



**CENTRO INTERNAZIONALE
DI STUDI ROSMINIANI**
- Stresa (VB) -



CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
Servizio Nazionale
per il Progetto Culturale



- Roma -

Undicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
Antonio Rosmini e il problema storico dell’unità d’Italia
Stresa, Colle Rosmini, 25-28 agosto 2010

Nove tesi per la quarta fase

Giulio Nocerino



Proporrò, in questa sede, nove tesi per la quarta fase degli studi rosminiani. Alcune rappresentano idee già condivise dai diversi protagonisti di questa nuova stagione della riflessione sull’opera e sul pensiero di A. Rosmini, altre sono semplicemente ipotesi offerte alla discussione e al confronto. Cercherò, nei limiti consentiti dallo spazio di questo intervento e dallo stato presente del lavoro della quarta fase, di argomentare complessivamente queste tesi, nella speranza che esse possano contribuire al nostro cammino.

I) La quarta fase è stata resa possibile dal nuovo atteggiamento espresso dalla Chiesa nella Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede del luglio 2001 e dalla beatificazione del 2007, ma trova la sua più profonda condizione di possibilità, e finanche la sua necessità, nella inattuale attualità di Rosmini di fronte alla crisi della tarda modernità. Il pensiero rosminiano emerge dalla crisi dell’esperienza moderna e a partire da

essa si incontra.

- II) La quarta fase eredita i risultati della lettura neoidealistica (o, meglio, delle letture neoidealistiche), di quelle idealistiche non riconducibili al neohegelismo, di quelle legate alla sciacchiana filosofia dell’integralità, e, non senza evidenziarne i limiti e le contraddizioni, le porta a sintesi nell’idea della “originale modernità” di Rosmini.
- III) Proprio questa “originale modernità” offre l’occasione di pensare un “Rosmini contemporaneo”, cioè di elaborare un paradigma interpretativo rivolto piuttosto a discutere il senso e il significato del rosminianesimo filosofico e culturale nella crisi presente, che a continuare la querelle sulla sua modernità o antimodernità.
- IV) Due punti di partenza irrinunciabili della quarta fase sono: il carattere europeo della filosofia di Rosmini, cioè la potenza e profondità del suo confronto con la filosofia tedesca, francese e, seppur condotto con minore intensità, con il pensiero anglosassone del suo tempo, e la centralità della Teosofia.
- V) La quarta fase inaugura (o deve inaugurare) una nuova stagione di riflessione sulla Teosofia. Dopo l’intenso lavoro sull’ontologia triadica, dovuto soprattutto a Sciacca e alla sua scuola, e dopo l’approfondimento della forma morale, che ha occupato gli ultimi trent’anni, la nuova frontiera degli studi teosofici è quella della comprensione metafisica del reale e del sentire, cioè lo studio del sesto arduo libro, *Il reale*.

- VI) La quarta fase deve contribuire a dar vita ad un personalismo capace di confrontarsi con le questioni del presente, senza rifugiarsi nella retorica della persona, cioè nella riaffermazione vuota e inoffensiva del suo valore. Per questo è necessario riproporre e approfondire i fondamenti metafisici del concetto di persona, ma anche insistere sullo spessore giuridico e politico che esso ha nel pensiero rosminiano, sulla sua capacità di dare senso ad una critica non ingenua della società contemporanea. Possiamo definire questo percorso “personalismo dialettico”, per sottolineare la sua capacità di sostenere il momento “negativo” del rapporto tra concetto di persona e realtà storica.
- VII) Come esperienza scientifica, la quarta fase è già realtà, è in atto.
- VIII) La quarta fase deve essere, anche, un movimento intellettuale più vasto del ristretto circolo degli studiosi e specialisti di Rosmini, che vi si riconoscono. Come tale, essa è ancora solo una proposta, un’idea, una meta, di cui si intravedono, però, già alcuni tratti: il pluralismo delle ispirazioni, la diversificazione geografica (sia italiana sia internazionale), l’attenzione alle possibilità offerte dal mondo delle comunicazioni.
- IX) La quarta fase come movimento intellettuale è caratterizzata dal rapporto con i news media (Internet), da un nuovo uso di quelli più sperimentati (la televisione), da un approccio innovativo e non accademico a quelli più antichi (l’editoria). Il fine di questo sforzo è restituire un pubblico al sapere filosofico. Per questo, la quarta fase è nei fatti, prima che in teoria, un ripensamento del rapporto tra filosofia, società e tecnologia, dopo il drammatico scacco del marxismo, che si era concepito come filosofia capace di rappresentare istanze umane e sociali universali e di costituire un ponte tra la speculazione filosofica e il mondo umano della storia.

