

Omar Brino

Autocoscienza e invocazione

Confronti filosofico-religiosi
nell'Italia del Novecento

STUDI
E RICERCHE

25

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

La riflessione filosofica sulla religione è stata oggetto di intensi dibattiti nell'Italia del Novecento, in relazione con le vicende sociali, politiche e culturali del Paese, nonché con contesti teorici e storici non certo solo confinati all'ambito nazionale. In questo libro si studiano alcune aree di interlocuzione significative e tra loro collegate in questi dibattiti. Un primo ambito di ricerca riguarda i plurimi confronti novecenteschi con Rosmini, nelle sue specificità teoriche, nell'interazione con le filosofie d'oltralpe, nella sua peculiare collocazione rispetto alle tradizioni cattoliche e alla modernità; un'altra area indagata verte sulle ripercussioni filosofico-religiose, anche di lungo periodo, della crisi modernista/antimodernista; un terzo ambito di ricerca concerne i variegati confronti dei filosofi italiani del primo Novecento con la tematizzazione del religioso nella filosofia classica tedesca tra Sette e Ottocento (in autori come Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer). Vi è infine un sondaggio, senza pretesa di esaustività, su rilevanti figure più recenti quali Alberto Caracciolo, il primo titolare di una cattedra di filosofia della religione in Italia, e il suo allievo Giovanni Moretto. In diversi filosofi di inizio Novecento che videro con una certa simpatia almeno alcune esigenze del 'modernismo' religioso, al di là delle serrate critiche dei loro avversari, si possono scorgere determinati spunti teorici di un filone filosofico-religioso 'liberale' che avrà, nella seconda parte del secolo, proprio in figure come Caracciolo e Moretto, significativi sviluppi teoretici e storici.

OMAR BRINO ha scritto e curato numerose pubblicazioni su temi di ermeneutica storica, filosofia della religione, etica e filosofia politica, tra cui: *L'architettura della morale. Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, Trento 2007; *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari 2010; *Il male e le sue forme. Riconsiderazioni moderne e contemporanee di un problema antico*, Lanciano 2017 (con R. Garaventa); *Il dialogo interreligioso*, Napoli-Salerno 2018 (con R. Celada Ballanti e R. Garaventa); *Sdoppiamenti. L'ermeneutica politica di Joachim Ritter nella Germania del Novecento*, Napoli-Salerno 2020. Per l'Associazione italiana di filosofia della religione ha ideato e co-cura il sito *Il pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento. Un dizionario bio-bibliografico* (pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org).

Studi e Ricerche

25



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

Collana Studi e Ricerche n. 25
Direttore: Andrea Giorgi
Redazione a cura di Fabio Serafini (Ufficio Pubblicazioni Scientifiche
dell'Università degli Studi di Trento)

© 2020 Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
Tel. 0461 281722
<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-919-2

Finito di stampare nel mese di ottobre 2020
presso Supernova S.r.l., Trento

Omar Brino

Autocoscienza e invocazione

Confronti filosofico-religiosi
nell'Italia del Novecento

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)
Giuseppe Albertoni
Sandra Pietrini
Irene Zattero

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

SOMMARIO

<i>Premessa</i>	9
I. ROSMINI E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA. INTERAZIONI DI PENSIERO ITALIANO E MITTELEUROPEO TRA OTTO E NOVECENTO	13
1. <i>La collocazione di Rosmini nella storiografia filosofica di Brentano e il rapporto tra intuizione ideale ed espe- rienza sensibile in Brentano e Rosmini</i>	16
2. <i>Riflessi della nascita della fenomenologia di Husserl, rispetto alla psicologia descrittiva di Brentano, nella coeva ricerca su Rosmini: ideologia rosminiana, psicolo- gia descrittiva brentaniana, fenomenologia husserliana</i>	26
II. CATTOLICESIMO E MODERNITÀ NEI CONFRONTI NOVECENTESCHI CON ROSMINI	51
1. <i>Tra modernizzazione filosofico-metafisica e antimoder- nismo ecclesiastico: il primo Novecento</i>	52
2. <i>Tra le controversie politiche a cavallo delle due guerre</i>	59
3. <i>Nei rapporti di cattolicesimo e modernità del secondo dopoguerra</i>	66
4. <i>Un'eredità aperta</i>	76

III. ESPERIENZA RELIGIOSA E QUESTIONE DI DIO NEL DIBATTITO FILOSOFICO ITALIANO DURANTE LA CRISI MODERNISTA	79
1. <i>Esperienza interna di fede e conoscibilità razionale di Dio nella Pascendi</i>	79
2. <i>Esperienza religiosa e questione di Dio tra crisi del positivismo e crisi modernista</i>	82
3. <i>Esperienza religiosa e questione di Dio nelle prime annate della «Rivista di filosofia neo-scolastica»</i>	88
4. <i>Esperienza religiosa e questione di Dio nella critica del neohegelismo immanentista al modernismo</i>	92
5. <i>Linee critico-riflessive e linee apodittico-assolute sul problema metafisico-religioso</i>	99
IV. CATTOLICESIMO, MODERNITÀ E GUERRA IN GIOVANNI SEMERIA E AGOSTINO GEMELLI	101
V. <i>ESCHATON</i> RELIGIOSO E TEMPO SECOLARE NELLA FILOSOFIA ITALIANA TRA LE DUE GUERRE	121
1. <i>La divaricazione teologico-politica dell'idealismo im- manentistico</i>	122
2. <i>La neoscolastica, tra dottrina ontologico-trascendente e istanze teocratiche, e il concordato del 1929</i>	126
3. <i>Opzioni di ascendenze criticistica e spiritualistico- religiosa tra fascismo e antifascismo</i>	129
4. <i>Diversificate ripercussioni delle posizioni degli anni Venti e Trenta nel secondo dopoguerra</i>	136
VI. EGLI «NON CHIEDE ALL'IDEALISMO QUELLO CHE GLI CHIEDIAMO NOI». L'INTERPRETAZIONE DELL'IDEALISMO TEDESCO IN MARTINETTI E IN GENTILE	141
VII. <i>L'APOLOGIA DELL'ATEISMO</i> DI GIUSEPPE RENSI E IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL SUO TEMPO	161

VIII. SCHLEIERMACHER E IL PENSIERO	
FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL NOVECENTO	181
1. <i>La prima attenzione in Italia alla filosofia della religione di Schleiermacher durante la crisi modernista/antimodernista</i>	182
2. <i>Schleiermacher e la concezione della religione nell'idealismo immanentistico di Croce e di Gentile</i>	185
3. <i>Una concezione non 'totalistica' della religione, della storia e della verità: la ricezione di Schleiermacher nella seconda metà del Novecento</i>	191
IX. AUTOCOSCIENZA E INVOCAZIONE. IL RIPENSAMENTO DEL CONOSCERE FILOSOFICO DI CROCE E DI GENTILE IN ALBERTO CARACCIOLIO	197
1. <i>«A quel mondo, a quella tematica, a quei pensatori, si leg[a], sin dall'inizio, in tanta parte, il [...] mio cammino»</i>	197
2. <i>Croce e le questioni estetica e religiosa nella filosofia moderna</i>	200
3. <i>«G. Gentile era per la nostra generazione una difficoltà teoretica, la difficoltà che B. Croce aggirava, ma non persuasivamente superava»</i>	204
4. <i>Eredità e ripensamento di un modello filosofico-educativo letterario-storicistico-coscienziale: catarsi poetica, invocazione religiosa, interpretazione filosofica</i>	215
X. GIOVANNI MORETTO	
E LA PEDAGOGIA DEL SENSO RELIGIOSO	223
1. <i>Lo spirito di libera indagine di un parroco filosofo</i>	223
2. <i>La fondazione etico-religiosa dell'ermeneutica</i>	227
3. <i>Interpretazioni filosofiche del modernismo e del Vaticano II</i>	232
4. <i>Pedagogia etico-religiosa</i>	235
5. <i>Futurizzare passato e presente</i>	238
<i>Indice dei nomi</i>	241

PREMESSA

La riflessione filosofica sulla religione è stata oggetto di notevoli dibattiti nell'Italia del Novecento, in relazione con le vicende sociali, politiche e culturali del Paese, nonché con contesti teorici e storici non certo solo confinati all'ambito nazionale. Questo libro verte su alcune significative e tra loro connesse aree di interlocuzione in tali dibattiti.

Un primo ambito di ricerca riguarderà i plurimi confronti novecenteschi con Rosmini, in merito alle sue specifiche proposte teoriche, alle sue interazioni con le filosofie d'oltralpe, nonché alla sua peculiare collocazione nei riguardi delle tradizioni cattoliche e della modernità. Un'altra area indagata sarà costituita dalle ripercussioni filosofiche, anche di lungo periodo, della crisi religiosa 'modernista' o 'antimodernista' dell'inizio del secolo scorso. Un terzo ambito affrontato concernerà il variegato confronto dei filosofi italiani del primo Novecento con la tematizzazione del religioso nella filosofia classica tedesca del Sette-Ottocento, in autori quali Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer. Tutti e tre questi snodi di confronto sono alquanto densi ed estesi e gli studi qui raccolti non pretendono certo di esaurirne la varietà e l'intensità. Si accontentano di sondarli su determinati problemi teorici quali il teismo o l'ateismo, la specificità o meno di un'esperienza propriamente religiosa, i rapporti dell'ambito religioso con la conoscenza scientifica, l'etica, la politica.

Se al centro dell'attenzione saranno così gli aspetti teorici dei dibattiti, si incroceranno però inevitabilmente anche i loro versanti più propriamente storico-politici, segnati da vicende quali la prima guerra mondiale, la crisi dello Stato liberale e l'instaurarsi di quello fascista, il concordato della Chiesa cattolica con quest'ultimo. Per quanto le questioni teoriche generali e le questioni storico-politiche sulla religione siano certamente distinte, infatti, uno dei caratteri salienti del pensiero italiano del secolo scorso, anche in merito alla religione, è indubbiamente il complesso intreccio di fattori teorici e fattori politici; e questo non solo per quanto riguarda le discussioni di fondo della prima metà del secolo, ma anche per quanto riguarda la loro ricostruzione e valutazione storico-critica nella seconda metà. Se, quindi, il fuoco cronologico della maggior parte di questi studi è nella prima metà del Novecento, con le sue tensioni teoriche e i suoi traumi storici, l'approfondimento di quel periodo resta senz'altro cruciale per la comprensione anche dei decenni successivi, e alcuni degli studi avranno un andamento diacronico trasversale che dai primi decenni del secolo giunge a periodi più vicini.

Vi sono infine, senza pretesa di esaustività, due approfondimenti monografici su figure più recenti quali Alberto Caracciolo (1918-1990), il primo titolare di una cattedra di filosofia della religione in Italia, e il suo allievo Giovanni Moretto (1939-2006). Caracciolo interagisce in modo specifico con la variegata attenzione teorica che il pensiero italiano della prima metà del Novecento aveva dedicato al rapporto tra religione e autocoscienza moderna. Se un filosofo come Giovanni Gentile considera in modo imprescindibile la religione nei suoi «dommi», che l'autocoscienza moderna 'supera', filosoficamente, in sé medesima (criticato per questo da altre correnti che ritengono i dogmi religiosi non 'superabili'), per Caracciolo, invece, la religione si situa innanzitutto nella struttura non dogmatica della coscienza stessa, ai suoi limiti costitutivi, nella sua intrinseca relazionalità all'oltre da sé, ossia – egli dice, in modo pregnante – nella sua consistenza «invocativa». Su questa strada, Moretto si riaggancia

direttamente a uno dei fondatori della moderna riflessione filosofico-religiosa, il già citato Schleiermacher, riaggiornandone la prospettiva sulla specificità del senso religioso nella cultura moderna e contemporanea.

Al di là della particolare, pregnante proposta teorico-religiosa di Caracciolo, ma raccogliendone lo spunto tematico generale, ho dato alla raccolta complessiva di questi studi il titolo di *Autocoscienza e invocazione*, per indicare un'area trasversale di discussione: quella dei rapporti tra temi *lato sensu* religiosi, da una parte, e la coscienza moderna, dall'altra; tali rapporti sono stati nel Novecento italiano diversamente trattati, declinati, affermati o negati e sono sottesi a tutti i dibattiti, pur tra loro anche non poco differenti, affrontati in questo libro.

Proprio sul tema del rapporto tra tramandati religiosi e (auto)coscienza moderna, si possono riscontrare, a mio avviso, in diversi autori di inizio secolo che videro con una certa simpatia almeno alcune esigenze del 'modernismo', al di là delle serrate critiche dei loro avversari, determinati spunti teorici di un filone filosofico-religioso 'liberale' che avrà, nella seconda parte del secolo, in figure come Caracciolo e Moretto, significativi sviluppi teorici e storici.

