



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciottesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
***Riforma: del pensiero, della società
della Chiesa***

STRESA, COLLE ROSMINI, 22–25 AGOSTO 2017

*Rosmini e Gioberti:
due proposte di riforma a confronto*

Paolo De Lucia

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



1. Rosmini e Gioberti. Un confronto nella storia

La storiografia specialistica su Gioberti, e – più ancora – su Rosmini, ha conseguito un livello scientifico davvero elevato. Abbiamo con noi uno dei più rilevanti storici della nuova generazione italiana, il prof. De Giorgi: dai suoi studi rosmينiani abbiamo imparato moltissimo. Forse, però, resta lo spazio per qualche chiarificazione, per qualche messa a punto. A volte, infatti, anche da pulpiti autorevoli capita di ascoltare affermazioni ultimamente inaccettabili. In ambito rosmينiano, uno storico di vaglia è arrivato a scrivere che «di fatto, la posizione del Rosmini nei suoi ultimi anni di vita risulta quasi patetica: dominato dalle preoccupazioni derivategli dall'iniziatto esame di tutte le sue opere da parte dell'Indice, egli si adoperava, fatte salve le proprie più intime convinzioni, per dimostrare apertamente sul piano politico-ecclesiastico la sua “ortodossia”, e per dare concreto appoggio agli interventi di Pio IX. Ciò contribuisce a spiegare (anche se non attinge la sostanza storico-dottrinale del problema) il tono mutato del Rosmini “politico” dopo il '48. Egli risultava in tal modo doppiamente vittima della linea politico-ecclesiastica della S.

Sede. La condanna, fatta risalire a cause politiche, delle due opere quarantottesche, aveva finito per indurlo a cercare sul piano politico, che non era il suo, una sorta di riparazione, quasi con l'intento di salvare il complesso della sua opera teologico-spirituale, che in quegli stessi anni andava portando a termine. Ma ciò non serviva certo a placare i suoi avversari»¹.

Ridurre le battaglie culturali del grande Roveretano contro le politiche anticlericali ed antiecclesiastiche del Piemonte preunitario ad un patetico espediente per ri-accreditarci agli occhi degli intransigenti, significa non tenere conto a sufficienza del fatto che la cifra del pensare e dell'agire di Rosmini è adeguatamente e-

1. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosmينiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Marzorati, Milano 1970, p. 190.

sprimibile come la *coerenza assoluta*².

Nella prospettiva del santo di Rovereto – con una punta di audacia, ci permettiamo di chiamarlo così – nessuna riforma è tale, se non si pone quale *restaurazione dell'autentico e dell'integrale*. È appena il caso di aggiungere, che – in questa sede – tanto nella ricostruzione dell'empito riformatore dell'Autore nel cui nome siamo riuniti in questi giorni, quanto nella ricognizione delle perentorie proposte di rinnovamento del più grande dei suoi discepoli – perché Gioberti è questo, il più grande dei discepoli di Rosmini – dovremo atterarci di necessità al piano fondativo e generale. Del resto, sul piano delle applicazioni concrete, molto si è lavorato, anche in questa sede. Nella fattispecie, circa la tematica particolare che forse è più direttamente oggetto della nostra attenzione di quest'anno, vale a dire l'apporto di Rosmini a quello che potremmo qualificare come il *riformismo ecclesiale*, il punto è stato già fatto nelle trentacinque pagine di *Critiche e condanne sulle posizioni del "riformismo" di Antonio Rosmini*, la documentata ricostruzione che Luciano Malusa ha consegnato agli Atti del Simposio del 2013 su *Rosmini e Newman padri conciliari*, Atti che Don Gianni Picenardi ha fatto puntualmente uscire l'anno successivo³.

2. Antonio Rosmini. Dalla riflessione sulla conoscenza alla filosofia della pratica

«Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa con più detrimento del vero sapere, che non vi avesse recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime: e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte. Da quell'ora sembra essersi in molti quasi perduto nelle cose morali il senso comune; le passioni e l'ignobile calcolo degli interessi materiali sono divenuti l'unico consigliere, l'unico maestro delle menti: e queste, aperte a tutte le prevenzioni, disposte a dare il loro assenso sull'istante alle sentenze più stravaganti, a toglierlo pure sull'istante alle più dimostrate, secondo l'opportunità casuale; orgogliose di soggiacere alla schiavitù delle opinioni più appassionate, anzi, appunto perciò, schizzinose della soggezione più ragionevole; credule fino all'assurdo, incredule all'evidenza, legislative del mondo intero, intolleranti di ogni legge, frenetiche de' proprii diritti, immemori de' proprii doveri, entusiaste, in parole, della filantropia, professanti co' fatti la frode e l'egoismo, irreligiose, disonorate nelle lascivie, impudenti, sembrano avere perduto ogni coscienza della virtù e della verità, e l'esistenza stessa dell'una e dell'altra è divenuta per esse un problema od una vana chimera»⁴.

Preso visione di uno dei brani più "forti" dell'*Introduzione alla filosofia*, iniziamo ad avanzare nell'oceano della enciclopedica speculazione rosminiana, esaminando un primo esito della sua *vis* riformatrice e restauratrice: *il rinnovamento della gnoseologia quale restaurazione della prensione conoscitiva del soggetto*.

Negli anni 1827 e 1828, Antonio Rosmini, appena trentenne, pubblica due volumi di *Opuscoli filosofici*, nei quali dà già prova della sua forza speculativa, in attesa di prodursi nella prima costruzione sistematica della sua monumentale enciclopedia: la superba rigorizzazione e rivisitazione in chiave classico-cristiana della gnoseologia moderna, consegnata alle pagine del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*⁵.

I due tomi che costituiscono gli *Opuscoli filosofici* compongono un'opera che va considerata – nella mente del Roveretano – come volta alla restaurazione di un sapere cristianamente orientato, e come incentrata attorno all'idea della Provvidenza, oggetto dei primi due saggi ivi raccolti: *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, qui pubblicato per la prima volta, e *Sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali*, già apparso in prima edizione ed in veste autonoma nel 1826⁶.

2. Cfr. P. P. OTTONELLO, *Prefazione alla seconda edizione*, in ID., *Rosmini «inattuale»* (Pier Paolo Ottonello. Scritti, 9), Marsilio, Venezia 2011³, pp. 15-16.

3. Cfr. L. MALUSA, *Critiche e condanne sulle posizioni del "riformismo" di Antonio Rosmini*, in AUTORI VARI, *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Atti del XIV Corso dei "Simposi Rosminiani" (Stresa, 28-31 Agosto 2013), a cura di G. Picenardi, Sodalitas, Stresa 2014, pp. 123-157.

4. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia* (Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 2), a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 29.

5. Cfr. A. ROSMINI, *Opuscoli filosofici*, 2 voll., Pogliani, Milano 1827-1828.

6. A. ROSMINI, *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, in ID., *Opuscoli filosofici*, I, pp. 1-114 (d'ora in poi UM. RAG.); ID., *Sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali*, ivi, pp. 115-212 (Visaj, Milano 1826¹).

Proprio questi due saggi, entreranno a costituire, nel 1845, i primi due libri (su un totale di tre) della rosminiana *Teodicea*, uno scritto-chiave nell'ambito della grandiosa enciclopedia del "prete di Rovereto", sia perché rinnova potentemente ed originalmente la "giustificazione di Dio" prospettata da Leibniz, sia perché, nell'ordinamento che Rosmini conferisce alla collezione delle sue *Opere*, rappresenta il ponte di passaggio dalle scienze metafisiche alla filosofia della morale⁷.

