca tutte le altre cose, come la prima idea produce tutte le idee<sup>163</sup>.

Si può subito osservare che Rosmini era ben d'accordo nel ritenere che l'idea dell'essere «non ci fa conoscere da lei sola niun ente particolare»<sup>164</sup>. Essa, come abbiamo visto, è forma della conoscenza e deve essere determinata, come dalla sua *materia*, dal sentimento fondamentale corporeo e dalle modificazioni di questo, così che la conoscenza del reale si ha soltanto nella percezione intellettuale, la quale dunque attinge essa sola quell'«essere concreto e intelligibile» che è il mondo naturale e storico secondo Gioberti. In verità, se l'epistemologia del Rosmini non fosse altro che una variante del trascendentalismo kantiano, tutta la critica di Gioberti, come anche quella di

---

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, I, pp. 117 sg.

<sup>164</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n. 530.

Mamiani, rimarrebbe priva di senso: un puro sofisma<sup>165</sup>. In realtà Gioberti conosce bene e condivide l'imputazione rosminiana di «psicologismo» a Kant. Essa era nata in nome dell'oggettività dell'idea dell'essere, dalla sua de-soggettivazione, dal fatto che una tale idea non possa essere una derivazione del soggetto umano.

In realtà davanti alla critica giobertiana Rosmini mantiene ancora la nozione di idea dell'essere esposta nel *Nuovo saggio*, ossia di un'idea tale che è «perfettamente indeterminata, non racchiudente nessun giudizio sul modo di essere»<sup>166</sup> ed è quindi così fatta da essere «susceptiva di ricever poi una, qualsivoglia forma, di tutti i modi di essere pensabili, con perfetta imparzialità e indifferenza, non avendone prima nessuno»<sup>167</sup>. Come già nella risposta a Mamiani Rosmini sottolinea l'assoluta indeterminazione dell'idea dell'essere, intesa come la pura possibilità che è in grado di estendersi a tutti gli enti e dunque di renderli intelligibili<sup>168</sup>.

Ma le ragioni di Rosmini contro la critica giobertiana dipendono dal senso che si dà a questa indeterminatezza dell'idea dell'essere. Qual è il giusto senso di questa nozione?

Come abbiamo visto nella seconda edizione del *Nuovo saggio* Rosmini aggiunge, a precisazione del suo pensiero, una nota al testo in cui afferma che «l'indeterminazione (dell'idea dell'essere) non è cosa inerente all'essere stesso, ma procede dall'imperfezione del vedere nostro». Abbiamo già ribadito l'importanza di questo passo del *Nuovo saggio*, che a prima vista potrebbe sembrare marginale. In effetti sull'indeterminazione dell'essere ideale Rosmini ha precisato via via il suo pensiero, senza tuttavia rinunciare a quella chiave di volta del *Nuovo saggio*, anche se questi chiarimenti appariranno nella loro forma compiuta nella produzione successiva e in particolare nella *Teosofia*<sup>169</sup>.

Come abbiamo visto, l'indeterminazione dell'essere ideale è propriamente *quoad nos*, e non potrà certo consistere in una privazione d'essere. Se così fosse ci troveremmo di fronte ad un concetto contraddittorio,

---

<sup>165</sup> Cfr. P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, cit., pp. 62sg.

<sup>166</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n. 1085.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Cfr. D. MORANDO, *Introduzione*, A. ROSMINI, *Il rinnovamento*, cit., p. XXV-XXX.

<sup>169</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, II, n. 279; III, n. 906; III, n. 881..



perché di nulla può essere diminuito ciò che è per sua natura semplicissimo. Ma ciò significa che c'è un abisso fra l'infinità intelligibilità dell'essere e la nostra effettiva capacità di intenderlo e comprenderlo nella sua totalità. Si tratta di un abisso aperto dalla totale *alterità* dell'essere rispetto a noi. Lo abbiamo detto: la condizione più intrinseca della nostra esistenza temporale finita è quella di *non essere* l'essere, ma quella di *averlo*. L'essere è presente a noi con la sua pienezza, ma di questa si svela a noi solo la sua pura *inizialità* o *virtualità*, presenza aurorale dell'essere, a cui la nostra finitudine fa da schermo.

È forse questo il segno che più nettamente caratterizza il pensiero filosofico rosminiano rispetto a quello giobertiano. Pare infatti ragionevole pensare che questa consapevolezza profondamente critica del limite radicale della conoscenza umana sia anche il segno di un più maturo progresso di Rosmini su Gioberti. Questi chiedendo a Rosmini di sostituire al *Primo logico*, ossia alla precedenza soltanto ideale dell'essere nella mente dell'uomo, il *Primo ontologico*, ossia l'Ente infinito o la pienezza dell'essere, non si era accorto che da una parte chiedeva quello che già Rosmini ammetteva, dall'altra non poteva sfuggire al panteismo di una contraddittoria immedesimazione, se pretendeva che questa totalità fosse nella mente non più soltanto *virtuale* o *iniziale*. L'intuito del *Primo ontologico* come Atto creativo, espresso dalla formula «l'ente crea l'esistente», è solo apparentemente un intuito iniziale dell'Ente, perché in quell'atto incomincia e si conclude tutta quanta la storia del mondo e del Creatore stesso.

Ciò che manca nell'ontologia giobertiana è un energico riconoscimento dell'alterità radicale dell'Essere rispetto al non-essere che è l'uomo nella propria finitudine esistenziale, dalla quale solo l'Essere lo sottrae, chiamandolo dal nulla ad entrare in relazione con Lui. La *rifulgenza* dell'atto creativo è questa stessa relazione considerata dalla parte di Dio, che la pone originariamente, e non dalla parte dell'uomo, che ne è il termine; a questo termine l'essere non può svelarsi se non come l'orizzonte di un'infinita possibilità.