Il merito principale della periodizzazione della *Wirkungsgeschichte* del pensiero rosminiano, cioè della storia dei suoi effetti, elaborata da M. Krienke, è quello di aver riproposto, in una prospettiva non solo storiografica, ma teoretica, la vicenda delle diverse e spesso contrastanti interpretazioni della filosofia del Roveretano. La chiave teoretica sta nel fatto che la ricostruzione della storia dei conflitti sul senso e il significato dell’opera di Rosmini è finalizzata all’apertura di una nuova fase della sua presenza nel dibattito filosofico e culturale. In questa prospettiva, il passato diventa, con tutti i rischi che questo comporta, contemporaneo, e il gioco delle interpretazioni rifluisce in un nuovo sforzo di lettura del rosminianesimo, invece di fossilizzarsi in una ricostruzione del suo passato.

Ciò che emerge, guardando all’ormai lunga storia dei conflitti interpretativi su Rosmini, è che essi sono tutti, quando sono fecondi e speculativamente significativi, conflitti sulla modernità. Omettendo questo elemento del travaglio sul senso della modernità, sulle sue note essenziali, sul modo in cui essa può essere interpretata, rivissuta, ridisegnata a partire dalla cultura cattolica, che in un primo momento l’ha solo subita, non sarebbe possibile comprendere le letture neoidealistiche da Spaventa a Gentile, con tutte le differenze che le attraversano e pur considerando la singolarità della posizione di D. Jaja, le letture idealistiche irriducibili al neohegelismo, si pensi a Carabellese, ma anche a Varisco e Martinetti, e persino a Chiavacci (pur proveniente dall’attualismo), l’interpretazione della *filosofia dell’integralità* e quella politica e risorgimentale di A. Del Noce. Ancora un elemento emerge con decisione e spicca per la sua importanza: i conflitti interpretativi sulla modernità di Rosmini sono sempre conflitti sul significato, il valore, e, ovviamente, la modernità o l’antimodernità della sua *Teosofia*. Sono sempre conflitti sulla possibilità o impossibilità nel mondo moderno, cioè non come residuo del passato o come espressione di un movimento retrogrado, di una metafisica creazionista, o, rosminianamente, di una *scienza teosofica*.

Da questo punto di vista, assume tutto il suo valore e si amplia la tesi delnociana per cui Gentile sarebbe stato costretto alla riforma della dialettica proprio dall’impossibilità di forzare Rosmini all’interno della periodizzazione hegeliana della storia della filosofia, orientata a pensare il corso del pensiero moderno come una progressiva, coerente e lineare affermazione dell’immanentismo. Rosmini, secondo Del Noce, resistendo in maniera invincibile a questo schema, rappresentando un’opzione non immanentistica, e tuttavia decisamente moderna, all’interno della stessa modernità, costituirebbe lo scacco e quasi lo scandalo insuperabile della ricostruzione neoidealistica della storia della filosofia. Non intendo soffermarmi sulla questione storiografica, ma soltanto mostrare come qui emerga la “originale modernità” di Rosmini e la sua proiezione in un “Rosmini contemporaneo”, non perché pre- o anti-moderno, ma perché portatore di una modernità ancora non totalmente esperita e, quindi, ancora non esaurita, non vinta dall’istanza post-moderna.

L'“originale modernità” di Rosmini sta proprio nel suo proporre una filosofia del soggetto, della coscienza, capace di oggettività, una filosofia della libertà non escludente il momento metafisico e oggettivo della verità. Una filosofia moderna, cioè indiscutibilmente costruita a partire dall'approfondimento della dimensione della coscienza e della soggettività, dal momento gnoseologico, si sarebbe detto in passato, eppure non anti-metafisica, ma anzi, proprio perché rigorosamente moderna nel suo punto di partenza (si pensi al *Nuovo Saggio*), profondamente metafisica e rigorosamente creazionista nel suo punto d'arrivo (la *Teosofia*, appunto). Una filosofia del sentire come vera sostanza, realtà profonda dell'essere stesso (ancora la *Teosofia* e la necessità di approfondirne il sesto libro: *Il reale*), e non come riduzione soggettivistica dello spessore metafisico dell'esistenza, come sua trasfigurazione fenomenistica. È una modernità non letta come rottura con la tradizione, ma come sua ulteriore e progressiva esplicitazione, come attualità rinnovata di una virtualità inesauribile, quella che si condensa nell'opera di Rosmini, nei suoi concetti più ardui, si pensi a quelli di *essere iniziale* e di *essere virtuale*, e che resiste allo schema modernistico e immanentistico del moderno come inevitabile declino del trascendente e come affermazione invincibile dell'autonomia del soggetto, presto destinata a rivelarsi per quel solipsismo che è in realtà.