Prendiamo ora in esame il primo degli *Opuscoli filosofici*, vale a dire il sopra menzionato saggio *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, che diventerà il primo libro della *Teodicea*, e che contiene la prima teorizzazione compiuta del concetto di *forma della verità*, sul quale si incardina, all'interno del sistema speculativo di Rosmini, la fondazione della dimensione oggettivante del pensiero, dimensione che a partire dal *Nuovo Saggio* assumerà definitivamente l'identità dell'idea dell'essere, o essere ideale.

Nella prospettiva del saggio *Sui confini dell'umana ragione*, una vita è degna dell'uomo se è volta alla ricerca della sapienza. La facoltà conoscitiva, instillata da Dio nel soggetto umano per dargli la possibilità di conseguirla, riceve parimenti da Dio gli stimoli, gli interrogativi ed i principi generali, di cui necessita per raggiungerla compiutamente. «E Dio ne mette a parte questi probi, questi umili, che investigano l'eterna sapienza per parteciparne e bearsene. Egli dimostra loro molta luce in quelle alte ragioni, onde tempera gli avvenimenti. E s'egli ne ritiene coperte e velate le parti estreme, ciò non fa che per esercitare la loro fede e per dare luogo in essi al nobile merito di una perfetta umiliazione. Per le quali cose noi possiamo convenevolmente distinguere due strade, onde l'uomo può uscire d'ogni imbarazzo di disputazioni e di dubbiezze contro alla divina Provvidenza. L'una di queste possiamo convenevolmente chiamare la *strada della fede*, l'altra poi la *strada dell'intelligenza*»⁸.

Per quanto riguarda la fede, soltanto l'uomo forte ha il privilegio di improntare interamente sulla base di essa tutte le dimensioni dell'esistenza, e di risolvere pacificamente, alla luce di essa, tutte le contraddizioni dell'esperienza.

Ancora più ardua risulta la via dell'intelligenza, la quale consiste nel perseguimento della comprensione delle ragioni, che ispirano l'agire della divina Provvidenza.

In questo contesto, come si configurano i rapporti tra ragione e fede? Si configurano nei termini di una strutturale armonia, giacché la ragione, rettamente condotta, ricorre al soccorso della fede, la quale la investe e la illumina. È possibile che la ragione ignori ciò che propone la fede, ma proprio tale disparità può contribuire alla reciproca integrazione. Dunque, la visione epistemologica qui prospettata, sembra riconciliare a pieno titolo la ragione ragionante e la ragione credente. Ma quali novità aggiunge ai grandi sistemi gnoseologici, elaborati dai principali filosofi dell'epoca moderna? Effettivamente, ad un esame condotto in profondità, tali sistemi si rivelano accomunati da una sorta di strutturale dualismo, per cui, da un lato, affermano la reale efficacia delle facoltà conoscitive del soggetto umano, mentre dall'altro, finiscono – secondo vie differenti – per negare alla dinamica gnoseologica una prensione dell'essere autenticamente esaustiva.

La dipendenza della conoscenza dal senso, posta in discussione da Cartesio, viene riaffermata per primo da Locke, e – in posizione analoga – da Condillac; entrambi, tuttavia, affermano la non conoscibilità delle essenze e delle sostanze degli enti. Hume, d'altra parte, muovendo parimenti dal punto di vista sensista, finisce per negare valore al principio di causalità, e quindi per tarpare le ali al processo conoscitivo; le stesse facoltà sensibili vengono completamente deprivate di ogni valore conoscitivo da parte di Berkeley, che le bolla in modo inappellabile come responsabili delle illusioni della mente.

Kant, dal canto suo, ritiene di dover assegnare, ai concetti puri dell'intelletto, lo *status* di limiti a cui è costretto l'intelletto stesso, in quanto a quest'ultimo inerirebbe la necessità di compiere i suoi atti, soltanto servendosi di tali concetti. A ben vedere, un sistema pur così complesso, come l'idealismo trascendentale kantiano, si rivela come inficiato da una ispirazione materialistica di fondo, concretantesi nella fattispecie nell'idea, secondo la quale la ragione è vincolata dal possesso di forme limitate.

La risposta al quesito sopra formulato comincia in tal modo a delinearsi: rispetto ai grandi sistemi filo-

7. Cfr. A. ROSMINI, *Teodicea. Libri tre*, Boniardi-Pogliani, Milano 1845, pp. 27-131, 133-227. La *Teodicea* è apparsa all'interno dell'Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini - condotta secondo i criteri ideati dall'Autore stesso - per le cure di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977, con il numero d'ordine "22", figurando così come ultima opera della Classe di *Scienze Metafisiche* (voll. 9-22), e come posta immediatamente a ridosso delle opere appartenenti alla Classe di *Filosofia della Morale* (voll. 23-30).

8. UM. RAG., p. 14.

sofici della modernità, la prospettiva gnoseologica stabilita da Rosmini, pur assegnando, alla potenza conoscitiva del soggetto umano, i limiti che vanno ad essa effettivamente attribuiti, rivendica con forza la capacità di essa di conseguire certezza e verità. «Secondo noi, – afferma Rosmini, nel passaggio-chiave dell'intero scritto – 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 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»⁹.

Le successive meditazioni sulla dinamica della conoscenza, supportate da molteplici fonti, ma indubbiamente condotte con un'attenzione particolare alla grande lezione platonica, inducono il pensatore trentino a conferire corpo e consistenza alla *forma della verità*, riformulandola come idea dell'essere, o essere ideale, ed attribuendo a questa la condizione di forma veritativa, cioè di garante della retta prensione conoscitiva di enti, concetti e principi.

A riguardo, la riflessione speculativa di Rosmini entra in rotta di collisione con il principio dell'autosufficienza della ragione. Tale principio, infatti, ha condotto i più importanti pensatori moderni a respingere l'attingibilità per via razionale della dimensione soprannaturale. Come rimediare? Attraverso la *restituzione dell'integralità antropologica*. È la finalità dichiarata di una delle opere capitali del Prete di Rovereto – tuttora sostanzialmente inesplorata, nonostante la generosità e la dedizione di molti validi studiosi: la *Psicologia*. «I fisiologi ed i psicologi si sono bipartito l'uomo senza pietà; e ognuno credette d'averlo tutto: quindi i primi l'hanno sovente fatto un bruto; i secondi un angelo. Noi vogliamo riunire quest'uomo così miseramente ammezzato»¹⁰.

Dall'indagine del Nostro, l'uomo emerge come un ente composito ma eminentemente spirituale, caratterizzato dalla percezione del suo io, dell'idea dell'essere e del suo corpo (*sentimento fondamentale*), e dotato di varie dimensioni (*sensibilità, istinto, intelletto, volontà, ragione*), confluenti nell'unità della *persona*.

Al momento del concepimento, la creatura umana riceve dai genitori l'*anima sensitiva* (che può essere denominata anche *senso*), cioè il sentimento della sua stessa realtà corporea vivente. Sennonché, al momento stesso del suo costituirsi ad organismo partecipa della natura umana, il nuovo individuo riceve da Dio l'*anima intellettiva* (o *intelletto*), che consiste nell'intuizione dell'essere in forma di idea; nel medesimo istante, l'anima intellettiva e l'anima sensitiva si fondono, dando luogo all'unica *anima umana*.