## Bibliografia<sup>1</sup>

### 1. Raccolte bibliografiche:

C. BERGAMASCHI, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, 3 voll.: I. *Opere*, Marzorati, Milano 1970; II. *Lettere pubblicate*, Marzorati, Milano 1970; III *Opere*, Marzorati, Milano 1989.

*Bibliografia rosminiana*, voll. 8:

vol. I(1814-1934), vol. II (1935-1966), Marzorati, Milano 1967;

vol. III (1821-1915), vol. IV (1916-1973) Marzorati, Milano 1974;

vol. V (1973-1981), La Quercia Edizioni, Genova 1981;

vol. VI (*Indici generali*), La Quercia Edizioni, Genova 1982;

vol. VII(1981-1989), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1989;

vol. VIII (1989-1995), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1996.

### Opere filosofiche di Antonio Rosmini

### 2. Il Nuovo saggio sull'origine delle idee nelle edizioni esaminate:

ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ENC, a cura di G. Messina, Città Nuova Editrice, Roma 2003.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, EN a cura di F. Orestano, Anonima Romana Editoriale, Roma 1930.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, I° edizione, Salviucci, Roma 1830.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, II° edizione, Pogliani, Milano 1836-1837.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, III° edizione, Pogliani, Milano 1838-1839.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, IV°, Betelli & Comp., Napoli 1842-1843.

---

<sup>1</sup> Nella presente bibliografia non citeremo i singoli saggi presenti nei volumi collettivi o nelle raccolte di Atti di Convegni, ma ci limiteremo a citare i titoli complessivi dei volumi.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, V°, Cugini Pomba & Comp., Torino, 1851-1852.

**3. Opere di Rosmini nell'Edizione Nazionale delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini (EN) promossa dalla Società Filosofica Italiana diretta da Enrico Castelli e Michele Federico Sciacca:**

ID., *Compendio di etica*, a cura di Enrico Castelli, EN, Roma 1937.

ID. *Teosofia*, 8 voll., con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray, EN, Roma 1938-41.

ID., *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia del Conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini-Serbati a dichiarazione e conferma della Teoria Ideologica esposta nel «Nuovo Saggio sull'origine delle idee»*, a cura di Dante Morando, EN, Fratelli Bocca, Milano 1941.

ID., *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, a cura di Dante Morando, EN, Fratelli Bocca, Milano 1941.

ID., *Logica e scritti inediti vari*, a cura di Erminio Troilo, EN, Fratelli Bocca, Milano 1942-1943.

ID., *Introduzione al vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di Remo Bessero Belti, EN, Cedam, Padova 1966.

ID., *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*, a cura di Rinaldo Orecchia, EN, Cedam, Padova 1970.

ID., *Frammenti di una storia dell'empietà*, a cura di Rinaldo Orecchia, EN, Cedam, Padova 1977.

**4. Opere di Rosmini nell'Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini (ENC) promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, Città Nuova editrice, Roma:**

ID., *Introduzione alla filosofia*, vol. II, ENC a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma, 1979.

ID., *Teodicea*, libri tre, ENC a cura di U. Muratore, Città Nuova Editrice, Roma 1977.

ID., *Saggi inediti giovanili*, tomo I e II, ENC, 11 e 11/A, a cura di Vincenzo Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1987.

ID., *Antropologia in servizio della scienza morale, libri quattro*, ENC, a cura di F. Evain, vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981.

ID., *Psicologia libri dieci*, a cura di Vincenzo Sala, ENC, vol. 9°, 10°, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

ID., *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, (riedizione) a cura di Umberto Muratore, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

ID., *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 1992.

ID., *Sull'unità dell'educazione*, ENC, a cura di Lino Prenna, Città Nuova Editrice, Roma 1994.

ID., *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. Messina ENC, Città Nuova, Roma 1995.

ID., *Politica prima*, tomo I, a cura di Massimo D'addio, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

## **5. Opere di Rosmini in altre edizioni:**

ID., *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio e dialogo sulla vera natura del conoscere*, edito da Carabba, Lanciano 1931.

ID., *Saggi di scienza politica*, a cura di G.B. NICOLA, Paravia, Torino 1933.

ID., *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'addio, Marzorati, Milano 1972.

ID., *Filosofia della politica*, a cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano 1985.

ID., *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, a cura di Evandro Botto, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.

## **6. Epistolario e carteggio:**

*Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbatì, prete roveretano*, voll. 13 (8319 lettere), Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-94.

*Epistolario ascetico*, voll. 4 (1501 lettere), Tip. Del Senato, Roma 1911-13

*Carteggio fra A. Manzoni e A. Rosmini*, raccolto e annotato da G. Bonola, Cogliati, Milano 1900; rist. fotostatica a cura del Centro Studi Rosminiani di Stresa, 1996.

*Carteggio Manzoni-Rosmini*, Premessa di G. Rumi, *Introduzione* di L. Malusa, Testi a cura di P. De Lucia, Edizione Nazionale ed Europea Delle Opere di Alessandro Manzoni, Centro Nazionale Studi Manzoni, vol. 28, Milano 2003.

C. BERGAMASCHI, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini*:

Vol. I, dal 1797 al 1823, pp. 381, ed. La Quercia, Genova 1980;

Vol. II, dal 1823 al 1826, pp. 359, ivi, 1981;

Vol. III, dal 1827 al 1828 e integrazioni, pp. 192. Ivi, 1983;

Vol. IV, dal 1828 al 1834, pp. 189, Pantografica, Genova 1992.