La quarta fase, io credo, assume come certo il punto di partenza della “originale modernità” di Rosmini e consente di rileggere, con un grado di ulteriore consapevolezza e di maggiore apprezzamento della complessità, la polemica sciacchiana contro il Rosmini “Kant italiano”, o anche “Hegel italiano”. Non si trattava, infatti, della rivendicazione di un Rosmini non moderno, forzatamente “concordato” con il Tommaso della Scolastica o della Neo-scolastica, quanto, sulla base della stessa originaria formazione attualistica di Sciacca e del suo percorso attraverso la crisi della scuola gentiliana, del richiamo alla possibilità di una modernità capace di ereditare la lezione agostiniana di un platonismo riletto alla luce della scoperta cristiana dell'interiorità e della persona. Perciò, l'interiorità oggettiva come cifra del nuovo idealismo oggettivo e, poi, della *filosofia dell'integralità*. In questa luce, però, riemerge la centralità dell'esperienza interpretativa neoidealistica, e, insieme, l'importanza e la profondità dell'intuizione carabellesiana dell'Essere di coscienza, come oggettività irriducibile al soggetto, meglio ai soggetti. Non è un caso che il momento che celebra l'affermazione definitiva del paradigma scacchiano, e, quindi, la restituzione di Rosmini alla sua vera misura di filosofo moderno e, perciò, classicamente cristiano (e viceversa), veda protagonista, a suo modo, Ugo Spirito, il più vero e, di conseguenza, più inquieto allievo di Gentile. Penso al Congresso Internazionale di Filosofia “A. Rosmini” del 1955, dove proprio Spirito, nella sua relazione su *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini*, poté a ragione porre, pur sostanzialmente prendendo atto dell'impossibilità di continuare nella trasfigurazione immanentistica di Rosmini, la questione decisiva della fecondità neoidealistica del rosminanesimo, cioè, per essere più chiari, della realtà storica che aveva visto la filosofia di Rosmini continuata, per quanto anche stravolta, nel campo dei seguaci italiani di Kant e Hegel, e non in quello dei filosofi cattolici, agostiniani o tomisti che fossero.

È nel coraggio di non negare la potenza di questa tesi di Spirito, potente perché vera, ma anzi di porla in sintesi con il recupero cattolico di Rosmini nella seconda metà del Novecento, che io vedo la possibilità, per una nuova fase degli studi rosminiani, di ereditare il lavoro delle generazioni precedenti e di passare, con ciò, dalla questione “risolta”, per quanto lo possono essere le questioni filosofiche, della modernità di Rosmini, a quella, oggi veramente in gioco, della sua contemporaneità, cioè della sua *inattuale attualità* di fronte alla crisi post-moderna (o tardo-moderna, qui non possiamo addentrarci in tale distinzione interpretativa).

A questo punto, devo soffermarmi sul paradigma delnociano della *via negativa*, per me parte integrante e decisiva della nuova fase della *Wirkungsgeschichte* del rosminanesimo, non senza, però, prima far cenno a quanto l'“originale modernità” di Rosmini scompagini, di nuovo, gli schemi storiografici e interpretativi, e quanto, ancora, la *Teosofia* abbia un ruolo in questa difficoltà di inquadramento della filosofia rosminiana. Basti pensare al caso di Jaja e a quello di Del Noce, ma anche alla vera interpretazione di Gentile, che bene poco è rappresentata dalla tesi del Rosmini “Kant italiano”, piuttosto spaventiana che gentiliana. Mi limito solo a qualche indicazione. Se è vero che Jaja appartiene alla storia dell'interpretazione neo-idealistica di Rosmini, di cui legge la dottrina delle forme e categorie dell'essere in chiave neo-hegeliana, immaginando di poter vedere nell'essere rosminiano il processo di scissione e ricomposizione del principio che segna la dottrina hegeliana fin dal comincia-

mento, è anche vero che ne sovverte i presupposti, dando, per primo, largo rilievo alla *Teosofia*, facendone il maggior testo per la comprensione dell'opera del Roveretano e cogliendone la imprescindibilità. Da questo punto di vista, il gentiliano *Rosmini e Gioberti*, che si chiude con pagine sbrigative sul capolavoro incompiuto di Rosmini, considerandone risolte le grandi questioni nella filosofia di Gioberti, segna un passo indietro, un momento retrogrado. Come negli epicicli tolemaici, il movimento, almeno quello apparente, non è perfettamente lineare, non ha soltanto una direzione.