Nell'uomo, in effetti, la dimensione spirituale risulta unita in permanenza alla dimensione corporea, in virtù della *percezione fondamentale*, la quale è data dal coglimento – da parte dell'intelletto – del senso e del corpo del soggetto, in quanto realizzazioni di quel medesimo essere che l'intelletto stesso intenziona; il soggetto che ne risulta, spirituale e materiale ad un tempo, si configura come una *persona*.

Propriamente, la persona è costituita dalla relazione di subordinazione, che sussiste tra la libera volontà e gli istinti ad essa sottomessi, da un lato, e tra questi ultimi e le *forze materiali* presenti nel corpo, dall'altro. A motivo di questa duplice relazione, a tutte le dimensioni dell'uomo sovrintende la libertà, la quale non è altro che la capacità del soggetto di orientare la volontà, in un senso piuttosto che in un altro; di essa non è possibile rinvenire altro fondamento, all'infuori del fondamento stesso della volontà: la *volizione dell'essere universale*, che rende possibili, di volta in volta, le singole volizioni.

Come l'unità del soggetto umano è assicurata dalla percezione fondamentale, così la separazione tra anima e corpo – che ne causa la morte – è determinata dalla cessazione della suddetta percezione: allorché quest'ultima si interrompe, viene a prodursi un completo distacco tra la dimensione intellettiva e coscienziale del sentimento fondamentale, nella quale consiste lo spirito umano, e la dimensione corporea di esso, che si rifrange in tanti principi minori, quante sono le realtà corporee elementari, risultanti dal disfacimento del corpo inanime. Mentre tali principi seguono il destino dei rispettivi termini corporei, lo spirito rimane legato al suo proprio termine, cioè all'essere in forma di idea, giacché non consiste in altro che nell'intuizione auto-cosciente di quest'ultimo. Ora, poiché l'essere ideale è caratterizzato da immutabilità ed eternità, allorché pone in atto – in qualità di termine – il principio spirituale in questione, conferisce ad esso una esistenza permanente, in altre parole conferisce all'anima intellettiva l'immortalità.

9. Cfr. UM. RAG., *passim*. Il brano cit. è a p. 98.

10 A. ROSMINI, *Psicologia. Libri dieci* (Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 9, 9/A, 10, 10/A), a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988 (tt. I e II) e 1989 (tt. III e IV); I, p. 33.

Pertanto, è nell'essere ideale che viene ritrovata la ragione dell'origine, della natura e del destino dell'anima intellettiva; di conseguenza, la filosofia rosminiana dell'uomo giunge a configurarsi come una vera e propria *antropologia ontologica*.

«Antonio Rosmini – ha osservato un nostro compianto amico, Valeriano Antonio Giordano – è il solo grande filosofo italiano che utilizzando gli stessi strumenti speculativi dell'Illuminismo (il metodo analitico), del kantismo (la conoscenza come giudizio), dell'hegelismo (il concetto della dialettica), abbia saputo innescare un processo di autodissolvimento del pensiero moderno, riproponendo dal suo interno i più alti valori di ogni filosofia classica e cristiana: l'oggettività e la trascendenza, innervate sul ruolo fondante e irradiante dell'essere unitriadico. Egli è al tempo stesso spregiudicatamente post-moderno e rigorosamente neoclassico»¹¹.

Riguardo alle ultime battute di questo passo, si può senz'altro rilevare, con Luciano Malusa, che «Rosmini non può essere indicato come un precursore del post-moderno, in quanto non ha vissuto le illusioni ed i miti della modernità»¹². Viceversa, la definizione di Rosmini come «neoclassico» possiede una sua validità, in considerazione del fatto che la dottrina della presenza originaria dell'idea dell'essere nell'uomo può essere vista come una radicalizzazione della prospettiva platonica: mentre, in questa, l'idea – in quanto vero essere – rende possibile il pensiero¹³, nell'ottica rosminiana l'essere – in quanto idea – si trova a fondamento del soggetto del pensiero (l'intelletto).

Abbiamo ormai accertato che per Rosmini è l'unità metafisica dell'essere a rendere possibile l'unità ontologica della persona. «Solo la riacquisizione ontologicamente fondata della persona – nota Maria Adelaide Raschini nel suo *Rosmini oggi e domani* – avrebbe consentito, fra l'altro, di ricostruire in senso innovativo e accrescitivo la compagine sociale e politica, alla quale Rosmini riserbò un'intensa e preoccupata attenzione e per i cui problemi ci ha lasciato vaste e organiche riflessioni, oggi fruttuosissime»¹⁴.

Tra queste, la fondazione ontologica e personalistica della filosofia della pratica. Infatti, la visione dell'uomo come persona, guadagnata da Rosmini in sede antropologica, costituisce la condizione di possibilità e la base della sua concezione etica della proprietà, che a sua volta costituisce il fondamento della sua riflessione sociale, politica ed economica. Appare molto significativa, a questo proposito, una serie di contributi che Clemente Riva ha prodotto negli anni Cinquanta, e che rimarcano da un lato il peso della filosofia dell'uomo nell'ambito dell'intera teoresi del Roveretano, e dall'altro il ruolo decisivo dell'antropologia per una adeguata fondazione proprio della scienza economica¹⁵. In ultima analisi, anche in ambito filosofico-pratico, la riforma rosminiana della speculazione si pone nei termini di una *restaurazione dell'autentico e dell'integrale*.

L'uomo, mediante l'esercizio attivo della propria libertà, acquisisce la proprietà esterna, vale a dire la proprietà di oggetti; questa è una relazione, costituita da un legame giuridico tra la persona e la cosa. Detto legame si articola in una congiunzione fisica, una intellettuale e una morale: la congiunzione fisica risulta dall'utilità della cosa posseduta rispetto al possessore, nonché dalla presa di possesso della cosa stessa; la congiunzione intellettuale deriva dall'atto d'intelligenza con il quale si concepisce la cosa come buona per sé, e da quello con cui si giudica che è lecito prendere possesso di essa poiché non appartiene a nessuno; la congiunzione morale è data dall'atto con cui il soggetto vuole impadronirsi della cosa, e dal fatto che la cosa stessa diviene parte del sentimento che il soggetto ha di sé. Ciò che risulta da questa triplice congiunzione –

-
11. Cfr. V. A. GIORDANO, *Rosmini filosofo*, in AUTORI VARI, *Introduzione a Rosmini*, a cura di P. Zovatto, Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia, Stresa-Trieste 1992, pp. 77-125; il passo riportato è a p. 125.
 12. Cfr. L. MALUSA, *Antonio Rosmini e il pensiero moderno*, in AUTORI VARI, *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno. Rosmini - Newman - Blondel* (Contributi al 49° Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate - Aprile 1994), a cura di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 93-113; il brano cit. è a p. 113.
 13. Cfr. G. REALE, *Introduzione generale al pensiero di Platone*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991², pp. XI-LIX.
 14. M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani* (Scritti di Maria Adelaide Raschini. A cura di Pier Paolo Ottonello, 8), Premessa di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 1999, p. 25.
 15. Cfr. C. RIVA, *Prefazione*, in A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini. Promossa dall'Istituto di Studi Filosofici e dal Centro Internazionale di Studi Umanistici. Diretta da Enrico Castelli, vol. 25), a cura di C. Riva, Bocca, Roma-Milano 1954, pp. 9-26; ID., *Il problema dell'origine dell'anima intellettiva secondo Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1956; *L'economia e la morale*, «Il Popolo» (Roma), 23 Novembre 1957; *Economia, politica ed esigenza morale*, in AUTORI VARI, *Atti del XIII Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori universitari - Gallarate 1957. Economia, politica e morale*, Morcelliana, Brescia 1958, pp. 163-171.

la proprietà, appunto – è un vincolo stabilito dall'uomo nei riguardi delle cose, con il quale egli le rende sue e vi fa affidamento per i suoi progetti.