Ho cercato comunque di mettere in luce la pluralità degli approcci filosofici al problema religioso nell'Italia di inizio Novecento, mirando a non schiacciare polemicamente le diverse linee teoriche in modo controversistico, per provare viceversa a dipanarne analiticamente le differenti specificità.

In questo senso, il sottotitolo *Confronti filosofico-religiosi* indica la pluralità con cui venivano diversamente impostati i rapporti tra il 'filosofico' e il 'religioso' nei dibattiti italiani dell'avvio del secolo scorso: il dipanare analiticamente tale pluralità di posizioni può contribuire anche, a mio avviso, a farne rilevare le diversificate incidenze, pure di lungo termine, magari in contesti anche lontani e in forme più o meno trasformate.

Versioni precedenti degli studi qui raccolti sono state pubblicate in varie sedi negli ultimi tre-quattro anni, a parte il secondo

che è totalmente inedito. Tutti i saggi sono stati rivisti e rielaborati, cercando anche, per quanto possibile, di evitare le ripetizioni.¹ Ringrazio molto coloro che hanno autorizzato la ripubblicazione, e sono riconoscente di cuore al Centro Studi Antonio Rosmini e al Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, che hanno sostenuto e accolto il volume nelle loro pubblicazioni. Per stimoli, suggerimenti, dibattiti che hanno nutrito questo lavoro sono debitore a Stefania Achella, Andrea Aguti, Adriano Ardovino, Carlo Brentari, Roberto Celada Ballanti, Giovanni Cogliandro, Roberto Garaventa, Francesco e Guido Ghia, Sandro Mancini, Paolo Marangon, Milena Mariani, Pasqualino Masciarelli, Mauro Nobile, Stefano Semplici, Domenico Venturelli, Stefano Zappoli e, sopra ogni altro, anche per il decisivo interessamento all'intera iniziativa, Silvano Zucal. Ovviamente ogni mancanza e limite di questi studi è di mia esclusiva responsabilità. Dedico il lavoro alle mie radici natali, Nives (1947-2015) e Mario (1939-), umili maestri di laicità.

¹ Le versioni precedenti dei diversi studi sono state pubblicate nelle seguenti sedi: I, in «Rosmini Studies», 5 (2018), pp. 161-186, poi in M. Nobile (a cura di), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020, pp. 19-53; III, in «Hermeneutica», 24 (2017), pp. 125-144; IV, in S. Zucal, C. Brentari (a cura di), *Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 277-295; V, in «Hermeneutica», 25 (2018), pp. 237-254; VI, in «Humanitas», 73 (2018), pp. 389-402; VII, in «Nuovo giornale di filosofia della religione», 7 (maggio-settembre 2018); VIII, in lingua tedesca: *Schleiermacher und die italienische Religionsphilosophie des XX. Jahrhunderts*, in J. Dierken, A. von Scheliha, S. Schmidt (Hrsg.), *Reformation und Moderne. Pluralität-Subjectivität-Kritik*, de Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 787-798; IX, in D. Venturelli (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori, Napoli 2019 (Quaderni dell'«Archivio di storia della cultura»), pp. 87-106; X, in «Humanitas», 72 (2017), pp. 403-415.

I

ROSMINI E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA. INTERAZIONI DI PENSIERO ITALIANO E MITTELEUROPEO TRA OTTO E NOVECENTO

Antonio Rosmini viene esplicitamente citato in uno degli scritti di sintesi di Franz Brentano intorno alla filosofia moderna e contemporanea: *Abbaso i pregiudizi! Un monito per il presente nello spirito di Bacone e Cartesio per sganciarsi da ogni cieco a priori*, risalente al 1903 e pubblicato per la prima volta nel 1925, da Alfred Kastil, come prima parte del postumo *Versuch über die Erkenntnis*.¹

Questo scritto che integra, dal punto di vista specifico della filosofia moderna, la prospettiva storiografica presentata da Brentano nel saggio del 1895 *Le quattro fasi della filosofia*, permette di osservare di prima mano le differenze che egli avvertiva tra la propria prospettiva gnoseologica e quella di Rosmini, ma anche, indirettamente, le esigenze comuni che sussistono tra i due filosofi, come cercheremo di vedere, nella prima sezione, in un confronto tra le loro gnoseologie.

Sia Rosmini che Brentano cercano infatti una rinnovata conoscenza realistica, che tenga conto delle componenti soggettivisti-

¹ F. Brentano, *Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen* (1903), in Id., *Versuch über die Erkenntnis*, hrsg. v. A. Kastil, Meiner, Hamburg 1925, p. 24. Delle citazioni dai testi di Brentano e di Husserl indicherò anche le traduzioni italiane, qualora presenti, anche se talvolta ho variato leggermente le traduzioni, per questioni di omogeneità terminologica.

che ed empiristiche delle filosofie moderne, combattendo, però, da un lato, gli sviluppi scettici o antimetafisici di queste filosofie, e, dall'altro lato, ponendosi come alternative rispetto alle soluzioni di tipo idealistico, le quali, insistendo sulla circolarità sintetica di soggetto e oggetto, esperienza e realtà, superavano di fatto la distinzione netta di pensiero ed essere, a cui né Rosmini né Brentano intendono invece rinunciare.

Nelle loro risposte a questa esigenza comune, d'altra parte, Rosmini intende come necessaria, anche se non sufficiente, nell'atto conoscitivo, una componente intuitivo-ideale e viene per questo criticato esplicitamente da Brentano, per il quale, in continuità in questo con la linea aristotelico-lockiana, non sussiste alcuna intuizione ideale, e le uniche conoscenze a priori sono solo di tipo assiomatico-procedurale, come il principio logico di non contraddizione.

La comune esigenza di un duttile e rinnovato realismo gnoseologico fece sì comunque che, non casualmente, studiosi che intendevano portare avanti il realismo rinnovato di Rosmini furono precocemente interessati alla filosofia di Brentano, come si vede in primo luogo in Francesco De Sarlo, autore in gioventù, nel 1893, di due monografie rosminiane e poi per molti decenni docente di filosofia e psicologia a Firenze e in lungo contatto personale e scientifico con Brentano.

Se De Sarlo condivideva con Brentano una fondamentale preferenza fondazionale di tipo empirico-percettivo e si mostrava, quindi, contrario agli aspetti intuitivo-ideali dell'impostazione rosminiana, è però alquanto significativo che un filosofo della scuola desarlina, Gaetano Capone Braga, proprio perché interessato ai caratterizzanti aspetti intuitivo-ideali della prospettiva gnoseologica rosminiana, si trovò assai precocemente sensibile a quegli elementi teorici che stavano portando Husserl a differenziare la propria fenomenologia rispetto alla psicologia descrittiva brentaniana, che di essa aveva costituito il più cospicuo alveo di origine.

Gli sviluppi interni alla scuola di Brentano, infatti, che tra fine dell'Ottocento e inizio del Novecento stavano conducendo,

anche in seguito ad un rinnovato confronto con le opere di Bernard Bolzano, sia Alexius Meinong alla propria teoria degli oggetti, sia Husserl alla propria fenomenologia, trovò un precocissimo riflesso in questo studioso primonovecentesco di Rosmini, a testimonianza di intrecci davvero trasversali tra pensiero italiano e pensiero mitteleuropeo dell'epoca. E, in questo contesto, può essere interessante prendere in considerazione non solo il *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee* del 1914, che già importanti studiosi di Rosmini come Pietro Prini, Fulvio De Giorgi e Mauro Nobile hanno particolarmente valorizzato come un precoce confronto tra rosminianesimo e nascente fenomenologia, ma anche lo scritto, pressoché contemporaneo, dello stesso Capone Braga, uscito a puntate nella rivista di De Sarlo «La cultura filosofica», tra il 1914 e l'inizio del 1915, scritto in cui sono ampiamente citate e discusse le *Idee per una fenomenologia pura* che erano di fatto di fresca pubblicazione nella prima annata dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» del 1913.

Da questo punto di vista, la tesi, recentemente argomentata da De Giorgi, per cui il precoce interesse di filosofi di formazione rosminiana come De Sarlo e Capone Braga per autori quali Bolzano, Brentano e Husserl dimostra l'esistenza di nessi storico-teorici trasversali al rosminianesimo e alla nascente fenomenologia,² può essere, come cercheremo di mostrare nella seconda

² F. De Giorgi, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», 3 (2016), poi in M. Nobile (a cura di), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020, pp. 55-90. Quest'articolo sviluppa in maniera più ampia alcuni spunti già presenti in Id., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa: 1797-1833*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 382ss. Lo stesso De Giorgi indica sia come un filosofo del valore di Emanuele Severino avesse già indicato alcuni spunti di vicinanza tra Rosmini, da un lato, e Brentano e Husserl, dall'altro (cfr. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 40), sia come un grande esperto di Rosmini come Pietro Prini, nel suo lavoro di sintesi *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1998, avesse sottolineato i nessi tra Rosmini e le origini della fenomenologia e anche il libro del giovane Capone Braga. Anche Mauro Nobile ha recentemente valorizzato il contributo di Capone Braga per un con-

sezione, non solo confermata, ma anzi ulteriormente sviluppata, perché non solo questi filosofi di formazione rosminiana avevano piena contezza dei rapporti teorici tra il realismo gnoseologico di Rosmini e quello di Brentano e della sua scuola, ma anche sapevano sviluppare la filosofia rosminiana o più nella linea empirico-percettiva, come De Sarlo, in maggiore sintonia con la psicologia descrittiva dello stesso Brentano, o più nella linea intuitivo-ideale-eidetica, come Capone Braga, in maggiore sintonia con Husserl, alle origini della fenomenologia.

Ciò non toglie, comunque, che tali studiosi di formazione rosminiana non fossero ben consci, al di là delle comunanze, anche delle differenze e della specificità di Rosmini rispetto agli autori da cui si originò la fenomenologia. Capone Braga, in particolare, se nei suoi primi scritti, tra il '14 e il '15, si mostra nel complesso più vicino a Bolzano, Meinong e Husserl che non allo stesso Rosmini, di cui critica importanti posizioni, nel suo sforzo storico-teorico più comprensivo, pubblicato in due volumi nel '28 e nel '33, appare invece, come vedremo, muoversi su una propria interpretazione della linea teoretica agostiniano-rosminiana, nella quale Bolzano, Meinong e Husserl rimangono sicuramente più sullo sfondo rispetto ai suoi scritti precedenti.

1. *La collocazione di Rosmini nella storiografia filosofica di Brentano e il rapporto tra intuizione ideale ed esperienza sensibile in Brentano e Rosmini*

1.1. Come si è detto, il citato scritto in cui Brentano colloca anche Rosmini all'interno della filosofia moderna, *Abbasso i pregiudizi!*, riprende e sviluppa tematiche del saggio pubblicato nel

fronto tra Rosmini, Bolzano e Husserl: M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 155-185, qui pp. 155, 178-182 (poi in Id. [a cura di], *Rosmini e la fenomenologia*, pp. 133-174).

1895 sulle quattro fasi della filosofia. In questi lavori, Brentano va nettamente controcorrente rispetto alla consueta contrapposizione di origine kantiana tra 'razionalisti' e 'empiristi' nella filosofia moderna e si richiama invece insieme sia a Cartesio sia a Bacone e Locke come filosofie basate sull'evidenza.

Per Brentano, cioè, al di là delle differenze, tanto quelle cartesiane quanto quelle lockiane vogliono essere conoscenze insieme sia soggettive che oggettive. «Gli immediati successori di Bacone e Cartesio rimasero fedeli al metodo dell'esperienza. Su questa strada, Locke ottenne molti e validi risultati»,³ si dice nello scritto sulle quattro fasi della filosofia.

Un primo stadio di declino della filosofia moderna comincia invece per Brentano con un indebolimento, nei filosofi illuministi come Voltaire, della pura evidenza teoretica della prospettiva empirica di Locke, che porta poi, come secondo stadio di declino, al soggettivismo di Hume, quando l'evidenza oggettiva dell'esperienza lockiana viene messa in dubbio e si forma una separazione tra coscienza solo soggettiva, da un lato, e realtà oggettiva inaccessibile, dall'altro.

Sia Reid, che replica a Hume con il senso comune, sia Kant, che replica con la sua dottrina delle forme a priori, forniscono risposte, secondo Brentano, ad un problema fin dall'inizio mal impostato da Hume, perché quest'ultimo filosofo ha perso quel carattere di evidenza immediata, soggettiva e oggettiva insieme, che agiva invece, seppure diversamente declinato, tanto in Cartesio che in Locke.