Non è solo Jaja, però, a mostrare l'insidiosa complessità della *Wirkungsgeschichte* rosminiana. Lo stesso Gentile, visto con gli occhi di un nuovo metodo di comprensione del rosminianesimo, vede complicarsi il suo profilo di interprete. La riduzione di Rosmini a Kant e della filosofia italiana del Risorgimento a ripensamento del processo filosofico avvenuto nel pensiero europeo, e soprattutto tedesco, si sposta sullo sfondo, e in primo piano viene piuttosto l'intuizione speculativa che Gentile ebbe, fin dal *Rosmini e Gioberti*, sulla densità speculativa della dottrina rosminiana del sentimento. La vera radice del soggetto è il sentire. Lì è il suo reale spessore metafisico, lì il suo *potere profondo*. Gentile ne è consapevole già nel suo studio giovanile, ma qui ancora accosta Rosmini a Kant, facendo del suo sentimento il vero equivalente della kantiana appercezione trascendentale, del famoso paragrafo 16 dell'Analitica trascendentale (*Critica della ragion pura*). Nel corso degli anni venti, soprattutto al volgere del decennio, e poi nei primi anni trenta, Gentile, anche pressato dalle inquietudini della scuola, in particolare di Spirito, ripensa la questione della "realtà", ritrova, sia nella *Filosofia dell'arte* che nell'*Introduzione alla filosofia*, il tema del sentimento, e ricorre, deve ricorrere, più volte a Rosmini. Ora, per Gentile, lo spirito stesso è sentimento, come lo era per Rosmini, ma il mancato incontro con la *Teosofia* fa sì che lo spirito-sentimento di Gentile sia condannato all'irrazionalismo, ad una fuga perenne da sé, in un'auto-trasparenza (autocoscienza) sempre presunta e mai veramente attinta. Anche da questa esperienza, mi sembra di poter dire, viene suffragata l'idea che il futuro degli studi teosofici esiga l'indagine sul "reale", sul "sentire".

Veniamo a Del Noce e al "Rosmini contemporaneo". Se, dal punto di vista strettamente cronologico, è vero che l'opera di Del Noce appartiene alla fase del recupero cattolico di Rosmini e della rivendicazione del carattere metafisico e classicamente cristiano del suo pensiero, in risposta alle interpretazioni immanentistiche del periodo dell'egemonia culturale idealistica in Italia, vi sono ragioni rilevanti per considerarla ora come paradigmatica per l'idea di un "Rosmini contemporaneo", cioè di un rosminianesimo veramente in grado di contribuire all'uscita dalla crisi presente. Alcuni degli aspetti più interessanti e carichi di prospettive dell'interpretazione delnociana di Rosmini sono riemersi, peraltro, negli ultimi due anni, in seguito alla pubblicazione dei testi di due lezioni inedite, tenute a Stresa dal filosofo torinese nel 1982 e nel 1983, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico e Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*. Vi sono, inoltre, che io sappia, altri materiali delnociani inediti su Rosmini, che spero possano essere presto curati e resi noti. Tra le molte suggestioni importanti di questi testi vi è, di certo, la chiara formulazione del paradigma dell'incontro del pensiero rosminiano *per via negativa*, cioè a partire dalla situazione culturale, filosofico-politica e sociale del mondo contemporaneo, prodotto dell'estremo sviluppo e degli esiti più radicali della linea prevalente della filosofia moderna, quella che porta da un Cartesio letto in chiave pre-illuministica a Hegel e a Marx, interpreti della riduzione della filosofia a coscienza storica e dell'eclisse dell'idea di natura umana. Il Rosmini, che emerge dallo scacco dell'immanentismo moderno, scacco in cui si rivela il suo necessario cedimento all'opzione ateistica, sottesa all'idea egemonica di modernità, è il Rosmini che costituisce il punto di partenza per una risposta non subalterna della cultura e della filosofia cristiane alla sfida della tarda modernità (o post-modernità), con la ripresa del principio di interiorità e dell'idea dell'intuizione intellettuale, intesa come costitutiva, ontologica apertura della persona alla verità, all'essere e all'oggettività. In questo senso, credo sia giusto parlare di un "Rosmini contemporaneo", non in alternativa al "Rosmini moderno", ma anzi come suo sviluppo coerente. Si tratta, come ho già detto, ma potrebbe essere utile ripeterlo, della possibilità che il rosminianesimo ha di resistere alla crisi del moderno, proprio in virtù del carattere originale della modernità di Rosmini, cioè del suo carattere metafisico, trascendentistico e creazionista.