Sulla base di tale nucleo teorico, Rosmini edifica una vera e propria teoria generale della proprietà, ricostruita in questi termini da Giulio Bonola. «Esiste [...] col solo fatto dell'esistenza dell'uomo il suo diritto, che è la sua *persona* stessa, quello che, con più noto linguaggio, si direbbe il *diritto di libertà pura*. Questa prima libertà legittimamente si esercita sopra le potenze tutte del soggetto, vi imprime il suo dominio; ne è generato un diritto di proprietà, quella delle proprie potenze, di se stesso, *la proprietà connaturale*. Ma, legittimamente appropriate così alla persona le forze connaturali, fatte legittimamente strumenti del suo volere nel mondo esteriore, è amplificato il potere del voler personale, l'efficacia della primitiva libertà: una *acquisita* libertà, di cui è *titolo* la *connaturale proprietà*, si è posta nell'uomo accanto alla libertà pura. Il Rosmini chiama questo diritto: *libertà all'azione*. La Libertà all'azione, è alla sua volta titolo giuridico all'azione posta in virtù di tal libertà: l'azione posta da chi ha il diritto di porla, è azione giuridicamente *sua*. Ed ecco così generato un quarto diritto: *la proprietà dell'azione*. Questa proprietà, acquisita mediante la libertà acquisita, è titolo ad un'ulteriore amplificazione di libertà, a un'ulteriore [*sic*] libertà acquisita; poiché chi ha diritto su un'azione sua, ha diritto, mi si permetta la parola, ai frutti di questa. E di fatto il Rosmini osservò, che, fra le azioni umane, alcune ve ne sono, che hanno per effetto, anzi per contenuto, un congiungimento fisico, intellettuale, morale delle cose colle persone, simile a quello con cui il corpo umano e le sue forze è congiunto al principio umano. Se l'uomo quindi ha la proprietà di tali azioni, ha, con ciò solo, il diritto a quel frutto suo che è quel congiungimento, il diritto, come lo dice il Rosmini, di *libertà alla cosa*. Che se poi questo congiungimento si attua, se, cioè, si effettua l'appropriazione della cosa, ne nasce, che quel congiungimento diviene nostro diritto; ne nasce *la proprietà della cosa*»¹⁶.

Quanto ai beni di fortuna, si possono definire come quegli oggetti che causano piaceri (tra i quali la soddisfazione dei bisogni e la cessazione dei dolori), mediatamente o immediatamente. Sia lo stato laicale sia lo stato ecclesiastico prevedono il possesso di beni; riguardo al primo, va detto che il matrimonio, unione di persone, involge la necessità di unire i beni, che delle persone stesse sono “parte”; riguardo al secondo, va rimarcato che il clero ha diritto a quei beni temporali che gli consentono il sostentamento; inoltre, su tali beni, i fedeli possono acquisire due diritti, quello di amministrazione e quello di difesa. Riguardo ai beni della società, invece, l'amministrazione di essi costituisce uno dei modi in cui il governo civile esplica le sue funzioni, e consiste nel difendere, mantenere in comune, conservare, migliorare, l'aria, la luce, le strade, i fiumi, il mare, eccetera (i beni comuni), e nel gestire e utilizzare al meglio il patrimonio dello Stato (i beni del corpo sociale)¹⁷.

Già, lo Stato. Questa grande creazione della modernità, con la quale forse il pensiero cattolico neppure oggi ha fatto soddisfacentemente i conti, e il cui problema – al tempo di Rosmini – costituisce un tutt'uno con il problema di dare, alle compagini socio-politiche dell'Europa appena uscita dalle tempeste rivoluzionarie e post-rivoluzionarie, valide ed equilibrate costituzioni: l'oggetto precipuo del riformismo rosminiano in politica. L'intensa meditazione di autori come Haller, Burke, De Maistre, e Cuoco, fornisce al Nostro le coordinate di fondo sulla base delle quali esprime le sue riflessioni ed articola i suoi progetti – in prospettiva generale, e con riferimento specifico all'Alta Italia e allo Stato Romano –, tenendo fermo il principio che la quota parte del potere a cui si attinge, deve essere per giustizia proporzionata alla rimessa sociale, cioè all'entità concreta della contribuzione fiscale. Con una punta di enfasi, potremmo forse notare che la cultura “laica” non glielo ha mai perdonato¹⁸.

«Il giudizio estremamente severo del De Ruggiero che lo ha tacciato senza troppe sfumature di totale incomprensione dei meccanismi nei quali si articolava l'organizzazione di un potere liberale; la valutazione del Salvatorelli che lo ha collocato tra quei cattolici politici incerti di fronte ai principi ed agli esiti costituzionali del liberalismo ed implicitamente proclivi alle aperture teocratiche; lo sforzo del Bulferetti di definir-

-
16. G. BONOLA LORELLA, *Alcune osservazioni dialettiche sul modo con cui nella “Filosofia del diritto” di Antonio Rosmini si argomenta al diritto di proprietà individuale* (1889), a cura di C. C. Secchi, Scuola Tipografica «Figli della Provvidenza», Lucino (Como) 1955, pp. 57-59.
 17. Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto* (Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 27, 27/A, 28, 28/A), a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Città Nuova, Roma 2013 (t. I) - 2014 (tt. II e III) - 2015 (t. IV), *passim*; Id., *Filosofia della politica* (Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 33), a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, *passim*.
 18. Cfr. C. GHISALBERTI, *Rosmini e il costituzionalismo risorgimentale*, in Autori Vari, *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII Corso della “Cattedra Rosmini” (Stresa, 25-29 Agosto 1984), a cura di P. [G.] Pellegrino, Presentazione di R. Bessero Belti, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1985, pp. 139-158.

ne le concezioni politiche come una sorta di liberalismo cristiano anticipatore nella restaurazione delle speranze neoguelfe, destinato però ad arrestarsi nelle sue conseguenze proprio su quel terreno costituzionale nel quale soltanto avrebbe potuto assumere maggiore ed effettiva concretezza; la stessa interpretazione datane dal Piovani che, sia pur in forma estremamente favorevole alle tesi portate innanzi nella teodicea rosminiana, non riesce a mostrare nel pensiero del filosofo cattolico un nesso troppo sicuro tra l'articolazione costituzionale di un certo tipo di Stato liberale e le garanzie giuridico-formali delle libertà individuali e collettive, sono altrettante testimonianze delle perplessità e delle difficoltà incontrate da coloro che, andando oltre gli aspetti meramente teoretico-ideologici del pensiero del filosofo, hanno cercato di comprendere la misura esatta della sua visione costituzionale dello Stato moderno»¹⁹.

In quanto al vero e proprio manifesto del pensiero politico rosminiano – *La Costituzione secondo la giustizia sociale* –, per dirla ancora con Carlo Ghisalberti, «se da un lato può palesarsi, per i termini che utilizza e per i contenuti politici delle soluzioni prospettate, come un tentativo di compromesso col costituzionalismo risorgimentale, d'altra parte può sembrare l'estrema ripulsa del suo significato e delle forme che stava assumendo dopo l'ondata rivoluzionaria del 1848-49. Il rifiuto, infatti, dei modelli giuridico-pubblicistici d'oltr'Alpe, la contestazione del primato dell'assemblea elettiva, la negazione del suffragio universale e del voto egualitario, la concezione del potere giudiziario come contraltare e come limite del legislativo e, soprattutto, la ripulsa totale dell'immagine laica, secolare ed etica dello Stato, erano insieme le motivazioni del suo distacco dagli esiti e dalle conseguenze del liberalismo avanzante e le caratteristiche qualificanti una dottrina politica alternativa»²⁰. C'è da dire e concludere: *Rosmini non era un cattolico liberale*.