## **7 . Biografie:**

ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti* a cura di Enrico Catselli, EN, Roma 1934.

N. TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, in «Rivista contemporanea», 1855, Quaderni 23-24, Torino (ripubblicata con note di Carlo Curto, *Il ritratto di Antonio Rosmini*, Paravia, Torino 1929).

F. PAOLI, *Della vita di Antonio Rosmini*, Memorie pubblicate dall'Accademia di Rovereto, vol. I, pp. 624, Paravia, Torino 1880; vol. II, pp. 625, Grigoletti, Rovereto 1884.

W. LOCKHART, *Life of Antonio Rosmini Serbati. Founder of the Institute of Charity*, 2 voll., Kegan, London 1886; tr. It. con modifiche ed aggiunte di Luigi Sernagiotto, Venezia 1888; tr. Fr. Di E. Segond, Paris 1889.

Fogazzaro, *La figura di Antonio Rosmini*, nel primo volume degli Atti del Primo Centenario della nascita, Cogliati, Milano 1897.

G. PUSINERI, *Rosmini*, quarta edizione, Edizioni Sodalitas, Domodossola - Milano 1943.

ANONIMO (ma GIAN BATTISTA PAGANI), *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità. Riveduta e aggiornata dal prof. Guido Rossi*, Vol. I, pp. II- 841; vol. II, pp. 784, Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959.

G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini*, Voll. 7, Marzorati, Milano 1967-1991.  
M. DOSSI, *Profilo filosofico di Rosmini*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Collana «Biblioteca Rosminiana», Morcelliana, Brescia, 1998.

## **8 Fonti di Rosmini**

F. S. KARPE, *Institutiones Philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae ratione habita*, Vienna 1804. F. SOAVE, *Istituzioni di metafisica*, in *Opere*, vol. III, pp. 215-222, Firenze, Stamperia della Carità.

ID., *La filosofia di Kant esposta ed esaminata da F. S.*, Modena, 1803.

BALDINOTTI «*De recta humanae mentis institutione libri IV*», Ticini apud Petrum Galetium, 1787pp. 268 in 8°.

ID., *Tentaminum metaphysicorum libri tres* - di cui in realtà apparve solo il primo libro, il Tentamen primum De metaphisica generali (Typis Seminarii, Patavini 1817), in particolare l'appendice, interamente dedicata ai problemi di Kant, *Appendix: De Kantii philosophandi ratione et placitis ut ad metaphisicam generalem referuntur*(§§ 883-929, pp. 379-400).

## **Studi sul pensiero di A. Rosmini**

### **9. Introduzioni al pensiero di Rosmini**

M. CIOFFI, *Rosmini filosofo di frontiera*, Città di vita, Firenze 2001.

F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003.

M. DOSSI, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998.

M. KRIENKE, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Karl Alber, Freiburg-München 2008.

G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*. II edizione riveduta e corretta pubblicata in occasione del 150° anniversario della morte di A. Rosmini, Lateran University Press, Roma 2005<sup>2</sup>.

U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2008<sup>3</sup>.

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

M. SGARBOSSA, *Antonio Rosmini. Genio filosofico – profeta scomodo*, Città Nuova, Roma 1996.

R. ZOVATTO (a cura di), *Introduzione a Rosmini*, Centro internazionale di Studi rosminiani, Stresa e Centro studi storico-religiosi Friuli –Venezia Giulia, Trieste 1992.

#### **10. Raccolta di saggi in volumi complessivi e atti di Convegni:**

*Per Antonio Rosmini nel I Centenario della sua nascita*, voll. 2, Cogliati Milano 1897.

*La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Atti dell'Incontro Internazionale Rosminiano (Bolzano, 28-30 settembre 1954), Bocca, Roma 1955.

M.F. SCIACCA (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1957.

E. PIGNOLONI (a cura di), *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali in Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento*, Atti del Convegno di Torino (22-24 agosto 1961), Prefazione di E. Pignoloni, Sodalitas, Domodossola-Milano 1962.

*Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Mazziana, Verona 1970.

VALLE, (a cura di) *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento (Rovereto 29-31 Maggio 1986), Morcelliana, Brescia 1988.

P. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini e l'Illuminismo*, Atti della "Cattedra Rosmini" (Stresa, agosto 1987), Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988.

ID (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Atti del XXIII Corso della "Cattedra Rosmini" (Stresa, 23- 27 agosto 1989), Sodalitas- Spes, Stresa -Milano 1990 (ivi si vedano anche i contributi di D'ADDIO, U. MURATORE, J. M. TRIGEAUD, A. NEGRI).

M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Atti del Congresso Internazionale di Roma (26-29 ottobre), Jaca Book, Milano 1989.

- G. CAMPANINI E F. TRANIELLO (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Atti del Convegno di Rovereto (20-22 novembre 1991), Morcelliana, Brescia 1993;
- U. MURATORE (a cura di), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1995, pp. 133-152.
- U. MURATORE (a cura di), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero storico-politico*, Atti del Convegno Nazionale (Sacra di San Michele, Torino 7-8 giugno 1996), a cura di, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997.
- U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1997.
- L. DE FINIS (a cura di), *Antonio Rosmini e il suo tempo. Nel bicentenario della nascita*, Atti del Seminario 20 febbraio - 5 giugno, Rotooffset Raganella, Trento 1998.
- L. MALUSA (a cura di), *Antonio Rosmini e la congregazione dell'indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1999.
- G. BESCHIN, A. VALLE, S. ZUCAL (a cura di), *Il pensiero di Rosmini a due secoli dalla nascita*, 2 voll. Morcelliana, Brescia 1999.
- F. MERCADANTE E V. LATTANTI (a cura di), *Elogio della filosofia*, Tipografia Casilina Stampa, Roma – Stresa 2000.
- V. LATTANZI (a cura di), *Attualità e inattualità di Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2001.
- G. BESCHIN, L. CRISTELLON (a cura di), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003.
- M. DOSSI, M. NICCOLETTI (a cura di), *Antonio Rosmini fra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007.
- M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino 2008.