Non è un caso, da questo punto di vista, e ancora insisto sul carattere emblematico del rapporto con la *Teosofia*, che ha segnato, in modi diversi, tutte le grandi esperienze interpretative dell'opera rosminiana e finanche la sua condanna *post obitum*, che Del Noce già nel suo *Il problema dell'ateismo*,

a metà degli anni sessanta, avesse colto che il Rosmini capace di rispondere al problema di riproporre un'etica metafisicamente fondata fosse «un più profondo Rosmini, quello dell' "essere morale" che si sta oggi riscoprendo», e che, proprio recensendo, nel '67, la riduzione organica della *Teosofia*, curata da M. A. Raschini, presentasse un "Rosmini dopo Gentile", sostituendo all'ordine cronologico, elevato a criterio di verità nelle ricostruzioni neoidealistiche della storia del pensiero (da Galluppi a Rosmini, a Gioberti, e, finalmente, al pieno immanentismo della scuola neohegeliana, da Spaventa a Gentile), un ordine più profondamente filosofico, quello delle riemersione dell'attualità di Rosmini dopo o nella crisi del moderno. Che cosa vuol dire infatti "Rosmini dopo Gentile", se non Rosmini come risposta, ancora una volta, alla crisi non di una scuola, l'attualistica, ma di un'intera linea, e peraltro quella egemonica, della filosofia moderna, caratterizzata dall'interpretazione assiologica della modernità, cioè dall'elevazione a valore supremo di un'idea della storia degli ultimi cinque secoli, quella per cui essa consisterebbe nella progressiva affermazione dell'immanenza sulla trascendenza? Se è così, potrebbe allora pensarsi *per via negativa*, cioè a partire dallo scacco delle esperienze filosofiche e culturali più recenti, anche l'ulteriore lavoro da compiere sulla *Teosofia* rosminiana, quello cioè che io ho proposto come approfondimento della dimensione del reale, dell'esistente, del sentire, e, in esso, anche il recupero della *Psicologia* di Rosmini, ancora oggi troppo poco conosciuta. Lo sforzo di molte filosofie del Novecento di andare *zu den Sachen selbst*, di tornare alle cose stesse, ha prodotto risultati importanti. Non sarebbe giusto, infatti, liquidare come vano il lavoro della fenomenologia, peraltro variegatissimo nelle sue direzioni, quello delle filosofie dell'esistenza, quello delle diverse filosofie sociali, *in primis* i marxismi. Eppure, a tutti questi sforzi è mancata una dimensione: quella metafisica. Non si è riusciti a dirigersi davvero *zu den Sachen selbst*, una volta che si è deciso di abbandonare definitivamente il piano dell'approfondimento metafisico, sia avvenuto questo nelle forme speculativamente più raffinate del trascendentalismo o in quelle più rozzamente antifilosofiche del positivismo. È proprio nel ridare consistenza metafisica al pensiero della realtà e dell'esistenza, e, di nuovo, del sentire, che il sesto libro della *Teosofia* ci sarà indispensabile, perché è il luogo in cui Rosmini tenta, riuscendoci o no, di restituire al pensiero moderno, senza abbandonarne il punto di partenza idealistico e coscienzialistico, la dimensione del sussistere effettivo, dell'esistere reale. E non è un caso se in questo approfondimento, incontreremo, possiamo già dirlo, il grande scoglio del rapporto tra filosofia rosminiana e filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento, cioè, solo per fare qualche esempio, Telesio, Campanella, Bruno, Cusano, e quindi, ancora non casualmente, saremo costretti a riandare alle origini della modernità, a ripensare una dimensione del "Rosmini moderno" che è restata, forse, la meno approfondita, e che oggi si rivela carica di implicanze per il "Rosmini contemporaneo", che vogliamo proporre.

Resta da chiarire un'altra importante eredità che la lettura delnociana di Rosmini lascia al lavoro della quarta fase: la connessione di antropologia e politica e la conseguente circolarità tra la riscoperta del principio di interiorità e una rinnovata critica della società contemporanea, non più condotta da un punto di vista socio-economico, come nel marxismo, socio-psicologico, come nel marx-freudismo (mi riferisco alla sua versione più seria: la Scuola di Francoforte), o etico-politico, come nell'ultimo Croce, ma da quello etico-religioso. È un'eredità che si ritrova anche nella fase conclusiva del pensiero di Sciacca, tra fine anni sessanta e primi anni settanta, si pensi a *L'oscuramento dell'intelligenza*, ma che in Del Noce acquista una dimensione di più articolato confronto con il pensiero politico e con l'esperienza storica degli ultimi tre secoli almeno.