3. Vincenzo Gioberti. Ricostruzione filosofica e visioni politiche

Venendo alla riflessione di Vincenzo Gioberti, occorre partire dal doveroso riconoscimento del suo carattere speculativo²¹. Dalla articolata teoresi kantiana discende l'espunzione dei tre oggetti tradizionali del sapere filosofico occidentale – Dio, l'anima come immortale ed il mondo come totalità – dalla prensione conoscitiva della ragione teoretica, e quindi la contrazione della valenza oggettiva ed ontologica della *vis gnoseologica* del soggetto umano. Mentre i grandi sistemi dell'idealismo tedesco fanno propria la lezione kantiana, convergendo attorno ad un innegabile processo di ipertrofizzazione del soggetto, culminante nell'assolutizzazione della propria prospettiva filosofica da parte di Hegel, Gioberti, asserendo l'intuizione – da parte dell'io – dell'Essere in grado eminente, restaura in chiave platonica tanto il principio parmenideo della *coappartenenza reciproca dell'essere e del pensiero*²², quanto il realismo gnoseologico della tradizione classico-cristiana.

«Il principio di redenzione è altresì connaturato all'Italia, perché ella sola fra i popoli, abbattuta, sempre risorse per virtù propria e gode di una vita immortale; e perché le altre nazioni da lei presero i semi del loro risorgimento. Spente una volta, esse più non risuscitano, e perdono coll'essere persino il nome; ovvero van debitrice del loro riscatto alle influenze italiane; laddove il nome d'Italia è antichissimo, e perpetua la sua civiltà. Due volte Roma spense la barbarie europea colla forza della parola; prima colla loquela veneranda delle leggi, poi cogli oracoli reintegrati della dottrina e religion primitiva. Tantoché l'Italia, che col potente suo verbo dissipò interamente l'oscurità universale, e mansuefece le fiere popolazioni, rese immagine della parola creatrice, che trasse le cose dal nulla e l'armonia dal caos, rischiarando le tenebre immense con un oceano di luce»²³.

È sufficiente qualche consuetudine con la filosofia italiana dell'Ottocento, per riconoscere in queste parole proprio la prosa ardente del Torinese, che nel *Primato morale e civile degli Italiani*, dal quale esse sono tratte, dà avvio ad un originale *riformismo utopico*.

Agli occhi di Gioberti, la discrasia tra il primato morale e civile della nazione italiana e la miserevole

19. Ivi, pp. 148-149.

20. Ivi, pp. 157-158.

21. L'ottavo e penultimo capitolo di G. BONAFEDE, *Gioberti e la critica*, Mori, Palermo 1950, si intitola *Valore speculativo dei Prolegomeni al Primato e del Gesuita Moderno* (pp. 204-224).

22. Parafrasiamo in questi termini l'espressione *coappartenenza reciproca di essere e persona*, da noi adoperata con altri riferimenti in P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999.

23. V. GIOBERTI, *Del Primato morale e civile degli Italiani* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, voll. 2-3), a cura di U. Redanò, Bocca, Milano 1938-1939; I, p. 49. In prima edizione, l'opera era apparsa - sempre in due voll. - presso Meline, Brusselle 1843.

condizione della medesima sul piano storico-politico si spiega in ragione delle molte derive della modernità; tra queste, si colloca in posizione preminente il carattere ambiguo del ruolo della Francia nel contesto europeo, ed in particolare del pensiero francese. In effetti, il declino verticale del primato italico in Europa e nel mondo è sorto e si è sviluppato in dipendenza della funzione cruciale e negativa, svolta sul piano delle idee dalla prospettiva teorica di Renato Cartesio.

Una adeguata fondazione del sapere filosofico – a giudizio di Gioberti – postula una preliminare chiarificazione della natura delle facoltà del soggetto, che presiedono alle dinamiche costruttive del filosofare; or bene, queste vanno ravvisate senz'altro nell'attenzione, nella riflessione, e soprattutto nella contemplazione²⁴.

Ciò disegna una prospettiva gnoseologica, la quale si colloca agli antipodi rispetto alla ricostruzione del sapere filosofico così come viene promossa da Cartesio, vale a dire prendendo le mosse dal cosiddetto “dubbio metodico”. «Non v'ha forse un solo articolo del Cartesianismo, in cui l'autore sia sempre coerente a sé stesso, e faccia segno d'intendere pienamente la propria dottrina. Uno dei punti più capitali è, senza fallo, il dubbio preparatorio, di cui il Descartes parla a dilungo nel *Metodo*, nei *Principi*, nelle *Meditazioni* e in altri suoi scritti, senza né anco subodorare l'intrinseca contraddizione [*sic*] di questo procedere»²⁵.

La ragione teoretica, condotta in modo retto, vale a dire – semplicemente – secondo le regole che presiedono in via ordinaria al suo operare, non può non respingere la presunta valenza euristica del dubbio cartesiano. Il concetto stesso di “dubbio metodico”, si rivela, ad uno sguardo approfondito, intrinsecamente contraddittorio. Infatti, anche prescindendo dal carattere essenzialmente empio, che la coscienza del credente non può non scorgere nella obliterazione della fede in Dio, appare in ogni caso impossibile ed assurdo il voler radicare il fondamento inconcusso del sistema del sapere sul terreno di una totalità nullificata dal dubbio universale. In primo luogo, la fondazione del sapere sulla base del sentimento della propria esistenza appare come un procedimento di nessun valore, giacché il concetto stesso di “sentimento della propria esistenza” non può essere pensato in assenza della nozione dell'essere generale ed astratto, che suppone la sussistenza di Dio quale Idea universale e concreta, con la conseguenza – speculativamente di primaria rilevanza – che al processo conoscitivo occorre assegnare la medesima radice teologica del processo costitutivo della realtà.

In secondo luogo, la dottrina delle idee che è sottesa al sistema cartesiano, per dichiarazione esplicita dello stesso Descartes, contrae la natura delle idee medesime nei limiti della funzione di nomi denotanti i cosiddetti concetti universali, finendo così con il porsi in un orizzonte teoretico di stampo sostanzialmente nominalistico, e quindi in diametrale opposizione alla tradizione speculativa – incomparabilmente più pregnante – che si articola attorno ai moduli del platonismo perenne.

Tale riduzione nominalistica delle idee costituisce l'esito in qualche modo obbligato di un'impostazione soggettivistica del filosofare, che si ritroverà – potentemente rigorizzata – nel sistema speculativo di Immanuel Kant. Con il filosofo prussiano, lo smantellamento delle basi teoretiche e delle strutture epistemologiche che sostanziano quel filosofare nella fede, il quale costituisce il principale guadagno del pensiero cristiano, passa dalla fase incoativa, disegnata dagli scritti di Renato Cartesio, alla fase del compimento integrale²⁶.

In sostanza, Gioberti accusa Cartesio di aver applicato l'eterodossia religiosa – sostanzialmente, il principio soggettivistico luterano del “libero esame” – alle cose filosofiche, ed addebita a Kant il fatto di essersi appropriato di tale applicazione, e di aver introdotto, proprio nella patria del “libero esame”, la “riforma razionale”, vale a dire l'attribuzione di validità speculativa a quei soli elementi del *depositum fidei* rivelato, riconducibili ai moduli della ragione del soggetto. Agli occhi del filosofo torinese, l'esito di tale percorso speculativo non può non essere ravvisato nella esiziale mutilazione di ciò che costituisce il *proprium* della religione cristiana: la dimensione del soprannaturale²⁷.