In particolare, la soluzione kantiana è attaccata pesantemente da Brentano; per rispondere allo scetticismo finisce in una confusione concettuale ancora peggiore, che lascia poi adito a quelle

³ F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895, p. 22. Su questo, che resta il contributo più comprensivo di interpretazione della storia della filosofia pubblicato da Brentano (i fondamentali studi su Aristotele sono infatti di carattere monografico), cfr. B.M. Mezei, B. Smith (eds.), *The Four Phases of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998.

che sono considerate pure involuzioni mistiche, l'ultimo stadio della decadenza: la dialettica dell'idealismo tedesco, il pessimismo schopenhaueriano, il nichilismo nietzschiano.

Brentano si oppone, dunque, alla dottrina kantiana di un a priori solo formale, così come alla dottrina dei contenuti empirici solo ciechi. Lo scetticismo humiano si combatte non accettandone le premesse, ma ribadendo la fondazione di ogni conoscenza su dati evidenti, insieme sia soggettivi che oggettivi.

È in questa polemica con Kant, contro lo spazio e il tempo quali intuizioni a priori dell'estetica trascendentale, e contro le categorie quali concetti a priori dell'analitica trascendentale, che Brentano, in *Abbasso i pregiudizi!*, cita anche Rosmini.⁴

In Kant, dice Brentano,

lo spazio e il tempo si presentano come intuizioni a priori, mentre tra i concetti a priori compaiono per esempio quello della causa [...], oppure quello di sostanza [...] o, ancora, quello dell'essere, che perfino Rosmini, il quale altrimenti considerava tutti i concetti come concetti di esperienza, credeva il solo per cui non potesse che ammettere l'apriorità, ma non meno anche quello della necessità e altri.⁵

⁴ Il rapporto con Kant è molto studiato nella letteratura su Brentano: alcuni interpreti riprendono o addirittura radicalizzano le critiche di quest'ultimo al primo; altri invece tendono a vedere, nonostante le esplicite prese di distanza di Brentano, alcuni elementi teorici comunque condivisi tra la sua filosofia e quella kantiana (per esempio, in funzione antidealistica e antistoricistica oppure in una comune linea 'trascendentale' né solo soggettiva né solo oggettiva). Al di là dell'interpretazione che si voglia dare della differenziazione che Brentano fa della propria prospettiva rispetto a quella di Kant, nell'ottica del nostro studio occorre innanzitutto comprendere come mai Brentano citi Rosmini proprio nell'ambito di questa differenziazione. Sul rapporto tra Brentano e Kant cfr., da diversi punti di vista: S. Körner, *On Brentano's Objections to Kant's Theory of Knowledge*, «Topoi», 6 (1987), pp. 11-17; L. Albertazzi, *From Kant to Brentano*, in L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli (eds.), *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 423-464; G. Fréchette, *Kant, Brentano and Stumpf on Psychology and Anti-Psychologism*, in M. Ruffing, C. La Rocca, A. Ferrarin, S. Bacin (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin-New York 2013, pp. 727-736.

⁵ F. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, p. 24.

Qui palesemente Brentano legge Rosmini attraverso la tavola delle categorie di Kant. L'idea a priori rosminiana di essere viene equiparata alla categoria modale kantiana a priori dell'esistenza, come si vede anche più avanti, nello stesso scritto, in cui Brentano precisa la sua critica a una concezione aprioristica tanto dello spazio e del tempo, quanto delle categorie intellettuali, e in particolare di quella dell'esistenza.

Derivano da «rappresentazioni empiriche» (*Erfahrungsvorstellungen*, tradotte anche come «presentazioni» empiriche), secondo Brentano, sia

i concetti di spazio e tempo (che Kant misconobbe nel loro carattere concettuale), sia le rappresentazioni che Kant ritiene concetti dati a priori, concetti originari dell'intelletto. Così per il concetto dell'essere. 'Essente' significa altrettanto che 'presente'. L'essere stato e l'essere futuro sono analogamente da identificare con il passato e il futuro. Vediamo dunque che la loro origine si deve cercare proprio là dove risiede la determinazione temporale.⁶

Questo voler riportare *tout court* l'idea dell'essere di Rosmini alle categorie a priori di Kant, e più in particolare alla categoria modale dell'esistenza, è sicuramente una indebita interpretazione da parte di Brentano. Del resto Rosmini non compare mai né nello scritto sulle quattro fasi, né nelle lezioni di storia della filosofia moderna tenute a Vienna negli anni Ottanta dell'Ottocento e pubblicate per Meiner nel 1987. Per quanto inesatto, tale esplicito riferimento a Rosmini in *Abbasso i pregiudizi!* è comunque alquanto significativo e permette di svolgere alcuni confronti tra i due filosofi.

In Brentano, le rappresentazioni o presentazioni empiriche sono fin dall'inizio caratterizzate dalla *intentionalen Inexistenz* all'oggetto, come si dice nella *Psicologia dal punto di vista empirico* del 1874,⁷ e come viene ancor più esplicitato in senso realistico-oggettuale nelle opere ad essa successive, e i passaggi dal

⁶ Ivi, p. 29.

⁷ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker &

piano psicologico empirico al piano ontologico e dall'evidenza particolare all'evidenza universale appaiono del tutto possibili, se condotti con giudizi adeguati, senza il bisogno di elementi intuitivi a priori, esattamente come in Locke, e il contrasto tra quest'ultimo e Cartesio è alquanto mitigato.

Nelle citate lezioni sulla filosofia moderna degli anni vennesi, Brentano scrive che «il guadagno maggiore di Cartesio è l'osservazione psicologica», ossia «il porre l'autocoscienza come inattaccabile dagli scettici», per quanto sia «falso che non ci sia niente di certo oltre ad essa (gli assiomi)», mentre gli aspetti peggiori di Cartesio riguardano alcune sue impostazioni metafisiche: il ridurre la materia ad estensione, nonché «l'arbitrario cambiamento dell'uso linguistico del termine *substantia*».⁸

Da Cartesio, così, continua Brentano nelle lezioni, sono partite due linee, una riagganciandosi più ai suoi errori – e qui nomina «Malebranche, Spinoza e in gran parte anche Leibniz»⁹ – l'altra riagganciandosi più ai suoi vantaggi, e qui menziona il solo Locke. Non tutto in Locke viene accettato da Brentano, ma egli vede nel filosofo inglese esercitato «il metodo giusto nel modo più perfetto rispetto a qualunque altro filosofo moderno».¹⁰

Locke, infatti,

nella sua dottrina, parte da Cartesio, ma in maniera più felice. Ha molto in comune con Cartesio: il suo guadagno fondamentale, l'osservazione psicologica, è portato avanti da Locke con maggiore accuratezza e l'errore principale di Cartesio – la totale diversità di spirituale e corporeo, su cui si accapigliarono Geulincx, Malebranche e Spinoza – non venne condiviso da Locke, così che quest'ultimo non ritiene per certo che il pensante in noi non sia esteso se anche lo può far valere come verosimile.¹¹

Humboldt, Leipzig 1874, vol. I, p. 115-118; trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Bari-Roma 1997, pp. 154-157.

⁸ F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von K. Hedwig, Meiner, Hamburg 1987, pp. 19-20.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 34.

¹¹ Ivi, p. 28.

Non accettando gli aspetti più controversi della metafisica cartesiana, Locke può dunque, per Brentano, rimanere più vicino a una metafisica di tipo aristotelico, seppure rinnovata da un più preciso approccio di osservazione psicologica. Per Locke, dice Brentano rifacendosi al *Saggio sull'intelletto umano*, «l'esistenza di Dio è più certa del mondo esterno ed è anzi la più certa, accanto all'esistenza propria»,¹² ma non è risultato di una percezione immediata, bensì di un ragionamento; anche il concetto di sostanza viene certo criticato da Locke quale dimensione intuitiva a priori, ma mantenuto, seppure solo come idea complessa, come risultato di un ragionamento. Nella sua battaglia contro le idee a priori, conclude Brentano, Locke risulta «vincente ed è da consigliare a tutti quelli che vogliono ricorrere alla follia-illusione [*Wahn*] delle idee innate».¹³

Rispetto a Locke, Brentano ritiene certo che vi siano anche verità a priori, ma non appunto di tipo intuitivo-ideale, come in Cartesio, bensì di tipo assiomatico-procedurale, ossia i principi logici, gli assiomi, che sono lo strumento dei giudizi corretti e che hanno carattere eminentemente negativo, basandosi sul principio di non contraddizione, come in Aristotele, impedendo a priori che si facciano ragionamenti contraddittori. Rispetto ad Aristotele e Tommaso, d'altra parte, come Brentano ripete molte volte, in vari contesti, i moderni come Cartesio e Locke hanno il vantaggio di un'osservazione psicologica molto più precisa e sistematica.

Brentano ritiene, in conclusione, che occorra rielaborare in una nuova sintesi temi aristotelici, tomistico-scolastici e lockiani, per costruire una scienza su basi empirico-psicologiche che giunga conclusivamente a una metafisica e a una teologia razionale di tipo logico-mediato, in un percorso unitario tra evidenza psicologico-empirica-immediata ed evidenza ragionativa-mediata, tra particolare e universale e tra soggettività e oggettività.

È chiaro che in questa prospettiva l'idea dell'essere di Rosmini poteva apparire a Brentano come un'indebita ingerenza ideale

¹² Ivi, p. 33.

¹³ Ivi, p. 29.

apriorica, una sorta di residuo cartesiano oltre che un'eccessiva acondiscendenza alle provocazioni di Hume e Kant, in un problema che richiedeva invece una soluzione propriamente psicologico-empirica.

1.2. Dal punto di vista di Rosmini, ovviamente, le cose sono molto diverse.

Secondo Rosmini non è possibile passare dalla dimensione empirica particolare alla dimensione ontologica universale senza l'intervento di un apposito strumento conoscitivo a priori, non solo di tipo logico-procedurale, bensì di tipo intuitivo-ideale, l'idea dell'essere, appunto, che a suo avviso non può affatto essere ricavata altrimenti, né in modo solo empirico né in modo logico-mediato (all'idea dell'essere si giunge infatti, sul piano dell'indagine, per successive astrazioni riflesse, ma alla fine resta, sul piano originario della conoscenza, come un'idea innata e irriducibile dell'essere puramente possibile). E non a caso Locke è proprio il primo autore con cui Rosmini comincia la sua lunga polemica critica nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

Rosmini, infatti, propone esplicitamente una concezione sintetica della conoscenza percettiva, in cui compaiono necessariamente insieme una componente sensibile-empirica e una componente intuitiva a priori: la sensazione, con la sua specifica facoltà primitiva, il sentimento fondamentale, determina in senso reale la percezione intellettuale, ma tale percezione intellettuale non vi sarebbe nemmeno senza la possibilità indeterminata dell'essere, data dall'intuizione a priori dell'essere ideale.

Se Rosmini condivide con Kant una concezione sintetica della conoscenza, però, l'idea rosminiana dell'essere non può venire affatto interpretata *qua talis* come una categoria di tipo kantiano e tanto meno come la categoria dell'esistenza reale come fa Brentano (per quanto quest'ultimo non sia certo solo in tale riconduzione di Rosmini a Kant, che è anzi, come è noto, una critica assai ricorrente fin dai tempi di Gioberti, sollecitando le risposte puntuali di Rosmini stesso e di tutti i 'rosminiani' successivi).

L'idea a priori dell'essere di Rosmini non è, infatti, solo una forma universale dell'intelletto come le categorie kantiane, bensì è un'intuizione a priori dotata di un proprio specifico oggetto ultraempirico, anche se tale oggetto è del tutto generale, quale essere ideale puramente possibile, e abbisogna del diverso contenuto empirico delle qualità sensibili, mediate dal sentimento fondamentale, per determinarsi compiutamente nelle percezioni intellettive, tanto soggettive che extrasoggettive.

Conseguentemente, in Rosmini c'è una valenza realistico-intenzionale della conoscenza alquanto diversa dalla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno. Le «qualità sensibili *com'elle esistono*», dice Rosmini nel *Nuovo saggio*, «fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero»,¹⁴ ed egualmente «l'idea di esistenza in generale»¹⁵ può classificare le sensazioni intenzionate rispetto a qualcosa di esistente, in quanto in quest'idea è intuita priori una forma dell'essere in quanto tale, ossia l'essere ideale puramente possibile, secondo il filo conduttore che unisce l'ideologia del *Nuovo saggio* all'ontologia della *Teosofia*. Rosmini coniuga così una concezione intenzionale all'oggetto della relazione empirico-sensitiva, non troppo diversa, da questo punto di vista, dall'intenzionalità delle presentazioni di Brentano, con un referente intuitivo-ideale che è invece assente in Brentano stesso, ma che per Rosmini è necessario per rendere conoscitiva la percezione intellettiva.

In questo modo, secondo Rosmini, nel giudizio, che è un «riguardamento» del soggetto su quanto ha sentito e conosciuto come esistente, il soggetto stesso può vedere «la *cosa in sé, oggettivamente*»,¹⁶ non il solo fenomeno come nella sintesi conoscitiva kantiana.