## **11. Sulla formazione filosofica del Rosmini:**



- E. BOTTO, *Modernità in questione. Studi su Rosmini*, Franco Angeli Editore, 1° edizione 1999 Milano.
- ID., *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, 1992, (testo al quale è stato attribuito nel 1993 il Premio internazionale «Emilio Chiocchetti»).
- L. BULFERETTI, A. *Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942.
- C. A. CAMPANINI, *Rosmini: il fine della società e dello Stato*, Città Nuova, Roma 1988.
- G. LORIZIO, *Con Rosmini per “pensare la Rivoluzione”*, “Rassegna di Teologia”, 31 (1990) pp. 296-302.
- ID., *Genesi, struttura e interpretazione di un manoscritto giovanile rosminiano: «Il giorno di solitudine»*, «Lateranum», 56, 1990, 1, pp. 307-336.
- I. MANCINI, *Il giovane Rosmini, I. La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963.
- G.B. NICOLA, *Antonio Rosmini. Opere inedite di politica*, Tenconi, Milano 1923.
- P. P. OTTONELLO, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, “Rivista Rosminiana”, 84 (1990), pp. 1-17;
- G. PUSINERI (con il titolo collettivo) *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini*, i seguenti articoli: «Rivista rosminiana», 1923, fascicolo unico: *La Coscienza pura*; 1925, fascicolo primo, *Le determinazioni della coscienza pura*; 1927, fascicolo secondo: *La forma della verità [I]*; 1927, fascicolo terzo e quarto: *la forma della verità [II]*. (Questi studi di Pusineri sono stati talmente di rilievo che il professor Guido Rossi ha dovuto aggiungere un nuovo capitolo alla *Vita di Antonio Rosmini* dal titolo molto significativo *Fervore di pensieri: 1821-1826.*, 1925).
- M. A. RASCHINI, *La critica dei principi rivoluzionari nella «Filosofia del diritto» di Antonio Rosmini*, “Cultura e libri”, 6 (1989) pp. 17-27.
- M. SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e di Rosmini*, Marzorati, Milano 1968.
- G. SOLARI, *Studi Rosminiani*, a cura di Pietro Piovani, Giuffrè, Milano 1957.
- M. TESINI, *La Rivoluzione francese e i liberali cattolici. Manzoni e Rosmini*, “Studium”, 85 (1989) pp. 805-821.

P. ZOVATTO, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, "Studia patavina", 40 (1993), pp. 387-400.

## **12. Sulla questione «rosminiana» e le polemiche di carattere dottrinale:**

ANONIMO (ma di Gian Battista Pagani), *Le quaranta proposizioni rosminiane condannate dal Sant'Uffizio col decreto «Post obitum» esaminate*, Roma 1908.

L. M. BILLA, *Le quaranta Proposizioni attribuite ad A. Rosmini con testi originali completi dell'autore*, Milano 1889.

G. B. BULGARINI, *Di una nuova accusa mossa da sua eminenza reverendissima il cardinale Zigliara al sistema filosofico di Antonio Rosmini. 2. ed. coll'aggiunta di una lettera sulla vivacità del linguaggio*. Genova: Tip. del R. Istituto Sordo-Muti, s.d..

ID., *Lealtà e bravura dei Gesuiti antirosminiani*. Genova, 1886.

ID., *La storia della questione rosminiana falsificata dalla Civiltà Cattolica*. Milano: Tip. L. F. Cogliati, 1888.

G. CAROLI, *La scienza del Vaticano nella condanna del Rosmini e nella Enciclica Libertas per un libero credente*. Stabilimento tipografico nel cortile di S. Sebastiano, Napoli 1888.

ID., *Rosmini condannato dal Sant'Uffizio nel 14 dicembre 1887*, Stamperia Reale, Roma 1888 [Estr. da: Nuova Scienza, Roma-Todi, vol. 5, fasc. 2 (giu. 1888). Contiene anche: *Noologia secondo il metodo naturale del cav. mauriziano Caroli Giovanni*. - In appendice: *Il pensiero filosofico di A. Torre*].

G. M. CORNOLDI, *Lezioni di filosofia scolastica*, Ferrara 1875.

ID., *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo, Libri tre*, tipografia Alessandro Befani, Roma 1881.

FABRO, *L'enigma Rosmini: appunti d'archivio per la storia dei tre processi (1849, 1850-1854, 1876-1887)*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

G. GIANNINI, *Scritti su Rosmini*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1994.

L. MALUSA - P. DE LUCIA – E. GUGLIELMI, (a cura di), *A, Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti inediti della condanna del 1887*, Franco Angeli, Milano 2008.

MALUSA, L. *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, voll. II, IPL, Milano 1986-89.

ID. (a cura di), *Antonio Rosmini e la congregazione dell'indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1999.

ID., *Il vero oggetto delle condanne antirosminiane (gli equivoci dell'intransigentismo tra Ottocento e Novecento)*, in «Per la Filosofia», 41 (1997), pp. 84-95.

ID., *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto «Post obitum»*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1989.

G. MEZZERA, *Al decreto della S. congregazione dell'Indice in data 28 dicembre 1881: ossequio rosminiano*. lettera del sac. Giuseppe Mezzera, Tip. del riformatorio, Milano 1882.