La *maxima culpa* di Cartesio, secondo Gioberti, consiste allora nell'aver offerto le basi speculative alla luciferina abrasione, dal corpo del Cristianesimo, di ciò per cui esso non è riducibile a mera costruzione dell'immaginazione mitopoietica dell'uomo, ma sancisce il salvifico collegamento tra la mondanità umana e la ulteriorità divina.

«Cartesio – si legge nell'*Introduzione allo studio della filosofia* – diede lo sfratto a ogni tradizione reli-

24. Cfr. V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, Tipografia Elvetica, Capolago (Svizzera), 4 voll.: I-II-III, 1849; IV, 1850⁸ (d'ora in avanti: ISF); I, p. 221.

25. ISF, II, p. 262.

26. Cfr. ISF, I, p. 56; II, pp. 262-394.

27. Cfr. ISF, I, pp. 55-56; IV, p. 49.

giosa e scientifica: si fece scettico a fine di credere: negò l' Idea, e si accinse a rifarla coll' opera del senso interiore. Questo spensierato ardimento partorì il psicologismo e il sensismo, come due gemelli ad un corpo; dai quali, poco stante, uscirono il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, l'idealismo, il panteismo, lo scetticismo, e gli altri mostri o ludibri della filosofia moderna, che misero in fondo la scienza, riducendola alla nullità presente. La filosofia è morta, o, per dir meglio, la vera filosofia non vive più altrove che nella religione»²⁸.

Secondo Gioberti, proprio dalla religione occorre muovere, per restituire agli Italiani – a partire dal ruolo del Sommo Pontefice – il primato che loro spetta: tale è il nucleo del suo *riformismo utopico*. E innanzitutto conviene chiedersi se è davvero possibile ravvisare una istanza utopica nel pensiero di un filosofo che si riconosce nell'appartenenza alla comunità ecclesiale, quindi ad una realtà che presume di possedere la verità tutta intera. A parere di chi vi sta parlando, dovremmo piuttosto asserire che è impossibile che non sia coltivata la dimensione utopica da parte di chi, in quanto pensatore, non appartiene propriamente a nessun luogo che non sia la dimensione del pensiero e dello spirito, e, in quanto cristiano, vive nell'attesa dell'*eschaton*, vale a dire dell'ulteriorità assoluta e totale.

Entro il *Primato morale e civile degli Italiani*, il tratto costitutivo della nazione italiana viene reperito in un principio ideale: la primazia religiosa di essa, determinata dall'innesto della predicazione evangelica nella tradizione romana, e dalla conseguente assunzione, da parte del Vescovo di Roma, del Sommo Pontificato; la nazione italiana assurge così al ruolo di "nazione sacerdotale", "nuovo Israele", creatore, conservatore e renditore della civiltà europea. Il Risorgimento italiano, concepito da Gioberti sullo sfondo di una riunificazione religiosa europea, deve a suo avviso raccordarsi strettamente con la restaurazione dell'ormai declinante potere temporale dei Papi, in maniera conforme alle esigenze dei tempi; nell'ottica di Gioberti, la ridefinizione di esso renderebbe possibile l'esercizio effettivo – da parte del Pontefice – del ruolo di Presidente della Confederazione nazionale, e la contemporanea trasformazione della virtuale unità italiana in unità civile e politica, senza per questo violare i legittimi diritti dei sovrani preesistenti. Nella prospettiva del filosofo torinese, questa soluzione dovrebbe assicurare tanto l'unità d'indirizzo della politica nazionale, quanto la possibilità, per i singoli sovrani, di governare secondo le esigenze delle rispettive porzioni del popolo italiano, da raccogliersi per il tramite di un Corpo scelto di aristocratici dello spirito, i "Veri Ottimati"²⁹.

In ragione dei bruschi – e talora traumatici – rivolgimenti della politica nazionale, l'istanza utopica in Gioberti non viene meno: conosce, viceversa, una sorta di purificazione, assumendo un taglio più specificamente religioso, e declinandosi nella prefigurazione di una Chiesa riconciliata con la modernità, in quanto professante una fede in armonia con il pensiero filosofico elaborato nel corso della stessa: è la prospettiva dell'opera *Il Gesuita Moderno*, che oggi possiamo leggere anche in rapporto alla sua condanna all'Indice dei libri proibiti³⁰, grazie all'edizione commentata dei relativi documenti, offerta non molti anni or sono da Luciano Malusa e Letterio Mauro³¹.

Il Gesuita Moderno costituisce un capitolo delle vicende personali e speculative di Gioberti che meriterebbe senz'altro maggiore attenzione, in quanto a torto quest'opera è stata ritenuta di scarso peso o addirittura un ingombro nell'ambito dello sviluppo della produzione giobertiana. Invece, attraverso tale ampio scritto, ed attraverso i *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, di argomento affine, si manifestano idee che precisano l'apparato concettuale del pensatore, e gli permettono di meglio definire il suo riformismo cattolico, riformismo che assume una più perspicua valenza utopica nell'*Apologia del Libro intitolato Il Gesuita Moderno, con alcune Considerazioni intorno al Risorgimento italiano*.

In virtù di molteplici elementi, l'*Apologia* si presenta con il taglio di un manifesto programmatico, caratterizzato – analogamente ai numerosi interventi giornalistici del Nostro, apparsi sulla «Patria» di Firenze, sull'«Italia» di Pisa e sulla «Concordia» di Torino – da un triplice contenuto:

1) l'esaltazione del pontificato riformatore di Pio IX, indicato come l'incarnazione del Papa vagheggiato da

28. ISF, II, p. 138.

29. Cfr. V. GIOBERTI, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, *passim*.

30. Sulla genesi di questa condanna, che fu pronunciata, come è noto, anche contro due opere rosminiane (*Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, e *La costituzione secondo la giustizia sociale*), e contro il *Discorso funebre per i morti di Vienna* di Gioacchino Ventura, cfr. AUTORI VARI, *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, a cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1999.

31. Cfr. L. MALUSA - L. MAURO, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita Moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852). Da documenti inediti*, Franco Angeli, Milano 2005.

- Gioberti stesso: il Pontefice provvisto tanto del carisma del condottiero del Risorgimento del popolo italiano, quanto del ruolo di promotore di una autentica rivoluzione dell'ordinamento umano del Cattolicesimo, per la quale il Papato si trasformerà da aristocratico e monarchico a popolare e democratico;
- 2) la sottolineatura della necessità della creazione di un Regno costituzionale dell'Alta Italia, da porre sotto l'egida di Casa Savoia;
 - 3) la confutazione delle prospettive municipaliste.

Il grande tema dell'*Apologia* è costituito dalla democrazia, vista da Gioberti non tanto come un ordinamento politico tra i molti possibili, ma come una rivoluzione di portata epocale, la quale, se attuata, condurrà il popolo al pieno dominio di tutto ciò che lo riguarda. In tale prospettiva, trovano posto tanto la rivalutazione del ruolo dei giacobini nella Rivoluzione francese, quanto l'esposizione di quello che agli occhi di Gioberti costituiva il futuro auspicabile dell'Italia: il passaggio dalla condizione di Stato federale alla condizione di Stato unitario, prima, ed a quella di Stato repubblicano, poi. Soprattutto, in tale prospettiva trova posto la sottolineatura della necessità dell'attuazione – in sede ecclesiale – di una ben precisa istanza utopica: la riforma costituzionale, politica e religiosa insieme, dello Stato della Chiesa, vista come indispensabile alla stessa persistenza storica del Papato, ed immaginata in forma tale da consentire al Romano Pontefice di realizzare la separazione assoluta del governo spirituale dal temporale, riuscendo a regnare senza governare³².