Anche da questo punto di vista la pubblicazione delle lezioni delnociane di Stresa può considerarsi un contributo importante al nuovo corso degli studi rosminiani. In ultima istanza, Del Noce considera Rosmini il pensatore della riaffermazione, all'interno della modernità, dell'idea di natura umana e, perciò, il punto di più forte resistenza alla dissoluzione della persona nell'insieme delle sue relazioni sociali, programmaticamente affermata dal Marx delle *Tesi su Feuerbach*, e alla sua scomparsa nell'orizzonte funzionalistico della società tecnologica, le cui estreme conseguenze appaiono evidenti nell'assottigliamento "post-umano" dei confini tra mondo degli uomini e mondo delle cose (soprattutto delle appendici tecniche e comunicative del nostro corpo). Per questo, o, almeno, principalmente per questo, Rosmini è, per Del Noce, anche l'autore dell'opera di filosofia morale più importante dell'epoca moderna, i *Principi della scienza morale*, cioè di quella a cui riesce, per la sua capacità di fondazione e per la sua forza nel riproporre il problema dell'oggettività nell'etica, di sfuggire al cedimento,

che non risparmia neanche la morale kantiana, al tramonto dell'etica nella società segnata dall'*irreligione naturale*, cioè dall'affermazione di massa dell'ateismo. E, ancora per questo, Rosmini è il filosofo la cui *politica* va riscoperta come risposta alla secolarizzazione e come riproposizione del concetto cristiano di persona, al di fuori delle retoriche personalistiche, esigenziali, piuttosto che rigorosamente metafisiche, che, prendendo avvio tra le due guerre, hanno indebolito il pensiero socio-politico cristiano della seconda metà del Novecento.

Nella sesta tesi, ho parlato di un *personalismo dialettico*, fondato metafisicamente, ma anche, o forse proprio per questa sua capacità di fondazione, consapevole del nesso tra antropologia, metafisica e politica, nel senso lato di dimensione storica inclusiva degli aspetti sociali, economici e giuridici dell'esperienza umana. L'elemento dialettico è strettamente legato, dal mio punto di vista, all'idea della *via negativa*. Si tratta, infatti, di portare il principio personalistico dell'interiorità oggettiva, come dimensione fondante della persona, perché espressiva del suo rapporto con la verità, a confronto con le grandi questioni del tempo presente, a partire dalla secolarizzazione radicale del modo di concepire i momenti fondamentali dell'esistenza: la nascita, la morte, l'amore. Un personalismo retorico, cioè teso a ribadire con strategie "letterarie" i valori morali irrinunciabili, è condannato a confermare la subalternità della cultura cristiana in un mondo scristianizzato, la sua funzione accessoria, edificante o, peggio, meramente consolatoria. La filosofia rosminiana dà gli strumenti per resistere a questo esilio culturale dal centro della vita storica. È, perciò, compito della quarta fase, che vede protagonisti giovani studiosi, i quali hanno, fin dall'inizio della loro formazione, intrapreso lo studio della *Teosofia*, rimettere in relazione questo vertice metafisico della riflessione di Rosmini con la sua filosofia politica, con quella giuridica, con il costituzionalismo, con il pensiero economico, con gli studi giovanili sulla storia, con la teodicea, e quindi leggere il rosminianesimo come filosofia che pensa la totalità dell'esperienza umana, non per proporre un pensiero totalizzante, ma una visione dialettica del reale, cioè capace di cogliere i nessi tra le diverse manifestazioni dell'umano e di rendere criticamente feconda la consapevolezza della sua connessione con il divino.

Alcuni di quelli, che ho presentato come compiti della nuova fase e del nuovo metodo degli studi rosminiani, sono già, almeno in parte, realtà. Per questo, ho scritto che la quarta fase, come esperienza scientifica, è già in atto. Ne sono testimonianza i lavori della "Video Cattedra A. Rosmini" (www.cattedrarosmini.org), la collana "La Rosminiana" (Rubbettino Editore), i convegni e i video-convegni, organizzati dai giovani studiosi della quarta fase o che li hanno visti partecipi, le discussioni e qualche sano dissenso, che alcune novità introdotte sotto il titolo "quarta fase" hanno suscitato. In un certo senso, si potrebbe dire che la "quarta fase" esisteva già prima di chiamarsi così, perché dai primi anni dell'ultimo decennio il gruppo di giovani studiosi, che ha dato vita a questa iniziativa, ha manifestato un sentire comune, alcune importanti concordanze interpretative, l'esigenza condivisa di rinnovamento degli studi rosminiani sia attraverso un più rigoroso confronto con le fonti del pensiero del Roveretano, da qui la discussione su *Rosmini e la filosofia tedesca* al convegno di Como del 2005, i cui atti sono raccolti nel volume *Sulla ragione*, sia mediante una più decisa proiezione nel dibattito e nelle questioni del presente.