ID., *Risposta al libro del padre Gio. Maria Cornoldi : intitolato il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*. Tip. del Riformatorio Patronato, Milano 1882.

G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni condannate dalla S.R.U. Inquisizione. Studi filosofici –teologici di un laico*, Milano 1905.

M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, voll. II, La Civiltà Cattolica, Roma 1857-58.

G. PETRI, *La questione rosminiana e il fedele: accenni dell' ab. Giuseppe Petri*. Lucca: Tip. del Serchio, 1882.

ID., *Sulle dottrine ideologiche del P. G. Maria Cornoldi D. C. D. G. e sulle sue accuse d'ontologismo e panteimo contro la teosofia di A. Rosmini / osservazioni e risposte dell' abb. Giuseppe Petri*. Lucca: Tipografia editrice Del Serchio, 1882.

### **13. Letture critiche sull'impianto filosofico del pensiero di Rosmini, in particolare sul rapporto tra gnoseologia e metafica:**

M. T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in A. Rosmini*, Edizione rosminiane Sodalitas, Domodossola 1952.

- C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova 1982.
- E. BERTI, *Metafisica di Platone e di Aristotele nella interpretazione di Rosmini*, Città Nuova, Roma 1978.
- G. BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1964.
- L. M. BILLIA, *Lo studio critico di Donato Jaja sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini esaminato da Lorenzo Michelangelo Billia*, Fontana, Venezia 1891, estratto da «Ateneo Veneto», aprile – giugno 1891;
- G. BOZZETTI, *Rosmini e Hegel*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 26 (1932), pp. 186-188.
- ID., *Rosmini e Kant*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 26 (1932), pp. 255-256.
- V. BRUGIATELLI, *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 90 (1996), pp. 231-429, 431-454; 92 (1998), pp. 153-169; 94 (2000) pp. 39-73.
- ID., *Rosmini*, Garzanti, Milano 1941.
- ID., *Razionalismo e legge morale in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 62 (1968), pp. 196-200.
- G. CANTILLO, *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Luciano Editore, Napoli 1999;
- G. CAPONE BRAGA, *La critica rivolta al Criticismo dagli ideologi francesi e italiani*, in «Rivista di filosofia», 1920, p. 144-151;
- ID., *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Milano 1914;
- ID., *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Società anonima editrice «La Voce», Firenze 1924<sup>2</sup>.
- P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1915.
- ID., *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, Casa Editrice «Alighieri», Bari 1907.
- C. CAVIGLIONE, *Il Rosmini vero*, Officina d'Arti grafiche, Voghera 1912.
- G. CHIAVUCCI, *Il valore morale in Rosmini*, Vallecchi, Firenze 1921.
- S. CONTRI, *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, Mori, Palermo–Roma 1967.

- L. CREDANO, *Alfonso Testa e i primordi del kantismo in Italia*, II edizione, Catania, 1913; 1878.
- A. DE GENNARO, *Un problema storiografico: diritto e persona in Rosmini e in Kant*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 62 (1968), pp. 247-260.
- P. DE LUCIA, *Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XC, 1998, pp. 215-231.
- ID., *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia*, Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 2005.
- ID., P. Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana, in «Filosofia oggi», 25 (2002), pp. 339-373.
- ID., *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999;
- G. DEL DEGAN, *In difesa del Vero Rosmini*, a cura di D. CASTELLANO, La nuova base, Udine 1982.
- A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia*, a cura di F. Mercadante, e B. Casadei, Giuffé, Milano 1992.
- ID., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.
- M. DONÀ, *L'uno i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001.
- F. EVAÏN, Antonio Rosmini e l'«oscuramento» dell'illuminismo, in «La Civiltà Cattolica», 139 (1988) II, pp. 30-35.
- ID., *Etre homme apres Kant: L'anthropologie d'Antonio Rosmini et la restauration ontologique de la personne*, in «Les Cahieres de Fontenay» 39-40 (1985), pp. 141-150.
- M. L. FACCO, *Rosmini e Leibniz*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 93 (1999), pp. 127-165.
- C. M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 91 (1997), pp. 571-634.
- ID., *Rosmini e l'enciclopedia di Hegel*, in P. P. OTTONELLO (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, L. S. Olschki, Firenze 1998, pp. 117-145.
- ID., *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stesa 1995.

- L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella «Teosofia»*, Edizioni Sodalitas, Stresa 1987.
- F. FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*, D. Morano, Napoli 1876;
- ID., *Manuale di storia della filosofia*, II ed. con Intr. di G. Gentile, Napoli 1900;
- A. FRANCHI, *Rosmini critico di Hegel*, in «Giornale di Metafisica» 10 (1955), pp. 597-611.
- ID., *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini*, Sodalitas Domodossola – Milano 1953.
- G. GALLI, *Kant e Rosmini*, Casa editrice S. Lepi, Città di Castello 1914.
- G. GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850*, in «La Critica», vol. I (1903), Bari 1908;
- ID., *Antonio Rosmini, il principio della morale*, Laterza, Bari 1930;
- ID., *Rosmini e Gioberti*, (Pisa 1898), Sansoni, Firenze 1955;
- ID., «La Critica», 1909, IV
- C. GIACON, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silvia, Milano –Genova 1960.
- ID., *Rosmini fra trascendentale e metafisica*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 71 (1977), pp.1-16.
- G. GIANNI, *La critica di Rosmini a Hegel in un recente studio*, in «Aquinas» 1 (1958), pp. 268-274.
- ID., *Scritti su Rosmini*, Edizione rosminiane Sodalitas, Stresa 1994.
- G. GIANNINI, *La metafisica di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 91 (1997), pp- 5-88.
- V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di A. Rosmini*, 3 voll., Edizione Nazionale delle *Opere edite e inedite di V. Gioberti*, a cura dell'Istituto di studi filosofici, Roma – Milano 1938 sgg., a cura di U. Redanò, Milano 1939 (la seconda edizione del 1843- 44, contiene, inoltre altre due lettere e tre dialoghi, *Trilogia della formola ideale e dell'essere possibile*, diretta contro i tentativi di conciliazione operati da P. Barone). Altri sette dialoghi che il Gioberti aveva progettati per un IV volume dell'opera, furono poi pubblicati postumi da Arrigo Solmi sotto il titolo di *Rosmini e i rosminiani*, Torino 1910.
- ID., *Teoria del soprannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, 3 voll.,

Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti, a cura di A. Cortese, CEDAM, , 1970-1972.