È lo stesso Gioberti a definire questo disegno come un'utopia, nel mentre gli avvenimenti e le circostanze della storia si incaricano di dimostrarne l'irrealizzabilità; il pensatore torinese ne prende formalmente atto nel 1851, dando alle stampe i due volumi del *Rinnovamento civile d'Italia*, nei quali prospetta per il problema unitario una soluzione sostanzialmente analoga a quella storicamente verificatasi³³. Eppure, il *riformismo utopico* di Gioberti non viene meno; consegue anzi la sua forma compiuta, nelle cosiddette *Opere Postume*.

Ricostruiamo, allora, l'evoluzione di tale impianto dottrinale, non senza aver rilevato il fatto che il pensatore subalpino, nella sua lettura interpretativa del Cattolicesimo e della Chiesa, procede secondo modalità che ricordano certe caratteristiche della odierna ermeneutica, vale a dire mediante progressive approssimazioni e successive definizioni dell'oggetto di indagine. Questa tecnica di progressione esegetica attorno a temi e problemi connessi con la rivelazione, viene colta da uno degli avversari più implacabili di Gioberti, il gesuita Carlo Maria Curci, il quale, nell'opera *Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti*, si sofferma sulla presunta eterodossia delle dottrine giobertiane, collegandole ad un disegno di trasformazione del Cattolicesimo, tanto dal punto di vista della missione temporale, quanto da quello dei contenuti dottrinali³⁴.

Le critiche di Curci a Gioberti vengono allora ad assumere le caratteristiche di una requisitoria contro il tentativo di accordo tra modernità e cattolicesimo, tentativo di accordo senz'altro rubricato dal padre gesuita sotto il segno di una prospettiva destabilizzante. L'antigesuitismo giobertiano, letto da molti interpreti come la manifestazione di un giudizio storico-politico, viene viceversa presentato da Curci come una sorta di sotterfugio, elaborato per far accettare al lettore cattolico una sostanziale posizione di estremo riformismo teologico-ecclesiale, tendente ad instaurare una nuova idea ed una nuova prassi di cattolicesimo e di Chiesa. Di fatto, le tesi di Curci trovano molti consensi, e contribuiscono alla creazione di quell'atmosfera culturale che produce il pronunciamento di condanna del *Gesuita Moderno* da parte della Congregazione dell'Indice,

32. Cfr. V. GIOBERTI, *Il Gesuita Moderno* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, voll. 13-18), a cura di M. F. Sciacca, Bocca, Milano 1940 (tt. I e II) - 1941 (tt. III-IV-V) - 1942 (t. VI); *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, vol. 1), a cura di E. Castelli, Bocca, Milano 1938; *Apologia del Libro intitolato Il Gesuita Moderno, con alcune Considerazioni intorno al Risorgimento italiano* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, voll. 27-28), a cura di R. Orecchia, CEDAM, Padova 1973-1974.

33. Cfr. V. GIOBERTI, *Del Rinnovamento civile d'Italia* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, voll. 21-23), a cura di L. Quattrocchi, Abete, Roma 1969.

34. Cfr. V. GIOBERTI, *I frammenti «Della riforma cattolica» e «Della libertà cattolica»* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, vol. 31), a cura di C. Vasale, CEDAM, Padova 1977; *Protologia* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, voll. 32-35), a cura di G. Bonafede, CEDAM, Padova 1983 (t. I) - 1984 (t. II) - 1985 (t. III) - 1986 (t. IV); *Filosofia della rivelazione* (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, vol. 36), a cura di G. Bonafede, CEDAM, Padova 1989; C. M. CURCI, *Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, i Prolegomeni, il Gesuita moderno e l'Apologia*, 2 voll., Poussielgue-Rusand, Paris 1848.

nella riunione napoletana del 30 Maggio 1849³⁵.

Una risposta indiretta a questo tipo di accusa può venire dall'analisi dei frammenti *Della libertà cattolica*, nei quali è dato ravvisare una notevole distanza tra la prospettiva di Gioberti e le critiche di Curci, giacché essi rivelano non già un intento eversivo nei confronti della Chiesa, bensì una ben riconoscibile istanza palingenetica, sostanzialmente segnata – ci sembra – dalla permanenza entro i moduli dell'ortodossia cattolica.

Significativa – a tale riguardo – è l'interpretazione giobertiana del mito, nella quale riveste un ruolo fondamentale il tema dell'allegoria. Svolgendo tale tema, il Torinese avanza una critica all'uso improprio dei miti e delle immagini entro la Chiesa cattolica, senza per questo cadere nel razionalismo, anzi combattendolo. Ai suoi occhi, infatti, tipica della mentalità razionalistica è la negazione del soprannaturale, e la riduzione di esso a naturale; per contro, la concezione del rinvio tra allegorico e reale, tra vero sensibile e vero intelligibile, salvaguarda il ruolo del mito, preservando in tal modo l'irriducibilità dell'esperienza alle mere dinamiche dell'immanenza. Per Gioberti, tipica del cristianesimo è l'istanza di coniugare l'immanenza della ragione con la trascendenza della rivelazione, per cui l'allegoria ed il simbolo costituiscono un modo di esprimere le abissali profondità della rivelazione stessa, sì da permettere ai fedeli e ai teologi di accostarsi alla comprensione graduale delle verità ultimative; il mistero resta mistero, cioè qualcosa di incomprensibile per la ragione umana, ma via via che il Cristianesimo si evolve e conquista autoconsapevolezza speculativa, mutano i confini dell'allegoria e della sua stessa espressione mitica. Secondo Gioberti, il mito non è mai completamente eliminabile dalla conoscenza della rivelazione, in quanto appare indispensabile per coglierne il nucleo profondo, non attingibile compiutamente proprio perché trascendente.

Nei frammenti *Della riforma cattolica*, e nella *Filosofia della rivelazione*, la figura del Gioberti filosofo cede definitivamente il passo a quella del Gioberti utopista, in quanto propugnatore di una vera e propria riforma religiosa. Essa, nella prospettiva del pensatore subalpino, deve condurre alla fondazione di una *Gnosi ortodossa*, nella quale convivano in posizione di equilibrio la libertà nell'interpretazione del dato rivelato e l'autorità della Tradizione intorno ad esso. Ne consegue la rivalutazione di quegli spiriti dell'antichità che hanno saputo conciliare la fede cristiana con la scienza pagana, e che Clemente Alessandrino chiama *veri Gnostici*. Grazie ad essi, la fede cristiana ha acquisito l'identità che ad essa compete: quella di un organismo vivente in continuo sviluppo, ed in continuo adattamento alle mutevoli esigenze della civiltà.