¹⁴ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1852: sez. V, parte I, cap. III, art. IV, § 1, n. 454, p. 51.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

1.3. Se abbiamo fin qui considerato le differenze di approccio di Brentano e Rosmini al problema gnoseologico-ontologico, partendo dalla esplicita presa di posizione polemica del primo sul secondo, la stessa considerazione comparativa può portare nel contempo alla luce quanto le due soluzioni, pur sicuramente diverse, si muovano però – come hanno del resto già notato autorevoli interpreti di Rosmini, come Severino, Prini e De Giorgi – su un terreno per molti versi comune, in controtendenza con altre posizioni filosofiche del loro tempo, quali una soluzione meramente positivista (antimetafisica), oppure una metafisica di tipo idealistico, oppure una metafisica di tipo fideistico od esistenzialistico.

Comune tanto a Brentano che a Rosmini è una soluzione teorica che intende connettere una scienza oggettiva, su basi empiriche, a una metafisica sistematica su base ragionata, connettendole, però, nella loro rispettiva autonomia, senza sintetizzarle insieme, né sintetizzando insieme soggetto e oggetto, pensiero e realtà, come invece è tipico degli approcci idealistici (Brentano considera infatti «mistici» filosofi come Fichte, Hegel e Schelling, perché a suo dire mescolano piani che devono rimanere connessi, ma rigorosamente distinti; l'accusa più ricorrente a tali filosofi idealistici da parte di Rosmini è invece quella di «panteismo», che in fondo è critica non del tutto differente da quella di Brentano).

In secondo luogo, rispetto alle correnti neoscolastiche più conservatrici, è evidente quanto sia Rosmini che Brentano vogliano riproporre una metafisica ragionata e oggettiva su basi rinnovate, accanto alle nuove scienze empiriche e con un confronto intenso e non solo denigrativo con le filosofie moderne (per quanto, questo rinnovamento in Brentano passi attraverso una psicologia empirico-descrittiva, in Rosmini passi invece attraverso un'ideologia che ha come fondamento e vertice sistematico una intuizione a priori extraempirica).

Anche la stessa tematica della «intenzionalità» che, come hanno giustamente sottolineato vari interpreti rosminiani, tanto Brentano che Rosmini riprendevano dagli autori scolastici me-

dioevali, dei cui testi avevano entrambi ottima competenza, serve certo a sottolineare la valenza relazionale, e quindi anche oggettivizzante e realisticizzante, della coscienza soggettiva, in un contesto, però, che è per entrambi basato su una centralità problematica della coscienza soggettiva medesima, ossia di quello che Rosmini chiama il «soggetto conoscitore», centralità che come tale non si può affatto riscontrare né in Aristotele, né negli autori della scolastica e non può essere divisa dagli sviluppi postcartesiani. E di ciò, beninteso, sia Brentano che Rosmini erano perfettamente consapevoli.

Non a caso Brentano si richiama a Cartesio e a Locke come autori che hanno innestato un nuovo modo di «osservazione psicologica» e, in un importante articolo di comparazione tra Aristotele e Brentano, Franco Volpi ha ricordato che

la psicologia di Aristotele non aveva ad oggetto la coscienza interiore come quella di Brentano. La concezione brentaniana della psicologia come scienza resta perciò connessa al paradigma scientifico e filosofico moderno-cartesiano¹⁷

e lo stesso si può dire in merito alle posizioni di Brentano riguardanti «la classificazione delle scienze» e «la collocazione epistemologica della psicologia».¹⁸

In quanto a Rosmini, fin dall'inizio del suo percorso teoretico egli sente la necessità di confrontarsi con la gnoseologia moderna, ossia con l'«ideologia», come si diceva in Francia e in Italia, tra Settecento e primo Ottocento, non certo per abbandonare la metafisica realistica, ma per darle fondamenti rinnovati, che

¹⁷ F. Volpi, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zur Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, in K. Feilchenfeldt, L. Zagari (Hrsg.), *Die Brentano. Eine europäische Familie*, Niemeyer, Tübingen 1992, p. 143.

¹⁸ *Ibidem*. Proprio nel settore specifico della psicologia cognitiva il lavoro di Brentano e di tanti suoi allievi ha avuto un esito molto fruttuoso, dalle origini della *Gestaltpsychologie* in poi (come ha sottolineato, per esempio, nei suoi studi Liliana Albertazzi).

come tali non si potevano affatto trovare nella scolastica di rigida procedura neotomistica (e per le sue innovazioni venne subito, di fatto, accusato di soggettivismo). Così Nobile ha recentemente osservato che «forse [...], sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità» tra Rosmini e filosofie come la fenomenologia può essere collocato

nella rottura moderna del continuum di razionalità tra mondo e osservatore. In modo ovviamente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente.¹⁹

«Per noi, quindi, il Rosmini non è», scriveva, così, già circa quarant'anni dopo la morte del Roveretano, il giovane Francesco De Sarlo, nel suo *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna* del 1893, «un continuatore della filosofia scolastica, ma è un vero filosofo moderno».²⁰

2. Riflessi della nascita della fenomenologia di Husserl, rispetto alla psicologia descrittiva di Brentano, nella coeva ricerca su Rosmini: ideologia rosminiana, psicologia descrittiva brentaniana, fenomenologia husserliana

2.1. L'appena citata rivendicazione desarliana della modernità di Rosmini è compiuta in un libro in cui il Roveretano è apprezzato soprattutto per un'apertura all'esperienza dei dati fisici e psichici, extrasoggettivi e soggettivi, mirando a una descrizione il più possibile scientifica e 'realistica' degli uni e degli altri, senza

¹⁹ M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, pp. 170-171.

²⁰ F. De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, pp. 160-161.

il riduzionismo di alcuni positivisti che volevano schiacciare tutto lo psichico sul fisico, e senza, d'altra parte, il dogmatismo dei metafisici precartesiani, prelockiani e prekantiani che volevano non tener conto della necessità di rinnovare, nella modernità, il problema del rapporto tra conoscenza oggettiva e soggettività.

Scrivono De Sarlo:

Il punto in cui il pensiero rosminiano tocca quello odierno è in ciò che esperienza soggettiva ed extrasoggettiva costituiscono due serie parallele di fenomeni intimamente connesse tra loro, ma d'altra parte distinte e irriducibili l'una all'altra. Per noi la parte veramente vitale del rosminianesimo sta tutta qui, tanto più che un tale concetto è così largo e veramente filosofico che non potrà mai urtare di contro ai progressi della scienza. Questa infatti ha quale suo campo d'indagine i fenomeni extrasoggettivi e non può, non deve ricorrere ai fatti soggettivi come mezzi di spiegazione: la Filosofia invece che deve aver di mira l'unità cerca di coordinare i fatti extrasoggettivi coi soggettivi. La scienza rimanendo nell'extrasoggettivo ricerca le cause prossime dei fenomeni, mentre l'indagine filosofica coordinando il soggettivo con l'extrasoggettivo va in traccia delle ragioni più profonde e più vere delle cose. L'una tende a ridurre tutto al movimento e quindi al meccanismo, perché dal moto non può nascere che moto, l'altra prima tende a dedurre il psichico da ciò che è psichico e poi tenta di pervenire all'unità che è il suo scopo supremo.²¹

Con queste premesse, non sorprende che l'aspetto di Rosmini che interessi più a De Sarlo sia non l'idea a priori dell'essere, bensì la tematica del sentimento fondamentale, ossia proprio lo snodo empirico-realistico, non tanto intuitivo, quanto percettivo, della sua gnoseologia:

La dottrina rosminiana del sentimento – scrive, infatti, De Sarlo – non solo è quanto di più originale vi sia nel filosofo roveretano, ma, per chi sa ben intenderla, risponde così bene alle esigenze della scienza e dello stato attuale della filosofia che non s'arriva a comprendere da che cosa possa essere sostituito.²²

²¹ F. De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*, p. 163.

²² Ivi, p. 161.

Questo tipo di approccio viene confermato dal libro che De Sarlo pubblicò nello stesso 1893, e presso lo stesso editore: *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, più critico con il Roveretano rispetto a quello sulla psicologia. De Sarlo considera qui «veramente manchevole» in Rosmini

la dottrina dei concetti e delle idee che forma la base di ogni buona logica. Stando a lui, infatti, le idee sono nient'altro che determinazioni dell'unica vera Idea (Essere), determinazioni sorte sinteticamente per via dell'unione del sentimento coll'essere. Ora l'osservazione psicologica non è là ad attestarci che è l'analisi, l'astrazione e non la sintesi quella che rende possibile la formazione delle idee?²³

In entrambi questi libri del 1893 Brentano non è mai citato, ma già da quello che si è visto di essi si possono comprendere i punti di contatto e interesse che lo studioso lucano, partendo da una certa lettura di Rosmini, poté successivamente trovare nel filosofo e psicologo mitteleuropeo, che conobbe personalmente nel lungo periodo in cui costui visse a Firenze e alla cui memoria dedicò il proprio libro filosofico più comprensivo, l'*Introduzione alla filosofia* del 1927.

In Brentano, infatti, De Sarlo apprezzerà innanzitutto la netta distinzione e correlazione, all'interno di una impostazione gnoseologica di fondo di tipo realistico, tra psicologia genetica e psicologia descrittiva, tra analisi di dati fisici e analisi dei dati psichici, ossia per dirla con il Rosmini da lui citato in gioventù tra dati «extrasoggettivi» e dati «soggettivi», tra «cosmologia» e «psicologia» vera e propria.

In secondo luogo, De Sarlo trova in Brentano una psicologia

²³ F. De Sarlo, *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, p. 44. Si diffonde ampiamente sull'interpretazione di Rosmini nel giovane De Sarlo il libro di M.A. Rancadore, *Francesco De Sarlo. Dalla psicologia alla filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2011, in part. pp. 41-122; l'autrice insiste sul fatto che lo studio di Rosmini, consolidatosi nei due libri del 1893, costituì una vera e propria svolta nello sviluppo intellettuale di De Sarlo che dagli interessi di tipo fisiologico della gioventù si rivolse, anche proprio grazie a Rosmini, a ricerche sulla tematica più propriamente psichica.

descrittiva da un lato come analisi scientifica dei dati dell'esperienza interna, ma dall'altro lato anche come fondamentale snodo per l'impostazione dei problemi filosofici più generali in termini di gnoseologia e metafisica, come già aveva affermato, lo si è visto, nel libro sulla biologia e la psicologia di Rosmini.

In terzo luogo, la forte accentuazione messa in atto da De Sarlo degli aspetti empirico-percettivi di Rosmini già mostra come vi sarà grande accordo con Brentano nell'impostare una psicologia descrittiva dell'esperienza interna, senza il bisogno dell'intuizione a priori dell'essere, su cui, come si è visto, sia Brentano che De Sarlo sono concordi nella critica a Rosmini.

Questi punti sono tutti presenti nel giovane De Sarlo studioso di Rosmini già prima della lettura di Brentano, mentre è ovvio che la conoscenza anche personale con quest'ultimo porterà a De Sarlo ulteriori motivi di comunanza in molti temi più specifici di psicologia descrittiva e cognitiva.²⁴

Di fatto, man mano che in De Sarlo aumenta un'attitudine sempre più marcatamente empirico-psichica nell'impostazione dei problemi scientifico-gnoseologici, anche ma non solo in relazione alla sua conoscenza di Brentano, si attenua pure sempre più il legame con Rosmini. Se il rapporto con il Roveretano è ben presente negli studi gnoseologici del giovane De Sarlo, dunque, negli ultimi decenni egli lo sente sempre più lontano dalla propria concezione della conoscenza scientifica.²⁵

Dal punto di vista filosofico, non mancano però importanti differenze anche tra De Sarlo e Brentano. In particolare, gli elementi metafisico-razionalisti, di tradizione aristotelico-scolastica, di

²⁴ Cfr. F. Albertazzi, *Franz Brentano e Francesco De Sarlo. La psicologia descrittiva in Italia*, in K. Feilchenfeldt, L. Zagari (Hrsg.), *Die Brentano. Eine europäische Familie*, pp. 92-114; F. Albertazzi, F. Poli (a cura di), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Guerini, Milano 1993.