ID., *Del primato morale e civile degli Italiani*, 2 voll, Edizione Nazionale e Critica delle *Opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti*, vol. 2-3, U. REDANO (a cura di), F.lli Bocca, Milano 1938-39

ID., *Introduzione allo studio della filosofia*, a cura di G. CALÒ, Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti, 2voll. , Fratelli Bocca, Milano 1939-1941

P. GOMMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La «poiesi» del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998.

ID., *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella «Teodicea» di Rosmini. Il problema della Teodicea*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2001.

G. GRANDIS, *Principio e bene in Antonio Rosmini*, in «Il nuovo areopago», 6 (1987), pp 132-150.

D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, Tipografia e Stereotipia della Regia Università, Napoli 1886;

ID., *Studio critico sulle categorie e le forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Regia Tipografia, Bologna 1878; poi in ID, *Saggi filosofici*, Morano, Napoli 1886, pp. 1-122; si veda ora, nuovamente in volume autonomo, nell'edizione a cura di P.P. Ottonello Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997

ID., *L'intuito nella conoscenza*, Memoria letta all'accademia delle scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, Tipografia R. Università di Napoli 1894;

ID., *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Spoerri, Pisa 1893;

R. JOLIVET, *Morale et eudemonologie selon Rosmini et Kant*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 53 (1959), pp. 63-73.

M. KRIENKE, *Il concetto di Verità in Rosmini. Cenni per un nuovo tentativo di interpretazione*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 99 (2005), pp. 377-395.

ID., *Soggetto ed esistenza. Alcune riflessioni sulla modernità del pensiero di Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», 53 (2006), pp. 141-157.

ID., *Studi rosminiani in Germania. Indagine storico-critica sulla ricezione di Rosmini in Germania dal 1830 fino ad oggi*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 97 (2005), pp. 373-405.

- B. LÓPEZ-RIOBÓO, *La critica de Rosmini a la gnoseologia de Kant*, S.M. Ediciones, Madrid 1977.
- G. LORIZIO, *Ricerca della verità e «metafisica della carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in «Rassegna di Teologia», 36 (1995), pp. 527-552.
- T. MAMIANI, *Il rinnovamento della filosofia antica italiana*, Pihan Delaforest, Paris 1834.
- ID., *Sei lettere del Mamiani all'Ab. Rosmini introno al libro intitolato: Il Rinnovamento della filosofia in Italia proposta dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, Libreria europea di Baudry, Paris 1838.
- T. MANFREDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994<sup>2</sup>.
- P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica. I: Teoria della conoscenza*, Torino 1902-1904, ristampata, Ed. Marietti, Milano 1929;
- K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di una enciclopedia cristiana*, tr. it. C. M. FENU, Morcelliana, Brescia 1997.
- E. MIRRI, *L'essenza metafisica del pensiero rosminiano*, in E. MIRRI, F. VALORI (a cura di), *La ricerca di Dio*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, pp. 103-120.
- D. MORANDO, *Idealismo assoluto e idealismo rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 28 (1934), pp. 186-210.
- S. MUSCOLINO, *Antropologia, etica e politica in Rosmini e Kant*, in «Rassegna siciliana di storia e cultura», 6(2002), pp.105-128.
- ID., *Osservazioni rosminiane alla concezione giuridica di Kant*, in «Rassegna siciliana di storia e cultura», 5(2001), pp.143-163.
- G. MUZIO, *L'idea dell'essere in S. Tommaso, in Rosmini, in Hegel*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 50 (1959), pp. 6-12.
- R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- ID., *Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica*, in «Humanitas (Brescia)», 45 (1990), pp. 137-153.
- ID., *L'oggettivismo etico rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 82 (1990). pp. 623-630.
- G. NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2004.



- P. P. OTTONELLO, *Il Mito di Rosmini «Kant italiano»*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 89 (1995), pp. 229-240.
- ID., *L'essere iniziale e l'esemplare del mondo nell'ontologia dialettica di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 71 (1977). pp. 108-118.
- ID., *L'Ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989.
- ID., *Ontologia e mistica*, Marsilio, Venezia 2002.
- ID., *Rosmini «inattuale»*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991.
- ID., *Rosmini e il Risorgimento*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 92 (1998), pp. 115-119.
- ID., *Rosmini e l'Europa*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 91(1997), pp. 267-273.
- ID., *Rosmini e la prima recezione di Fichte e Schelling in Italia*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 88 (1994), pp. 201-203.
- ID., *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998.
- ID., *L'Enciclopedia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1992.
- F. PERVICALE, *Illuminazione e astrazione*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 73 (1979), pp.105-131, 337-362.
- ID., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città nuova, Roma 2000<sup>2</sup>.
- ID., *Il fondamento e la funzione metafisica del «trascendentale» rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 72 (1978), pp. 207-231.
- F. PETRINI, *Giovanni Gentile e l'intuito rosminiano dell'essere*, in «Giornale di Metafisica», 19 (1964), pp. 519-531.
- ID., *Sentire e intendere in Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 58 (1964), pp. 1-15, 84-111.
- ID., *Sull'intuizione dell'essere*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 53 (1959), pp.74-79.
- ID., *Volizione primitiva, obbligazione e relazione a Dio nella morale di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 77 (1983), pp. 317-327.
- E. PIEMONTESE, *Il problema critico in Rosmini e in Kant*, in «Studium», 51 (1955), pp. 332- 344.