Nella prospettiva della *Gnosi ortodossa*, si comprende l'affermazione di Paolo di Tarso secondo cui è «necessario [...] che sorgano fazioni tra voi»³⁶. Infatti, compito del filosofo cristiano è approssimarsi incessantemente alla verità, superando in continuazione le interpretazioni unilaterali del dato rivelato; da tale punto di vista, l'eresia come obiezione e come dubbio esplica una funzione positiva, giacché pone in evidenza l'inevitabile parzialità di ogni prospettiva conseguita, rispetto all'infinita struttura poligonale dell'Assoluto come Idea. D'altra parte, in nessun caso si deve indulgere alla tentazione di depotenziare i dogmi onde poterli adattare alle esigenze della scienza, ai bisogni della politica ed alle urgenze della storia; viceversa, essi vanno visti come ispiratori segreti delle alterne vicende della storia dell'umanità, giacché favoriscono – in tempi diversi – l'insorgere di quel particolare punto di vista sulla verità da cui una determinata epoca risulta animata.

Le linee teoriche appena richiamate risultano integrate, da parte di Gioberti, dalla sottolineatura della necessità storica, per la cattolicità, di una supremazia del libero ingegno rispetto alla potestà delle gerarchie, che liberi la cattolicità stessa da quelle manifestazioni di arretratezza e da quelle chiusure anacronistiche che fanno ostacolo al retto attingimento del vero sovrintelligibile; l'instaurazione di tale supremazia dovrebbe essere opera di un *dittatore ideale*, del quale è auspicabile l'avvento, ed al quale spetterà il compito di ricostruire il primato della verità religiosa come verità creatrice di civiltà³⁷.

35. Cfr. AUTORI VARI, *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*, passim.

36. 1Cor 11,19.

37. Cfr. V. GIOBERTI, *I frammenti «Della riforma cattolica» e «Della libertà cattolica»; Protologia; Filosofia della rivelazione*; G. CUOZZO, *Le dottrine religiose nel Gioberti delle opere postume: la condanna a confronto con le opere «acroamatiche»*, in AUTORI VARI, *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Brigati, Genova 2001, pp. 97-119.

4. *Speculatività di una contesa*

Affinché il nostro presente contributo possa risultare minimamente soddisfacente, occorre che, dal corpo stesso delle opere dei nostri due grandi pensatori, le rispettive proposte teoretiche emergano nei termini più adeguati. Nella fattispecie, è indispensabile richiamare la migliore *Wirkungsgeschichte* rosminiana e giobertiana dei secoli Diciannovesimo e Ventesimo, agevolmente ravvisabile entro l'asse che lega - pur nella distinzione - la scuola neoidealista da Spaventa a Gentile e la *filosofia dell'integralità* di Sciacca e della sua scuola.

Nell'anno fatidico dell'unificazione nazionale - il 1861 - Bertrando Spaventa, ne *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, colloca la sua interpretazione di Rosmini e Gioberti all'interno della risposta alla domanda se il genio di una nazione si distingue anche in filosofia. Ricostruisce quindi la filosofia italiana dal Rinascimento a Gioberti in prospettiva tanto storica quanto teoretica, giusta il canone idealistico della coincidenza di problema e storia del problema, per poi approdare ai massimi sistemi della modernità filosofica.

Vera e propria bussola della speculazione moderna è il pensiero di Immanuel Kant. Questi da principio concepisce il sapere in termini corretti, vale a dire come unità degli opposti, ma in ultima istanza decade dal livello speculativo che aveva conseguito, giacché finisce per separare gli opposti stessi, e per far coincidere la sintesi con l'applicazione della categoria all'intuizione: di necessità, l'unità del sapere degrada conseguentemente da originaria a derivata. A riportare la teoresi logico-metafisica ad un livello autenticamente speculativo provvede Hegel, con il quale l'unità del sapere da semplice coscienza diviene Ragione presente a se stessa, come assoluto farsi.

Che cosa succede in terra italiana, con Rosmini e Gioberti? Per Spaventa, Rosmini muove addirittura un passo indietro rispetto a Kant, giacché abbina la categoria non già all'intuizione pura, bensì alla materia del sentimento. La teoresi gnoseologica del prete roveretano fallisce allora l'obiettivo della restituzione dell'unità dell'ente conosciuto, al posto della quale egli ammannisce una mera giustapposizione di elementi reciprocamente estrinseci.

In quanto a Vincenzo Gioberti, la sua speculazione costituisce l'inveramento chiarificatore della gnoseologia metafisica di Rosmini, proprio perché egli pone a fondamento del conoscere l'Essere reale anziché l'Essere ideale. Soltanto al Gioberti della *Protologia*, però, spetta la qualifica di "Hegel italiano", poiché solo nella *Protologia* l'Essere reale dismette definitivamente i panni dell'Idea, per assumere quelli dell'Atto creativo.

Con sicura semplicità, è stata Maria Adelaide Raschini a rovesciare su Spaventa l'accusa, da lui rivolta all'asse Rosmini-Gioberti, di avere abbassato il livello della discussione teorica, rispetto alle vette conseguite dall'asse Kant-Hegel. Al contrario, per Raschini è stato Spaventa ad aver contratto gnoseologicamente la prospettiva teoretica di Hegel, collocantesi a livello adeguatamente speculativo; al quale Rosmini ha attinto, ponendo l'unità dell'essere sul piano dialettico, e a cui ha altresì attinto Gioberti, ponendo la medesima unità sul piano ontologico. Tra i due diòscuri della filosofia italiana del primo Ottocento, la convergenza si è realizzata così sul terreno dell'unità metafisica dell'essere stesso³⁸.

Laddove poi per Gioberti il terreno d'incontro fra teoresi e prassi si declina riconoscibilmente sotto la specie di uno *gnosticismo utopico*, l'esito pratico dell'enciclopedica speculazione di Rosmini chiede di essere attentamente meditato. Come abbiamo visto, occorre andare oltre la categoria di *cattolicesimo liberale*, sia intesa nei termini tradizionali in cui è stata elaborata e diffusa da parte della storiografia specialistica, sia considerata nella riformulazione che ne ha proposto Francesco Traniello, ridenominandola *cattolicesimo conciliatorista*³⁹. Si è trattato, cioè, di una visione più ampia e comprensiva, che si potrebbe denominare *personalismo integrale*, e che, al pregio di una adeguata fondazione filosofica e teologica, unisce la caratteristica di tracciare una via praticabile per ricostruire una società cristiana in un contesto storico-culturale - quello della prima parte dell'Ottocento - nel quale l'Europa realizza un'apostasia di portata epocale.

38. Cfr. M. A. RASCHINI, *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana di Rosmini e Gioberti*, in Id., *Prospettive rosminiane* (Scritti di Maria Adelaide Raschini. A cura di Pier Paolo Ottonello, vol. 12), Premessa di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 2000², pp. 33-39. Il saggio era già stato pubblicato come articolo, e con il tit. *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, in «Giornale di Metafisica», 21 (1966), 2-3, pp. 265-269; successivamente, era apparso (con il tit. attuale) in M. A. RASCHINI, *Prospettive rosminiane*, Japadre, L'Aquila-Roma 1987¹, pp. 265-274.

39. Cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, passim.

Sia allora consentito, al termine di questo nostro percorso, di attribuire al *personalismo integrale* rosminiano, la triplice qualifica formulata da un grande e compianto cultore delle sue memorie, Gianfranco Radice, a proposito del sodalizio tra Alessandro Manzoni e il Prete di Rovereto: sia cioè consentito di definire tale personalismo come intellettualmente profondo, essenzialmente cristiano, umanamente grande⁴⁰.

40. Cfr. G. RADICE, *Rosmini e Manzoni. Un'amicizia, intellettualmente profonda, essenzialmente cristiana, umanamente grande*, in AUTORI VARI, *Azione e contemplazione. Scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, Presentazione di F. Bosio, Ipl, Milano 1992, pp. 365-373.