Ciò non toglie, però, la novità costituita negli ultimi due anni dall'incontro con la televisione e i *new media*, in particolare il Web. Come ormai molti sanno, i giovani studiosi rosminiani della quarta fase sono impegnati in una assidua collaborazione con La 6 TV di Varese, emittente televisiva che sta operando il passaggio da realtà locale a televisione satellitare tematica cattolica e d'ispirazione rosminiana. Il primo frutto di questo sforzo d'innovazione è la "Video Cattedra A. Rosmini", cioè il portale in cui è disponibile, a chiunque voglia, una mole significativa di materiali filosofici (videocorsi, video convegni, registrazioni di convegni, interviste, saggi e testi scaricabili, appunti di lezioni). La prima cosa che colpisce di questa esperienza è il successo di pubblico che essa sta conoscendo, nel momento in cui, invece, le aule dei dipartimenti di filosofia restano semivuote, quando non deserte, i convegni vedono partecipazioni molto limitate e tutto sembra far pensare che ci troviamo di fronte ad una profezia che realizza se stessa, ad una *fulfilling prophecy*: dopo decenni di predicazione sulla crisi della filosofia, la sua perdita di statuto epistemologico e di oggetto specifico, sulla sua riduzione, di volta in volta, a politica, a coscienza storica, a meta-riflessione sulle scienze, naturali o umane, a letteratura, finalmente, anche per il convergente effetto della crisi lavorativa che ha colpito le istituzioni educative, formative e di ricerca, le aule sono deserte. Gli allievi hanno preso sul serio i maestri, e, appreso

che la filosofia è un nulla che nulla dice, preferiscono rivolgersi altrove. Non possiamo rimproverarli, perché mostrano buon senso i giovani che, ad una filosofia che è nulla, preferiscono un “qualcosa”, purché sia.

Il successo di ascolto della Video Cattedra mostra che esiste un pubblico per la filosofia. Il che, a sua volta, dimostra che esiste anche la filosofia stessa, come continuo umano interrogarsi sui fondamenti e sui fini dell’essere e dell’esistere, e che, forse, il vuoto delle nostre aule non testimonia la fine di una disciplina e di un esercizio di vita, perché la filosofia è tale, che durano già da più di due millenni e mezzo, quanto l’esaurirsi della falsa rappresentazione del suo tramonto. Si è, sperabilmente, estenuata e spenta, nella mente dei più giovani, la pazienza di ascoltare come filosofia la sua esibita negazione, l’antifilosofia.

Questa constatazione, per quanto confortante, impone nuovi compiti. Se oggi è necessario cercare il pubblico, ritrovarlo, e finanche ricrearlo, la quarta fase non può restare una mera esperienza accademica. Deve costituirsi, e in parte l’ha già fatto, in un’iniziativa culturale di più vasto respiro, capace di coinvolgere nuove forze intellettuali e morali, amiche e amici di questo progetto, di diversa ispirazione e provenienza geografica e culturale, ma accomunati dall’obiettivo di far rivivere la filosofia nella realtà, partendo dal contributo che il rosminianesimo può dare ad un compito così arduo. Questo intendo dire quando parlo della quarta fase come di un movimento intellettuale da costruire. A tal fine, sarà necessario trovare i modi e le forme per trasformare i risultati, anche quelli più rigorosamente scientifici, del lavoro degli studi rosminiani, in cibo mentale, alimento culturale, nutrimento spirituale disponibile anche per coloro che non siano specialisti della filosofia, cultori accademici del sapere. Le idee, che siano vive, devono trasformarsi in sentimenti, in nuove modalità del sentire, capaci di persuadere e coinvolgere ben oltre la sfera degli studi. Non si tratta di divulgare tesi, concetti, sapere. Quello che intendo è l’esatto contrario di ciò che si è tradizionalmente chiamato divulgazione, al punto che ancora, direi, manca la parola giusta per dirlo. Potremmo parlare di una nuova dimensione comunicativa del sapere.