²⁵ Cfr. l'eloquente passo della lettera del 30 novembre 1925 con cui De Sarlo declina l'offerta fattagli da Piero Martinetti di tenere una commemorazione di Rosmini, cit. in A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 250.

quest'ultimo, per cui egli intende giungere conclusivamente alla dimostrazione dell'esistenza dell'immortalità dell'anima e di Dio, non sono affatto presenti in tali forme in De Sarlo. L'aspetto scientifico-argomentativo risulta infatti alquanto più circoscritto nel pensatore lucano, gli aspetti metafisici sommi, dell'anima immortale e di Dio, restano come ultimo referente reale dell'esperienza, ma sono oggetto conclusivo piuttosto di fede, di «congettura» come si esprime De Sarlo, che di scienza.²⁶

Il definitivo superamento della immediata componente empirico-percettiva andava, dunque, prodotto per De Sarlo non tanto da un finale ragionamento metafisico-ontologico razionalistico, sul quale era di fatto meno fiducioso di Brentano, bensì attraverso una componente fideistico-sentimentale, per la quale poteva ancora richiamarsi, seppure con libertà, a un certo Rosmini: al Rosmini appunto del sentimento realistico fondamentale, più che al Rosmini intuizionistico-ideale dell'idea dell'essere. Ecco quindi che per riferirsi tanto alla propria posizione sulle questioni ultime quanto alla sua lettura del pensiero italiano da Rosmini in poi, De Sarlo preferisse utilizzare la parola «spiritualismo» più che ritenersi un metafisico empirico-razionalista come invece Brentano a tutti gli effetti si considerava.²⁷

Non stupisce così che, tra gli allievi di De Sarlo, si potesse sviluppare anche un notevole interesse per le correnti psicologico-realistiche del kantismo, di fatto diverse dalla prospettiva brentaniana, perché in esse il rapporto con la realtà in sé, comunque tenuta ben distinta dalla percezione soggettiva, non poteva venire risolto in termini puramente metafisico-deduttivi o in termini puramente empirico-induttivi, sulla base delle presentazio-

²⁶ Cfr. per es. F. De Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, Dante Alighieri, Milano 1928, pp. 383-387. Questo tardo volume di sintesi sulla propria filosofia è comunque dedicato a Brentano.

²⁷ Cfr. E.P. Lamanna, V. Mathieu, *Francesco De Sarlo e lo spiritualismo come filosofia dell'esperienza psichica*, in E.P. Lamanna, V. Mathieu, *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 137-178.

ni, bensì con l'ausilio di irriducibili componenti etico-volontarie e sentimentali-teleologiche (componenti queste ultime, fra l'altro, tenute distinte nel kantismo, mentre in Brentano esse tendono a venire considerate in modo unitario, per essere poi basate congiuntamente, alla fine, sulle presentazioni).

«La cultura filosofica», la rivista che De Sarlo fondò e diresse a Firenze tra il 1907 e il 1917, fu così assai attenta alla coeva rinascita della filosofia friesiana in Germania ed Eustachio Paolo Lamanna, nato nel 1885, uno dei più fedeli allievi di De Sarlo, scrisse importanti saggi sulla filosofia della religione di Fries e anche di Schleiermacher e l'ampio lavoro teorico giovanile di filosofia della religione di Lamanna, *La religione nella vita dello spirito* del 1914, intriso di confronti con elementi friesiani e schleiermacheriani, ma anche non privo di una sua originalità «spiritualistico-italiana» postrosminiana, meriterebbe davvero di essere riletto e valorizzato,²⁸ anche perché, come si sa, proprio da una diversa, originale rielaborazione di elementi friesiani e schleiermacheriani partì Rudolf Otto per il proprio capolavoro *Il sacro* del 1917, uno dei testi germinali della fenomenologia del religioso.

Un altro allievo di De Sarlo destinato a una vasta influenza accademica, Antonio Aliotta, nato nel 1881, accentuò ancor più, nella generale polemica contro gli idealisti immanentisti che caratterizzava gli allievi di De Sarlo, la separazione tra scienza argomentata, da un lato, e discorso metafisico-esistenziale, dall'altro.²⁹ Con Aliotta, successivamente, si formarono molti di coloro

²⁸ E.P. Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, La Cultura Filosofica, Firenze 1914; riedizione a cura di D. Pesce, A. Sciovoletto, Le Monnier, Firenze 1967.

²⁹ Sull'ambiente della «Cultura filosofica» si vedano le importanti considerazioni di P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2006, pp. 233-256 e 475-488. Più recentemente su De Sarlo e «La cultura filosofica», cfr. M.A. Rancadore, *Pro psychologia pro philosophia. Le «Ricerche di psicologia» e «La cultura filosofica»*, FrancoAngeli, Milano 2015. Su Aliotta e la sua scuola, cfr. inoltre A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 101-186.

che introdussero le tematiche esistenzialistiche in Italia, come Nicola Abbagnano, e con Aliotta – lo ha ricordato di recente De Giorgi – si formò anche Sciacca,³⁰ attivissimo negli studi novecenteschi su un Rosmini letto in una chiave spiritualistico-realistica, non priva di confronti con la filosofia di tipo esistenziale.

2.2. Nel contesto degli allievi di De Sarlo, l'abruzzese Gaetano Capone Braga,³¹ nato nel 1889, fu quello, come si accennava all'inizio, più precocemente interessato agli sviluppi, che, all'interno della scuola brentaniana stavano portando alla fenomenologia.

Il *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, pubblicato a venticinque anni, palesa chiare indicazioni che venivano a Capone Braga dal suo maestro De Sarlo: da un lato, lo stesso studio intenso del Roveretano, un autore di fatto poco considerato, se non proprio avversato, da parte dei neoscolastici di quegli anni, e, dall'altro lato, una lettura di Rosmini in senso rigorosamente realistico, con la relazione in una netta distinzione di soggetto e oggetto, pensiero ed essere, in alternativa rispetto al confronto attuato in quegli anni dall'idealista immanentistico Gentile, ma in difformità anche con i coevi confronti con Rosmini degli idealisti critici e trascendenti Bernardino Varisco e Piero Martinetti.

Se dunque il giovane Capone Braga condivide con De Sarlo importanti linee di fondo, non mancano, però, d'altra parte, significative differenze tra maestro e allievo.

De Sarlo, come si è visto, sottolineava, infatti, nella gnoseologia di Rosmini soprattutto le componenti empirico-percettive e il tema del sentimento fondamentale, criticando la componente intuitiva extraempirica dell'idea dell'essere, Capone Braga, in-

³⁰ Cfr. F. De Giorgi, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, p. 136.

³¹ Scarsa la letteratura su Capone Braga. Cfr. A. Viviani, *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga, con liriche inedite*, D'Arcangelo, Pescara 1958; S. Chiogna, *Gaetano Capone Braga*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 18, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1975, *sub voce*; M. Nardi (a cura di), *Gaetano Capone Braga. Riflessioni su una filosofia*, Media, Giulianova 1997.

vece, è fortemente interessato a questo elemento del tutto caratterizzante dell'ideologia rosminiana. Se dunque nella lettura di Rosmini da parte di De Sarlo potevano emergere molti punti che poi quest'ultimo avrebbe ritrovato in Brentano, condividendo il pensatore lucano e quello mitteleuropeo una netta critica all'idea extraempirica dell'essere, nel libro su Rosmini di Capone Braga, al contrario, se sono citati autori allora assai poco noti in Italia, per non dire proprio sconosciuti, come Bolzano, Meinong e Husserl, non è mai citato, invece, significativamente, proprio Brentano.

Erano del resto, come è noto, gli anni in cui, dopo le *Ricerche logiche* del 1900-1901, si stava ormai completamente consumando il distacco della fenomenologia husserliana dalla psicologia descrittiva brentaniana, che pure ne aveva costituito il più cospicuo alveo di origine. Non possiamo certo addentrarci qui nel contrasto tra Husserl e Brentano, e nella relativa vastissima bibliografia;³² dal nostro punto di vista è però significativo osservare come nella interpretazione di Rosmini di Capone Braga le filosofie di Husserl e di Bolzano potessero già essere utilizzate per valorizzare proprio quelle componenti di intuizione ideale dell'ideologia rosminiana, che invece tanto lo stesso Brentano che De Sarlo avevano nettamente criticato.

Dice Capone Braga, nelle conclusioni della sua ricerca,

il mondo delle idee esiste, non è un 'regno di fantasmi' [...]. Esso senza dubbio non esiste nello spazio e nel tempo come la materia, o semplicemente nel tempo come i fatti psichici; ma esiste in un modo speciale, avendo un essere o esistenza *ideale*, che è fuori dello spazio e del tempo. Sarebbe vano dire per es. che un principio logico o un concetto generale esiste come una pietra, una casa etc.; ma sarebbe parimente vano dire che non esiste affatto, che non è nulla, poiché esso vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose.³³

³² Cfr. almeno i riferimenti in R.D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999 (con ulteriore bibliografia).

³³ G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914, pp. 147-148.

E poco dopo:

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l'atto, l'attività, e il termine a cui è diretto l'atto. L'atto è soggettivo, particolare, reale, mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto. Può sembrare strano udir parlare di *oggetti del pensiero*; ma questo dipende dal pregiudizio che l'oggettività consista solo nella realtà (esistenza nello spazio e nel tempo) e che quindi solo i sensi possano dare oggetti.³⁴

Proprio nella discussione di questo punto dell'oggettività intellettuale e non solo sensibile, Capone Braga cita Bolzano³⁵ ed è ben noto quanto il confronto con le opere di questo filosofo (anteriore a Brentano) furono importanti per Husserl per elaborare la propria fenomenologia, distaccandosi dalla psicologia descrittiva brentaniana. Rosmini non sbagliava inoltre, continua Capone Braga, nell'affermare che la

categoria dell'essere è una delle condizioni essenziali e indispensabili della vita del pensiero, poiché, qualsiasi cosa noi pensiamo, dobbiamo pensarla come avente qualche forma d'essere. Anche del quadrato rotondo per es. si può dire che ha un'esistenza (ideale) poiché è un pensabile.³⁶

Qui, peraltro, pur in questo apprezzamento, vi è una critica a Rosmini che Capone Braga espone anche in altre parti del libro, «ossia l'importanza dell'idea dell'essere», su cui si può essere d'accordo, «è stata» però «esagerata dal Rosmini [...] Non basta l'idea dell'essere [...] Invece la vita dell'intelletto è effettivamente molto ricca, poiché trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose»: ³⁷ infatti, «Husserl nella sua 'logica pura' non usa una categoria unica, ma una molteplicità di categorie». ³⁸

³⁴ Ivi, p. 149-150.

³⁵ Ivi, p. 149.

³⁶ Ivi, p. 150.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 147.

Nonostante la critica al confinare l'ambito oggettivo intellettuale alla sola idea dell'essere, Capone Braga vede evidentemente in Rosmini un autore che, proprio come le nuove tendenze fenomenologiche, cerca una fondazione oggettivo-ideale della conoscenza,³⁹ e nel determinare questo piano fondativo, egli, come si è appena visto, usa più volte la metafora, di origine platonica – e assai presente non solo in Agostino e Bonaventura, ma anche in Rosmini – della «illuminazione»: «il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto», il concetto generale «vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose», «la vita dell'intelletto [...] trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose».

2.3. Capone Braga comprende bene, infatti, che la posizione di Rosmini non è affatto comprensibile senza gli elementi platonico-agostiniani della «illuminazione» dell'essere intellegibile, mentre Brentano, come abbiamo visto, polemizzava proprio contro un residuo di intuizione ideale in Rosmini, nell'idea dell'essere.

Emblematica di questa differenza era la loro diversa interpretazione dell'intelletto agente. Sia Rosmini che Brentano seguono Tommaso nell'interpretazione dell'intelletto agente aristotelico

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 152: «Il Rosmini per spiegare [...] le idee supreme, ricorre alla teoria dell'innatismo e pone come innata l'idea dell'essere. Ora, l'innatismo in fondo non dà una spiegazione e una soluzione del problema della conoscenza, e oggi non può esser più sostenuto; ma è senza dubbio vero che la ragione, all'occasione dell'esperienza, obbedendo ad esigenze sue proprie, che le s'impongono necessariamente, fa asserzioni che trascendono l'esperienza stessa e non si possono ricavare affatto da questa». Cfr. anche quanto ha scritto recentemente Nobile sul carattere innato dell'idea rosminiana dell'essere: se Rosmini vuole certo escludere che «l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io – per cui vien detta 'innata'» egli osserva però che «l'idea non è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettuale, è 'termine' che nondimeno *si impone* quale presenza *manifestativa*», M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, p. 176.

come proprio a ciascun individuo e non come una facoltà separata sovra-individuale (Brentano ebbe su questo anche una disputa famosa con Zeller).

Per Rosmini, però, Tommaso tiene ampio conto della componente sensibile della conoscenza, ma, con la sua trattazione dell'intelletto agente, lo fa in continuità e ad integrazione della componente, già agostiniana, della illuminazione intellegibile (così come lo stesso Rosmini intende integrare, nella sintesi primitiva, l'idea dell'essere possibile con la determinazione sensibile reale, mediata dal sentimento fondamentale).