- ID., *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1966.
- ID., *Validità psicologica e ontologico-metafisica della teoria rosminiana del sentimento fondamentale*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 62 (1968), pp. 113-125.
- E. PIGNOLINI, *Appercezione pura di E. Kant e sintesi originaria di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 53(1959), pp. 161-172.
- ID., *Rosmini e il gnoseologismo moderno*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 55 (1961), pp. 161-172.
- P. PIOVANI, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in ID., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano 1963, pp. 285-332.
- ID., *La teodicea sociale di Rosmini*, CEDAM, Padova 1957;
- P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando editore, Roma 1960; II edizione riveduta ed ampliata 1961; adesso Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1999<sup>3</sup>.
- ID., *Il concetto della metafisica come Sistema della Verità secondo A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 43 (1949), pp. 248-261.
- G. RADICE, *Il «Piano generale delle Scienze» ovvero lo schema di tutta la speculazione di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 62 (1968), pp. 294-302.
- M. A. RASCHINI, *Il principio dialettico della filosofia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1961; ID., *Il pensiero pedagogico di V. Gioberti e di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1962;
- ID., *Attualità della tematica della «Teosofia» di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 62 (1968), pp. 127-142.
- ID., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996.
- ID., *La critica di Rosmini alla morale kantiana*, in «Antoniano», 64 (1989), pp. 98-120.
- ID., *Prospettive rosminiane*, Japadre, L'Aquila-Roma 1987.
- ID., *Riflessioni su filosofia e cultura (Kant, Hegel, Rosmini, Gentile)*, Marzorati, Milano 1968.
- ID., *Rosmini oggi e domani*, a cura di P. P. Ottonello, Japadre, L'Aquila-Roma 1999.

- ID., *Studi sulla «Teosofia»*, a cura di P. P. Ottonello, Japadre, L'Aquila-Roma 2000<sup>4</sup>.
- ID., *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, in «Giornale di Metafisica», 21 (1966), pp. 265-269.
- G. RICONDA, *La via franco-italiana come risposta al nichilismo*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 95 (2001), pp. 15-36.
- B. SALMONA, *Giorgio Hegel e Antonio Rosmini interpreti di Plotino (con una discussione di passi esemplari plotiniani sul problema della libertà)*, Tilgher, Genova 1973.
- M. SCHIAVONE, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*. Marzorati, Milano 1962.
- M. F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967<sup>5</sup>.
- ID., *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1964<sup>4</sup>.
- ID., *Filosofia e metafisica*, Marzorati, Milano 1962<sup>3</sup>;
- ID., *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963.
- ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963<sup>2</sup>;
- ID., *Antonio Rosmini*, in Grande Antologia filosofica, a cura di M.F. Sciacca e M. Schiavone, vol. 20: Il pensiero moderno (Prima metà del secolo XIX), Marzorati, Milano 1973, pp. 501-820;
- ID., *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968;
- ID., *Il kantismo di Rosmini e il problema della metafisica*, in «Tijdschrift voor philosophie», 17 (1955), pp. 306-318.
- ID., *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963<sup>2</sup>.
- ID., *Rosmini e Kant: le problème de la métaphysique*, in «Les études philosophique», 10 (1955), pp. 255-259.
- ID., *Ontologia triadica*, Marzorati, Milano 1972.
- ID., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1972<sup>3</sup>.
- ID., *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1968<sup>5</sup>.
- D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- B. SPAVENTA, *Emmanuel Kant*, in *Nuova Enciclopedia Popolare Italiana, ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia*, 27 voll., Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1856-1866; XI, 1860, pp. 65-89.

- ID., *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1860 – poi in B. SPAVENTA, *Opere*, 3Voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972.
- ID., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari (1908), II ed. 1926.
- ID., *Scritti filosofici*, a cura di G. GENTILE, Sansoni, Napoli 1900.
- ID., *Hegel confutato da Rosmini*, «Il Cimento», 1855, pp. 881-906.
- ID., *Da Socrate a Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, a cura di G. Gentile G. Laterza & Figli, Bari 1905.
- S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.
- N. TOMMASEO, *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo saggio sull'origine delle idee di Antonio Rosmini*, Ghiringhella & C., Torino 1838.
- B. VARISCO, *Tra Kant e Rosmini*, in «Rivista di Filosofia» 12 (1909).