Si tratta di far nascere, a partire dalle istanze di un progetto che guarda all’esperienza storica dell’umanità come a qualcosa che deve costituire il centro dei suoi interessi, un sapere, un percorso di studi e di ricerche, che siano già intrinsecamente capaci di incontrare donne e uomini ancora impegnati nel confronto con domande filosofiche e metafisiche, quelle stesse che la società, nel suo complesso, tende a rimuovere (e non è proprio nella rimozione delle domande metafisiche uno degli aspetti di quel *totalitarismo morbido*, che caratterizza il mondo occidentale da alcuni decenni?), e che molte esperienze filosofiche tendono a derubricare come epistemologicamente mal poste, anacronistiche rispetto allo sviluppo attuale dei saperi scientifici, o, addirittura, semplicemente poetiche. Perché questo sia possibile, però, bisogna avere chiaro che il rapporto degli studiosi della quarta fase con i *new media* dev’essere l’occasione per riconquistare una relazione feconda con la società, con lo sviluppo tecnologico, con le persone. Non si tratta di versare lo stesso vino di sempre in nuove otri: il web, la televisione e, chissà, domani altro. Si tratta cogliere quest’opportunità per ricostruire, come possibile e con tutti i limiti che la realtà impone, un nuovo circolo, una nuova solida circolarità tra filosofia e vita, tra filosofi, intellettuali, tecnici e pubblico. È qualcosa che già sta avvenendo nella costruzione della nuova emittente televisiva d’ispirazione rosminiana. Ma questo è, deve essere, solo l’inizio. Noi dobbiamo percorrere fino in fondo questa strada, anche mettendo a buon frutto la varietà di appartenenze culturali e geografiche delle amiche e degli amici vicini al nostro progetto: dall’Argentina alla Polonia, dalla Germania alla Romania, e all’Inghilterra, dove va rinnovata la coraggiosa intuizione di Rosmini sull’importanza di una presenza rosminiana nel mondo anglosassone e dove la quarta fase deve inserirsi in un lavoro già tenacemente portato avanti di traduzione e promozione delle *Opere* di Rosmini in lingua inglese. E poi, vi sono le più diverse regioni e realtà italiane, da sud a nord: la lista dei luoghi in cui già si guarda con attenzione, e, magari, con simpatia, all’idea di un nuovo corso degli studi rosminiani sarebbe troppo lunga e rischerei di dimenticare qualcuno. Quello che conta è che si tratta di una mappa complessa e articolata in tutte le aree principali del Paese, a dimostrazione che la filosofia rosminiana può anche contribuire a riscoprire il profondo carattere unitario della cultura italiana.

Sappiamo che dobbiamo incontrare un pubblico ampio, ma sappiamo anche che la nostra via non

è quella, già più volte fallita, perché intrinsecamente errata, della divulgazione. Sappiamo che dobbiamo ripensare anche il pensiero di Rosmini a partire da un reale contatto con le istanze sociali e culturali del presente, con la drammatica crisi che lo scuote, ma che non potremo farlo nelle forme ideologiche, demagogiche e politicizzate, che hanno segnato tentativi congeneri nel secolo scorso.

L'alternativa a questo percorso sarebbe, secondo me, il costituirsi della quarta fase come mera proposta di rinnovamento degli studi, destinata ad esaurirsi nell'accademismo di un sapere separato dalla realtà. Credo che sapremo evitarlo, e traggio questo buon auspicio da uno dei risultati che abbiamo già conseguito, un risultato che definirei modernamente "ecologico", e con cui chiudo questa mia riflessione. Da tempo è chiaro che per rendere compatibile con l'ambiente i nostri prodotti, i nostri consumi e il nostro stile di vita non dobbiamo tornare indietro, ma soprattutto procedere in avanti. Quello stesso sviluppo tecnico, che sembra soltanto avvelenare il mondo, può, mediante tecnologie pulite, aiutarci a salvarlo. Si tratta di una nuova ecologia, ispirata anche dalla speranza che vi sia una tecnologia buona, amica dell'ambiente, umanamente sostenibile. Bene, noi cerchiamo di fare lo stesso con i mezzi di comunicazione di massa, da decenni al centro dell'attenzione per il loro indiscutibile contributo al degrado della vita sociale e morale.

Sono passati ormai quattro decenni, da quando Pasolini invitava a spegnere i televisori, per sottrarsi al loro effetto disumanizzante, ed è difficile contestare l'idea che i suoi avvertimenti fossero motivati e rispondenti al corso stravolto delle cose. Noi stiamo facendo con alcuni media, Tv e Web, ciò che l'ecologia cerca di fare con le tecnologie più avanzate: far sì che gli strumenti, che hanno consentito finora la diffusione e la radicalizzazione di dinamiche di de-culturazione, di spogliamento dei valori del vivere, possano oggi aiutarci a percorrere il cammino opposto.

Non mi sembra poco.