L'Aquinate – si dice nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* – venne facendo un giudizioso e savio impastamento di Aristotele e di Platone. S'avvide egli, che l'intelletto agente [...] non potea esser uno di numero in tutti gli uomini [...], ma s'avvide egli, che questo intelletto avea bisogno di un lume, il quale non potea derivare che da un principio unico e identico, perocché in quello tutti gli uomini vedevano i veri identicamente uguali; e però ritenne anche l'intelletto separato di Platone, ma collocandolo in Dio, sì come avea già fatto s. Agostino.⁴⁰

Brentano, invece, si richiama in modo più netto all'interpretazione propriamente empirica di Aristotele e l'intelletto agente non è per lui che l'attività elaborativa della mente sui dati sensibili,⁴¹ valorizzando, pur con distinguo, il principio scolastico e lockiano del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*,

⁴⁰ A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Pagliani, Milano 1836, p. 677. Sull'intenzione rosminiana di integrare Agostino e Tommaso e sulla differenza in Rosmini tra Tommaso e tomismo, cfr. P.P. Ottonello, *Rosmini, Tommaso, i tomisti*, in Id., *Rosmini inattuale*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991, pp. 55-66.

⁴¹ Cfr. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Meiner, Hamburg 1977 (1^a ed. 1911), p. 131; trad. it. *Aristotele e la sua visione del mondo*, a cura di F. Ferraguto, Le Lettere, Firenze 2014, p. 126: Aristotele «ammette che prima di ogni pensiero la mente esercita un'azione sull'organo sensibile tale da renderlo capace a una reazione. Questa, e non altro, è la funzione dell'«intelletto produttivo» (*nous poietikos*) che qualcuno vuole rendere una facoltà superiore dell'anima e qualcun altro addirittura un'intelligenza superiore e unitaria che illumina tutte le menti umane o anche la stessa divinità».

più volte citato nelle sue opere:⁴² non stupisce che nella proprie lezioni di storia della filosofia medioevale, tenute a Vienna negli anni Ottanta dell'Ottocento e pubblicate nel 1980, egli tratti solo mediatamente di Agostino, partendo nell'analisi storica direttamente dal periodo scolastico.

Tali differenze di valutazione sulla filosofia antica e medioevale si ripresentano puntualmente, del resto, anche rispetto alla filosofia moderna. Se, come si è visto, Brentano valorizza soprattutto la linea Cartesio-Locke, Rosmini a questa preferisce invece esplicitamente la direzione da Cartesio a Malebranche e Gerdil,⁴³ seppure sottolinea, come è noto, che tale direzione va integrata, nella sintesi primitiva e nelle percezioni intellettive, con una componente propriamente realistica non intellettuale, bensì sensibile-empirica, che egli intende sviluppare attraverso il sentimento fondamentale, laddove tale necessaria integrazione rimarca il carattere finito dell'intelletto umano che può attingere a priori l'idea dell'essere possibile, ma non, al contrario di Gioberti, l'essere reale.

In questo contesto, non si può certo entrare nel dettaglio dell'interpretazione husserliana della filosofia moderna, fino all'ultima sintesi della *Crisi delle scienze europee*, interpretazione che ha caratteri del tutto specifici e differenti tanto rispetto a

⁴² Cfr. per es. F. Brentano, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Meiner, Hamburg 1986, p. 125.

⁴³ Cfr. per es. la sintesi dello *Schizzo sulla filosofia moderna*: «Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee intuitive indusse S. Agostino, seguito poscia da S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro fonte e principio. Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l'uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio; sistema ultimamente difeso dalle imputazioni teologiche, che gli furono fatte, dall'E.mo cardinal Gerdil. Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro», A. Rosmini, *Schizzo sulla filosofia moderna. Lavoro inedito di Antonio Rosmini*, «La Sapienza», 3 (1881), pp. 313-323, 393-401, qui p. 395.

quella di Brentano, quanto a quella di Rosmini. Almeno alcuni spunti di tale interpretazione husserliana, però, appaiono meno lontani, tutto sommato, da quella di Rosmini che non da quella di Brentano.

Lo psicologismo empirico di Locke è visto in particolare da Husserl, al contrario di Brentano, come una perdita decisa proprio dell'aspetto teoretico più rilevante aperto da Cartesio, ossia l'intenzionalità originaria a quella che viene chiamata «una sfera d'essere assolutamente apodittica»,⁴⁴ e il continuatore, viceversa, degli aspetti più discutibili del filosofo francese: la frattura e la «cosalizzazione» dell'esperienza interiore e dell'esperienza esteriore, che conducono da un lato alla fondazione della scienza naturale in una psicologia empirica, fondazione assai fragile come mostrerà poco dopo Hume, nonché, dall'altro lato, alla «naturalizzazione della sfera psichica» dell'intenzionalità originaria verso l'essere, una naturalizzazione che «si trasmette, attraverso Locke, a tutta l'epoca moderna fino ad oggi».⁴⁵ «Locke», dice esplicitamente Husserl, «non fa alcun uso della scoperta cartesiana della *cogitatio* in quanto *cogitatio* di *cogitata* – e quindi dell'intenzionalità –, non la riconosce come tema (anzi come il tema di quelle ricerche più specifiche che mirano alla fondazione della conoscenza)».⁴⁶

L'intenzionalità di Husserl si differenzia, quindi, come è noto, esplicitamente da quella psicologico-descrittiva di Brentano, pur essendo diversa anche da quanto Rosmini chiama «l'intenzione del nostro pensiero», perché da un lato in tale intenzione rosminiana vi è rispetto a Husserl un diverso rapporto all'esperienza tramite il sentimento fondamentale, dall'altro lato in Rosmini

⁴⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Nijhoff, Haag 1954, p. 79; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p.106.

⁴⁵ Ivi, p. 64; trad. it. p. 92.

⁴⁶ Ivi, p. 87; trad. it. p. 113.

l'intenzione sensibile, insieme all'idea dell'essere, diventano conoscenze compiutamente effettive solo nella riflessione preposizionale del giudizio. Pure Carla Canullo, però, che ha di recente sottolineato proprio le differenze tra Husserl e Rosmini sul tema dell'intenzionalità, ha tuttavia rimarcato che in tale tema «se i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggrabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi». ⁴⁷

Anche laddove Husserl ritiene che, nella pur ricca prospettiva trascendentale kantiana, permangono una «naturalizzazione psicologica della coscienza» e la mancanza «di un metodo che procedesse intuitivamente, intuitivo ai suoi inizi e in tutto ciò che dischiude», ⁴⁸ si possono vedere dei nuclei importanti di possibili confronti trasversali con la posizione rosminiana su Kant, come ha mostrato di recente Markus Krienke, il quale ha, del resto, giustamente anche rimarcato le differenze che la tematica rosminiana del sentimento fondamentale e della distinzione di essere ideale ed essere reale comportano nella interpretazione kantiana del Roveretano rispetto a quella di Husserl. ⁴⁹

2.4. Il giovane Capone Braga valorizza l'idea dell'essere di Rosmini, comunque, esattamente nella ricerca di un piano gnoseologico basato sull'intuizione ideale di un'oggettualità trascendente il semplice piano psicologico-naturalistico e proprio in questa ricerca avverte una vicinanza con gli studi di coloro che, come Husserl, con la sua logica pura, poi fenomenologia, cer-

⁴⁷ M. Canullo, *La coscienza in Husserl e in Rosmini. Intenzionalità e riduzione*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 187-199, qui p. 195 (poi in M. Nobile [a cura di], *Rosmini e la fenomenologia*, pp. 93-110).

⁴⁸ E. Husserl, *Die Krisis...*, p. 118; trad. it. p. 145.

⁴⁹ Cfr. M. Krienke, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 141-154 (poi in M. Nobile [a cura di], *Rosmini e la fenomenologia*, pp. 111-131).

cavano appunto un piano fondativo-intuizionale dell'oggettualità noetica come tale, prioritaria rispetto al piano psicologico e a quello scientifico naturale.

Era una prospettiva di confronto assai promettente, per quanto non mancassero anche alcuni aspetti schematici e un recensore vicino ai neoscolastici, in modo peraltro piuttosto aperto, come il trentino Emilio Chiocchetti, lamentò, non del tutto a torto, sulla «Rivista di filosofia neo-scolastica» del '15 che Capone Braga nel suo libro non avesse apprezzato abbastanza i rapporti tra l'ideologia, la logica e l'ontologia in Rosmini⁵⁰ (Capone Braga si dichiarava qui, del resto, non convinto che Rosmini avesse risolto compiutamente, nelle sue opere, il rapporto tra essere possibile ed essere reale, mentre egli sarà successivamente, come vedremo, maggiormente in sintonia su questo con il Roveretano). Il *Saggio su Rosmini* venne recensito anche da Giuseppe Rensi su «Coenobium» dell'agosto 1914: Rensi apprezzò lo scritto «diligente, accurato e chiaro» di Capone Braga, ma non nascose le sue perplessità sulla teoresi rosminiana, ritenendo che «il Rosmini vitale» si trovasse non tanto «nella costruzione del sistema suo», visto come irrisolto proprio nel rapporto centrale tra essere possibile ed essere reale, quanto «nelle limpide esposizioni e nelle critiche acutissime che, come base di quella costruzione, egli ha fatto dei sistemi altrui». ⁵¹

Sottolineare da parte di Capone Braga gli elementi di intuizione dell'oggettualità ideale, in Rosmini, ad ogni modo, se da un lato significava avvicinare maggiormente quest'ultimo a Husserl, rispetto a Brentano, dall'altro lato voleva dire anche avvicinarsi a confronti teorici con il Roveretano portati avanti, nella stessa epoca, da alcune prospettive filosofiche idealistiche: non certo a

⁵⁰ Cfr. E. Chiocchetti, *Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 7 (1915), pp. 241-221.

⁵¹ G. Rensi, *G. Capone Braga, Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, «Coenobium», 8 (1914), pp. 63-65. Su Rensi lettore di Rosmini, cfr. F. Meroi, *Tra morale e diritto. Il Rosmini di Giuseppe Rensi*, «Rosmini Studies», 1 (2014), pp. 79-92.

quella dell'idealismo assoluto e immanentistico di Gentile, ma più a quelle dell'idealismo critico e trascendente di Martinetti e di Varisco, prospettive entrambe originate da un profondo confronto con Kant, ma anche con la tradizione platonica della trascendenza intellettuale e morale, rispetto all'esperienza esclusivamente psicologica (trascendenza, dunque, non sintesi immanente e assoluta come i neohegeliani quali Gentile, né subordinazione derivativa come nell'empirismo).⁵² Fra l'altro, il libro di Capone Braga venne pubblicato presso la Libreria Editrice Milanese, che aveva in catalogo le due più importanti opere di Varisco, nonché in una collana che presentava anche un volume curato da Martinetti.

Alcuni motivi teorici che Capone Braga presenta nel suo libro del '14, in un confronto esplicito con Husserl, si possono trovare, infatti, pur se presentati in forme anche molto diverse, in quanto detto su Rosmini nell'*Introduzione alla metafisica* di Martinetti del 1902 o in *La percezione intellettuale in Rosmini*, pubblicato dal migliore allievo di Varisco, Pantaleo Carabellese, nel 1907. Comune certamente a Martinetti, Carabellese e Capone Braga, infatti, pur nella diversità anche notevole delle rispettive argomentazioni, è l'esigenza di delimitare in se stessa una dimensione originaria e ideale della conoscenza, che non sia interamente riconducibile né alle scienze empirico-naturalistiche, pur rispettate nella loro autonomia, né all'interiorità puramente soggettivistico-psicologica, e forse non è proprio un caso che tra coloro che più contribuirono a portare in Italia la fenomenologia husserliana troveremo anche un allievo di Martinetti come Antonio Banfi e un allievo di Carabellese come Giuseppe Semerari.

Per tornare a Capone Braga, è interessante notare come egli affiancasse allo studio di Rosmini una precocissima lettura non solo delle *Ricerche logiche*, ma anche, come si accennava all'ini-

⁵² Uno dei migliori scritti tanto su Martinetti che su Varisco accomunati appunto come rappresentanti di un idealismo critico e trascendente resta A. Levi, *L'idealismo critico in Italia*, «Logos», 8 (1924), fasc. 1-2, pp. 52-72. Cfr. anche *infra*, II, III, VI.

zio, delle *Idee per una fenomenologia pura*, che sono già ampiamente citate in un saggio uscito poco dopo la loro pubblicazione. Questo lungo saggio (quasi una monografia di più di 70 pagine), *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, venne pubblicato infatti, come si è detto, a puntate nelle annate 1914 e 1915 de «La cultura filosofica»: ⁵³ Capone Braga vi descrive ampiamente una precisa strada che porta gli allievi di Brentano a staccarsi sempre più da una dimensione solamente psicologistaica.