## Indice

<b>Premessa</b> .....	<b>2</b>
<b>Capitolo I. Fra il «vero Rosmini» e il «Rosmini vero». Prospettive diverse nell'interpretazione del <i>Nuovo saggio sull'origine delle idee</i></b> .....	<b>5</b>
1.1 Il contesto problematico in cui è stato letto il <i>Nuovo Saggio sull'origine delle idee</i> .....	5
A. Il «vero Rosmini»: il «Kant italiano» oppure il «pendant italiano di Hegel» .....	10
1.2 Bertrando Spaventa e la «circolarità» del pensiero italiano.....	10
1.3 L'affermarsi di un cliché storiografico: «Rosmini Kant italiano».....	26
1.4 L'essere teosofico rosminiano e la critica alla coscienza spettatrice dell'intuito in Donato Jaja.....	32
1.5 Giovanni Gentile e l'inveramento kantiano di Rosmini .....	48
1.6 La polemica sul vero Rosmini e il Rosmini vero.....	60
1.7 L'inconciliabilità fra la forma ideale dell'essere e quella reale: dall'«idealismo ontologico» di Martinetti all'«ontologismo critico» di Carabellese .....	62
B. Il «Rosmini vero»: l'interpretazione dei rosminiani «ortodossi» .....	71
1.8 Il problema dell'interiorità oggettiva: l'ermeneutica di Michele Federico Sciacca .....	71
1.9 Rosmini e il suo rapporto con la modernità.....	75
1.10 Gli allievi di Sciacca e il rapporto Rosmini -Hegel .....	82
1.11 Conclusioni .....	84
<b>Parte Prima</b> .....	<b>89</b>
<b>Capitolo II. Genesi del <i>Nuovo Saggio</i>. Dalla «Coscienza pura» alla <i>Forma della verità</i></b> .....	<b>90</b>
2.1 L'abbandono della Politica giovanile .....	90
2.2 Una restaurazione <i>ab imis</i> .....	95
2.3 La «coscienza pura».....	101
2.4 Né sensismo né soggettivismo .....	111
2.5 I limiti della «coscienza pura» .....	116
2.6 L'affacciarsi del problema dell'oggettività del sapere.....	118
2.7 Il passaggio dalla «coscienza pura» alla <i>forma della verità</i> .....	121
2.8 La dottrina della <i>forma della verità</i> .....	124
2.9 I limiti della dottrina della <i>forma della verità</i> .....	128
2.10 Il problema critico e il passaggio dalla <i>forma della verità</i> all'idea della verità.....	132
2.11 Conclusione.....	141
<b>Capitolo III. Struttura e temi del <i>Nuovo saggio sull'origine delle idee</i>. L'idea dell'essere come forma oggettiva della conoscenza e il sentimento fondamentale.</b> .....	<b>143</b>
3. 1 Struttura dell'opera .....	143
3.2 L'oggetto del <i>Nuovo Saggio</i> e i due caratteri del sapere .....	144
3.3 I due principi di economia ermeneutica e la difficoltà che si incontra nello spiegare l'origine delle idee .....	148
3.4 La critica delle ideologie «false per difetto».....	151
3.5 La critica delle ideologie «false per eccesso».....	155

3.6 L'idea dell'essere e il suo profilo teoretico.....	167
3.7 Il dato sensibile e il sentimento fondamentale.....	177
3.8 I gradi della conoscenza.....	184
<b>Parte seconda.....</b>	<b>191</b>
<b>Capitolo IV. Rosmini e la ri-scrittura del testo filosofico. Le diverse edizioni del <i>Nuovo saggio</i>: un percorso dalla gnoseologia all'ontologia.....</b>	<b>192</b>
4.1 Premessa.....	192
A. Restringimento del campo delle indagini.....	201
4.2 Le diverse edizioni dell'opera.....	201
4.3 Le edizioni che prenderemo in considerazione per il confronto.....	206
B. Osservazioni di carattere generale sulle differenze fra le diverse edizioni.....	208
4.4 I primi due volumi della prima edizione e il primo volume delle edizioni successive.....	208
4.5 Sostituzione sistematica di alcuni termini.....	211
4.6 Un nuovo riferimento polemico. Kant rivisto alla luce di Agostino.....	226
C. Ente ed essere, oggetto e termine, indeterminazione dell'essere e indeterminazione del vedere nostro. Studio su alcune varianti di rilievo.....	236
4.7 Dall'ente all'essere.....	236
4.8 Indeterminazione <i>quoad nos</i> .....	243
4.9 Oggetto e termine.....	248
4.10 Conclusioni.....	266
<b>Parte terza.....</b>	<b>290</b>
<b>Capitolo V. La polemica sull'idea dell'essere. Le critiche di Manzoni, Mamiani e Gioberti.....</b>	<b>291</b>
5.1 Premessa.....	291
A. Dall'«ideologia» alla ontologia: la disputa sull'idea dell'essere fra Rosmini e Manzoni.....	292
5.2 Alcuni riscontri oggettivi dell'influsso manzoniano nella seconda edizione del <i>Nuovo saggio</i> .....	292
5.3 Le prime avvisaglie polemiche che Manzoni non esterna in prima persona.....	298
5.4 Le prime risposte di Rosmini.....	303
5.5 La “questione” di Manzoni.....	313
5.6 Rosmini e le sue risposte alle obiezioni di Manzoni.....	318
5.7 L'incontro di Rosmini con Manzoni, la casa manzoniana e l'ambiente milanese.....	327
5.8 La <i>Morale cattolica</i> e la “filosofia” di Manzoni.....	333
5.9 Manzoni e Visconti.....	336
5.10 Epistemologia e fede i due poli del pensare manzoniano.....	339
5.11 Manzoni, Cousin e la lezione di Bonald.....	341
5.12 Fra Cousin e Rosmini la “filosofia del linguaggio” di Manzoni.....	345
5.13 Il primato della parola e la critica manzoniana a Condillac.....	347
5.14 Dall'ideologia all'ontologia. La ripresa di un dialogo fecondo.....	351
B. La critica all'innatismo rosminiano di Terenzio Mamiani.....	359
5.15 Della forma unica e indeterminata di nostra mente concepita dall'Abate Rosmini.....	359
C. Vincenzo Gioberti e la critica del primo psicologico rosminiano.....	364
5.16 L'accusa giobertiana di psicologismo e l'alterità dell'essere rosminiano.....	364

**Bibliografia .....370**