Già Meinong

a mano a mano che, secondo lo spirito del tempo, faceva ricerche psicologiche, s'accorgeva che in mezzo a tutta la confusione e tutto il turbinio dei dati immediati della coscienza si staccava nettamente qualcosa che non poteva essere considerato avente valore soggettivo, dunque qualcosa di oggettivo ⁵⁴

e così «quasi senza volerlo» ⁵⁵ si trovò a incontrarsi con le precedenti ricerche di Bolzano, il quale, riallacciandosi in forma scientifica alla tradizione del «mondo del puro pensiero» di «Platone e ai rinnovatori della dottrina platonica e inoltre a Cartesio, al Geulinx, al Malebranche, al Leibniz», ⁵⁶ «nella sua *Wissenschaftslehre* gettò le basi di una scienza razionale suprema, tracciando a grandi linee la struttura del mondo del puro pensabile» ⁵⁷.

Husserl, da questo punto di vista, non fa che portare a compimento questa strada fino a giungere a una «logica nella sua purezza» ⁵⁸. E qui, appunto Capone Braga cita ampiamente anche dalle *Idee*. Proprio per la notevole precocità di questo riferimento, vale la pena riportarne qualche stralcio:

⁵³ G. Capone Braga, *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, «La cultura filosofica», 8 (1914), fasc. 1, pp. 197-231, e fasc. 3, pp. 290-318, e 9 (1915), fasc. 1, pp. 72-85.

⁵⁴ Ivi, 8 (1914), fasc. 1, p. 200.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 198.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, 9 (1915), fasc. 1, p. 73.

Dice E. Husserl: la credenza dell'uomo e la tesi naturale è che tutte le cose che si percepiscono con i sensi esistano nella realtà e che noi le afferriamo così come esse si presentano. Ma è giusta questa credenza? È noto che Cartesio, riguardo all'esistenza delle cose reali, fu tormentato dal celebre dubbio radicale. Ma noi, dice E. Husserl, non ricorriamo al dubbio di Cartesio; soltanto 'poniamo fuori azione' (*ausschalten, einklammern*) questa tesi naturale, ossia non ne facciamo uso, esercitiamo di fronte ad essa un'*epoché* particolare. [...] Mediante [...] tale] *epoché* [...] abbiamo raggiunto la coscienza pura. Questa è studiata da quella disciplina speciale che Husserl chiama 'fenomenologia' [...] La fenomenologia è non psicologia, ma scienza d'idee (*eidetische Wissenschaft*), perché mette capo alle essenze intelleggibili delle cose.⁵⁹

L'«*epoché*», continua Capone Braga,

c'impedisce di pronunciare qualsiasi giudizio sulla realtà percepita, ma non ci impedisce di giudicare che la percezione è coscienza di una realtà, né vieta di descrivere questa *realtà come tale* che ci apparisce (*erscheinend*). Al pari della percezione, ogni avvenimento *intenzionale* ha il suo oggetto intenzionale, cioè il suo significato oggettivo, noematico (il noema). La caratteristica dell'intenzionalità è appunto questo riferimento al noema (*ciò che è ricordato, immaginato, voluto, desiderato come tale*).⁶⁰

2.5. Nella prospettiva di Rosmini e in quella di Husserl sussistono, del resto, lo si è già accennato, anche profonde differenze e lo stesso Capone Braga appare aver cambiato le sue valutazioni sui due filosofi, tra il *Saggio su Rosmini* del '14 e lo scritto su Meinong e Husserl del 1914-1915 appena citato, da un lato, e quelli successivi, dall'altro.

Già nel libro in due volumi *La filosofia francese e italiana del Settecento* del 1920, indagando gli ideologi che avevano costituito un importante termine di confronto per il *Nuovo saggio* rosminiano, Capone Braga da un lato ribadisce l'insufficienza della loro prospettiva solamente empirica, dall'altro sottolinea, però, più dei lavori del '14 e del '14-'15, il necessario momento em-

⁵⁹ Ivi, p. 74.

⁶⁰ Ivi, p. 75.

pirico-sensibile nell'atto conoscitivo, quale si trova nello stesso Rosmini.⁶¹

Ma è soprattutto *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, anch'esso in due volumi, il primo uscito nel '28, il secondo nel '33 (poi ristampati in un volume unico nel '54), a mostrare come, nel proprio sviluppo, Capone Braga abbia riflettuto sulle differenze che sussistevano tra Bolzano, Meinong e Husserl, da un lato, e Rosmini, dall'altro, fino ad esprimersi, rispetto agli studi del '14 e del '15, più a favore di quest'ultimo che non dei primi (è interessante che quello che era il sottotitolo nel libro del '14 su Rosmini diventi qui il titolo di uno studio dalla ampiezza tematica e cronologica molto maggiore, quasi Capone Braga volesse integrare e tacitamente rettificare il libro giovanile).

L'analisi storiografica e quella teoretica si intrecciano in quest'ampia opera che osserva e valuta i filosofi antichi, moderni e contemporanei a partire da una prospettiva che l'autore definisce conclusivamente nell'ultimo capitolo dal titolo «Il mondo delle idee e il mio realismo».

In tale ricostruzione teoretico-storiografica non pochi sono gli spunti rosminiani. Platone, Aristotele e Plotino sono letti in continuità e a partire, sia negli aspetti apprezzati, che in quelli criticati, dalla concezione agostiniana. Anche Tommaso è letto come con-

⁶¹ Vi è dunque in questo libro una maggiore sintonia con il realismo empirico del maestro De Sarlo, rispetto allo stesso *Saggio su Rosmini* del '14. Dalla propria prospettiva idealistico-immanentistica Gentile stroncò duramente il contributo: G. Gentile, *Gaetano Capone Braga. La filosofia francese e italiana*, «La Critica», 19 (1921), pp. 50-55. Il libro venne invece apprezzato da É. Bréhier, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 48 (1923), pp. 287-289. Capone Braga ricostruisce, scrive qui Bréhier, gli sviluppi con cui «la filosofia come analisi sperimentale dei fenomeni psichici, un punto di vista derivato da Locke», si diffonde nella Francia del Settecento e del primo Ottocento, in una serie di autori «che meritano di essere conosciuti [...] e sono studiati malamente nella stessa Francia», e giunge poi in Italia, con pensatori, «non sprovvisti di originalità», sui quali questo lavoro «colma una seria lacuna della storia della filosofia».

tinuazione e integrazione di Agostino. Tra i filosofi della prima modernità la linea privilegiata è quella da Cartesio a Malebranche, di cui si sottolineano però la non sufficiente considerazione della componente sensibile-empirica nella conoscenza.

La lettura della filosofia contemporanea è poi segnata da una forte polemica contro l'idealismo e conclusivamente contro Croce e Gentile, a cui viene contrapposto un realismo di tipo teistico-spiritualistico (nella conclusione del libro, fra l'altro, non mancano anche accenni nazionalistici, tipici delle lotte per l'egemonia culturale nell'Italia degli anni attorno al Concordato: Croce e Gentile infatti schiaccerebbero, secondo Capone Braga, il pensiero italiano sull'idealismo soggettivistico 'nordico', mentre pensatori come Gioberti e Rosmini rimarrebbero fedeli alla cattolicità realistica del pensiero latino).⁶²

Proprio in questa polemica antidealistica, Capone Braga cita ancora Bolzano, e marginalmente anche Meinong e Husserl, ma in modo più critico rispetto ai lavori giovanili. Se Bolzano è infatti ancora lodato come un oggettivista che si contrappone alle «tendenze individualistiche e solipsistiche latenti nell'immanentismo romantico»,⁶³ Capone Braga aggiunge però qui che «mi pare emerga la necessità d'ammettere uno Spirito infinito che vivifichi ed animi il mondo delle proposizioni in sé del Bolzano, che altrimenti resterebbero *membra disiecta*».⁶⁴ Il fatto che Bolzano ammetta anche «intuizioni in sé» è visto ora, infatti, come una «tendenza al panlogismo»,⁶⁵ a cui Capone Braga risponde in senso spiritualistico-teistico:

⁶² Cfr. G. Capone Braga, *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, Marzorati, Firenze 1954 (1ª ed. in due voll.: 1928 e 1933), pp. 403-406 (paragrafo conclusivo dell'opera dal titolo «Noi latini»). Cfr. *infra*, II e V.

⁶³ Ivi, p. 341.

⁶⁴ Ivi, p. 370.

⁶⁵ Ivi, p. 371.

Dio non è solo contemplatore e conoscitore della realtà, ma ne è il creatore, l'Essere che trasforma ciò che è puramente possibile (ideale) in reale (esistente nello spazio e nel tempo) e sperimentabile; ora appunto le qualità sensoriali fanno parte del mondo sperimentabile; quindi esse sono l'effetto dell'attività creatrice di Dio; cercare di intendere (penetrare con la ragione) quest'attività, sarebbe per noi, che non ne siamo capaci, un'impresa vana; quindi dovremo accontentarci di dire che quelle qualità sono l'effetto d'una attività superiore alla nostra comprensione razionale e che perciò noi possiamo non razionalizzarle, ma solo constatarle, sperimentarle.⁶⁶

La differenza tra essere ideale e essere reale, cioè, per dirla in termini rosminiani, mostra anche la differenza della ragione finita umana rispetto all'attività creatrice di Dio e la necessità, corrispondente, per la conoscenza umana, di una componente realistico-sensibile irriducibile all'idea.

Se nel libro del '14 Capone Braga aveva scritto che «ben a ragione [...] il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la realtà in sé»,⁶⁷ qui invece lo accusa dunque di «tendenza al panlogismo» e accentua insieme, invece, come si è visto, da un lato la componente empirico-sperimentale, dall'altro soprattutto la componente teistico-spiritualistica della conoscenza. In questo contesto, Meinong e Husserl, in tutto il libro del '28 e '33, vengono confinati in una sola menzione in nota come continuatori ed elaboratori, benché di alto livello, di quello che viene definito l'«idealismo logico di Bolzano».⁶⁸

Capone Braga non fa una comparazione esplicita tra la propria attuale prospettiva gnoseologica e quella del libro del '14, ma è chiaro che se Rosmini veniva allora criticato per aver mantenuto un'unica idea intuitiva, di fronte alla varietà della prospettiva eidetica husserliana, e per non aver ben risolto il rapporto tra essere possibile ed essere reale, qui al contrario, una rivalutazione della componente propriamente empirico-sensibile (e quindi della te-

⁶⁶ Ivi, p. 372.

⁶⁷ G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini*, p. 149.

⁶⁸ Ivi, p. 371.

matica che Rosmini trattava nel sentimento fondamentale), già presente nel libro del '20, e, soprattutto, una ben più marcata accentuazione monistico-teistico-spiritualistica della gnoseologia, rende la valutazione del Roveretano assai meno critica di quella del '14:

In Italia il movimento di reazione al naturalismo del Settecento assunse il carattere di spiritualismo, ma non soggettivistico, bensì realistico e oggettivistico. Se tracce di soggettivismo erano ancora nella dottrina del Galluppi, in senso decisamente oggettivistico procedé il Rosmini, il quale per rimediare al soggettivismo idealistico pose a fondamento del pensiero umano l'idea oggettiva dell'essere possibile, che comunica la sua oggettività a tutte le idee e ai tutti i principi che ne derivano.⁶⁹

Pur apprezzando la «severa meditazione» storica e teorica di questo libro del '28/'33, e la «profonda fede filosofica e religiosa» in esso presente, un recensore come Gioele Solari, nella «Rivista di filosofia» del 1936, vi ravvisava, però, un certo «difetto» dell'«esigenza critica». Secondo Solari, «il problema gnoseologico quale si pose con Kant alla coscienza filosofica moderna e che preoccupò tanto il Rosmini non interessa affatto l'autore» di questo libro, «che si chiude in un dogmatismo filosofico che risponde meglio alle esigenze religiose dello spirito che non alle esigenze dello spirito critico».⁷⁰

Di fronte alla ristampa del '54 de *Il mondo delle idee*, un giovane recensore sul «Giornale di metafisica», Sergio Sarti, arrivò anzi a dire che «ci è spiaciuto che» in tale libro «sia stata passata sotto silenzio la dottrina dello Husserl, che pur giunge, a suo modo, all'ammissione di un mondo di intellegibili trascendenti» (chissà se Sarti sapeva che Capone Braga, esattamente

⁶⁹ G. Capone Braga, *Il mondo delle idee*, pp. 373-374.

⁷⁰ G. Solari, *G. Capone Braga, Il mondo delle idee*, «Rivista di filosofia», 27 (1936), pp. 275-277, qui p. 276. Su Solari studioso di Rosmini, cfr. P. Piovanini, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, pp. 223-232 e 489-496. Cfr. anche *infra*, II. A. Viviani, in *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga*, p. 95, si dice d'accordo con Solari sull'interpretazione de *Il mondo delle idee*.

quarant'anni prima, era stato uno dei primissimi a scrivere delle *Ricerche logiche* e delle *Idee* di Husserl in Italia!).⁷¹ Negli ultimi anni, del resto, Capone Braga era diventato ancora più marcato nel ricondurre integralmente Rosmini all'ontologia agostiniano-platonica, come si vede nel suo ultimo lavoro sul Roveretano, uscito nello stesso «Giornale di metafisica» del '55, l'anno prima della sua morte, *Rosmini e l'ontologismo*, che conclude così:

la differenza tra la dottrina rosminiana e quella giobertiana non è sostanziale; l'una e l'altra rientrano nella tradizione agostiniano-platonico-eleatica, ossia ontologista (che non vuol dire affatto panteistica).⁷²

I primi lavori di Capone Braga, da un lato, e quelli degli anni Venti-Trenta e Cinquanta, dall'altro, si collocano, del resto, in diversi contesti della ricezione novecentesca di Rosmini. Se il periodo tra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale era stato segnato intensamente da un confronto con l'ideologia del *Nuovo saggio* e con le filosofie contemporanee e successive al Roveretano (tra cui il pensiero classico tedesco e appunto filosofi come Brentano e Husserl), negli anni del pieno Novecento, anche in reazione all'interpretazione soprattutto gentiliana, spesso «prevalse l'interesse all'inserimento di Rosmini nella tradizione agostiniana e tomista».⁷³

Non mi sembra un caso, allora, che la «riscoperta» di un libro come il *Saggio su Rosmini* del '14, per lungo tempo pressoché dimenticato, sia avvenuta alla fine del Novecento e nei primi decenni di questo secolo, con Prini prima e De Giorgi e Nobile poi, parallelamente a una rilettura storicamente più serena ed intensa dell'ingente patrimonio filosofico italiano a cavallo tra Ottocento

⁷¹ S. Sarti, *G. Capone Braga, Il mondo delle idee*, «Giornale di metafisica», 10 (1955), pp. 794-797, qui p. 796. Sergio Sarti, nato nel 1920, avrebbe più avanti insegnato storia della filosofia all'Università di Udine.

⁷² Cfr. G. Capone Braga, *Rosmini e l'ontologismo*, «Giornale di metafisica», 10 (1955), pp. 563-584, qui p. 584.

⁷³ M. Krienke, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, p. 144. Cfr. anche *infra*, II.

e Novecento:⁷⁴ in quel periodo, tra crisi del positivismo e crisi modernista, giovani filosofi, dal ventinovenne De Sarlo del 1893, al ventitreenne Gentile del *Rosmini e Gioberti* del 1898, al trentenne Martinetti della *Introduzione alla metafisica* del 1902, al trentenne Carabellese del 1907, fino appunto al venticinquenne Capone Braga del 1914, si erano rivolti teoreticamente a Rosmini, in uno spirito di ricerca assai libero e tra loro anche molto diversificato, ma senza né preconcetti liquidatori, né remore apologetiche, in un confronto trasversale con le diverse correnti filosofiche moderne e contemporanee; proprio da quel periodo erano sorti i primi spunti di un confronto tra pensiero rosminiano e fenomenologia su cui la ricerca filosofica sta tornando in questi anni, in rinnovate forme e prospettive.

⁷⁴ Cfr. almeno M. Ferrari, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, La Nuova Italia, Firenze 1982; Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006; P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2005, nonché l'importante «Collana di filosofia italiana», diretta dallo stesso Di Giovanni per FrancoAngeli di Milano, che ha all'attivo già molti volumi.

II

CATTOLICESIMO E MODERNITÀ NEI CONFRONTI NOVECENTESCHI CON ROSMINI

Quando Antonio Fogazzaro, in una conferenza del 1891, chiamava Rosmini il «maggior filosofo cattolico moderno»¹ si serviva di una definizione che anche nei dibattiti del secolo successivo sarebbe aleggiata più volte, con accezioni e valutazioni però alquanto diverse, a seconda delle diverse concezioni, ovviamente, che di ‘modernità’ e di ‘cattolicesimo’, oltre che di ‘filosofia’, ebbero coloro che ne discussero.

Rosmini è stato infatti spesso, nel corso del Novecento italiano, un autore con cui ci si è confrontati per stabilire le relazioni tra cattolicesimo e modernità: confronti in parte storici, volti ad indagare cioè il Roveretano nella sua specifica epoca, ma in parte anche, non di rado, ‘militanti’, a partire da posizioni sul proprio rispettivo tempo. Vorrei affrontare qui la complessa ricezione di Rosmini nel Novecento proprio secondo l’aspetto specifico delle diverse modalità e dei cambiamenti con cui, nel corso del secolo, è stato inteso e discusso il rapporto tra cattolicesimo e modernità.

Nella prima sezione prenderò in considerazione l’interesse trasversale per Rosmini in vari settori della filosofia italiana, tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del nuovo secolo, nell’ottica di una ‘modernizzazione’ della metafisica; parallelamente, si verificò però allora un’esplicita chiusura della Chiesa cattolica alla

¹ A. Fogazzaro, *Ascensioni umane*, Baldini e Castoldi, Milano 1899, p. 49.

‘modernizzazione’ dottrinale, mantenendo anche un certo sospetto per prospettive come quelle rosminiane considerate appunto troppo ‘moderne’.

Nella seconda sezione considererò le forti sollecitazioni politiche che marcarono i riferimenti alla modernità e alla cattolicità di Rosmini tra le due guerre, in un contesto contrassegnato dalla crisi dello Stato liberale, dall’instaurarsi di quello fascista e dal concordato della Chiesa cattolica con quest’ultimo.

Nella terza sezione, infine, osserverò i cambiamenti che il tema ‘cattolicesimo e modernità’ assunse nei dibattiti su Rosmini del secondo dopoguerra, laddove ancora le questioni non riguardarono solo aspetti storico-ricostruttivi in merito ad un autore del primo Ottocento, bensì, spesso, anche i temi della modernità e del cattolicesimo nel proprio tempo.

1. Tra modernizzazione filosofico-metafisica e antimodernismo ecclesiastico: il primo Novecento

1.1. «Una vena feconda di spiritualismo, legata per molteplici vie alle concezioni rosminiane», sintetizzava il giovane Eugenio Garin nel 1945, si era andata diffondendo, tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, «attraverso Francesco Bonatelli e Francesco De Sarlo, permeando anche l’idealismo di Piero Martinetti e Bernardino Varisco». ² Rispetto, diceva ancora Garin, alla «fiacca ripetizione» ³ che aveva segnato non pochi esponenti della prima generazione dei discepoli, l’approccio con cui guardavano a Rosmini figure come Bonatelli, prima, e De Sarlo, Varisco, Martinetti, poi, aveva un tono filosoficamente più libero e attivo. Non si trattava, per questi autori, di ripetere, ma di svi-

² E. Garin, *Storia della filosofia*, Vallecchi, Firenze s.d. (ma 1945), p. 256. Su quest’opera nell’itinerario storico-filosofico dell’autore, cfr. M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 74.

³ E. Garin, *Storia della filosofia*, p. 256.

luppate in modo nuovo alcuni spunti teorici del Roveretano, di fronte ad una sempre più maturata consapevolezza dei limiti del positivismo, che portava a rimettere in primo piano la coscienza spirituale. La fatica delle varie correnti positivistiche, non solo italiane, ad affrontare fino in fondo i temi della coscienza, della libertà, della morale, apriva infatti per questi pensatori un'area di libero dibattito, nel quale la specifica riformulazione della metafisica cattolica da parte di Rosmini aveva da dire e da far riflettere.

La peculiare figura di Bonatelli (1830-1911), attivo presso le università di Bologna e di Padova, in particolare, è stata messa in rilievo pure recentemente come fonte di una rielaborazione di temi rosminiani che risultò di specifico stimolo soprattutto in Varisco (che di Bonatelli era anche parente) e in De Sarlo.⁴ Tra i propri maestri, nella *Introduzione alla metafisica* del 1902, Martinetti menziona espressamente, invece, il torinese Giuseppe Allievo (1830-1913), il quale più volte – pure in un testo uscito nel 1897, un anno prima del gentiliano *Rosmini e Gioberti* – aveva esplicitamente opposto uno spiritualismo di ascendenza rosminiana allo «hegelianismo».⁵

A succedere ad Allievo nella cattedra torinese di pedagogia sarebbe stato, nel 1912, un quasi coetaneo di Martinetti, Giovanni Vidari, il quale tra le sue prime pubblicazioni annovera un ampio libro su Rosmini e Spencer del 1899, laddove l'impostazione metafisico-religiosa del primo è ritenuta, in ambito morale, più fruttuosa di quella scientifica del secondo (dato che la scienza può

⁴ Sul rapporto di Bonatelli con Rosmini, cfr. di recente D. Poggi, *Tra continuità e originalità. La ricezione di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 91-108. Su questo autore, cfr. anche Id., *Bonatelli, Fabro e l'eredità brentaniana*, in A. Russo (a cura di), *Cornelio Fabro e Franz Brentano. Per un nuovo realismo*, Studium, Roma 2013, p. 182. Per le influenze di Bonatelli su Varisco e De Sarlo e, in generale, su vari aspetti della filosofia italiana tra Otto e Novecento cfr. inoltre il sempre importante M. Ferrari (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, La Nuova Italia, Firenze 1982.

⁵ Cfr. G. Allievo, *Esame dell'hegelianismo*, Subalpina, Torino 1897. Cfr. *infra*, VI, § 2.

rimanere solo nell'ambito del fenomenico, afferma Vidari, che si era formato con il 'neokantiano' Carlo Cantoni a Pavia).⁶

Da parte sua, Martinetti, se non era interessato come Allievo all'aspetto cattolico e tradizionale delle critiche a Hegel da parte del Roveretano, era però molto sensibile alla questione propriamente teorica del rilievo della coscienza individuale, in senso morale, religioso e metafisico, un rilievo che egli vedeva indebolito dall'idealismo immanentistico di Hegel, nel quale, come già Allievo, riscontrava un più o meno velato 'naturalismo'.⁷

Una propria specifica strada teoretico-metafisica in direzione non hegeliana cercava anche l'allievo di Varisco Pantaleo Carabellese, fin dal suo libro del 1907 *La teoria della percezione intellettuale in Antonio Rosmini*.⁸ La linea che Carabellese svilupperà in modo sempre più coerente nelle opere successive è un'interpretazione teoretica di Kant che faccia perno sulla sfera noumenica della pensabilità ontologica: un «ontologismo critico», come lo chiamerò, per il quale, fin dall'inizio, viene trovata un'interlocuzione teorica decisiva nell'idea dell'essere di Rosmini.⁹

⁶ Cfr. G. Vidari, *Rosmini e Spencer. Studio espositivo-critico di filosofia morale*, Hoepli, Milano 1899, in part. pp. 286-287. Su Vidari e i suoi rapporti teorici con Kant e Rosmini, cfr. di recente C. Provenzano, *Giovanni Vidari. Dal criticismo neokantiano al progetto di civiltà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; cfr. anche A. Del Noce, *La figura e il pensiero di Giovanni Vidari* (1971), in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991, pp. 355-371.

⁷ Non secondariamente su questa ricezione critica di Hegel si incentrerà, non a caso, la discussione di Martinetti da parte di Gentile, cfr. *infra*, VI.

⁸ P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettuale in Antonio Rosmini*, Dante Alighieri, Bari 1907.

⁹ Su Carabellese e Rosmini, cfr. di recente M. Cardenas, *Note sulla coscienza dell'essere*, in F. Mancini, F. Saccardi, G.P. Soliani (a cura di), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, in part. pp. 55-64.

1.2. Il contesto di interlocuzione con Rosmini tra fine Ottocento e inizio Novecento è dunque filosoficamente quanto mai vario e aperto, ed è in tale clima che si inserisce, in modo del tutto specifico e non privo di polemiche contro altre interpretazioni, la lettura rosminiana di Giovanni Gentile.¹⁰

Nella sua tesi di laurea del 1898, il ventitreenne Gentile legge innanzitutto in modo strutturalmente congiunto Rosmini e Gioberti. Questi ultimi si erano accusati a vicenda di impostare un rapporto non corretto tra la coscienza finita e l'essere assoluto, Dio. In un certo senso entrambi, dal loro diverso punto di vista, accusavano l'altro di schiacciare eccessivamente l'essere assoluto nella coscienza finita. Secondo Gioberti, ciò avveniva in Rosmini per non voler ammettere un rapporto effettivo-reale con l'essere assoluto, bensì un rapporto solo mediato dalla conoscenza ideale; per Rosmini, invece, Gioberti finiva in una sorta di 'panteismo' proprio perché non distingueva abbastanza l'essere assoluto dalla conoscenza che ne poteva avere la coscienza finita. Entrambi cercavano una propria strada nella reimpostazione postcartesiana del rapporto tra soggetto e assoluto e si rinfacciavano a vicenda di cadere nei rischi peggiori di tale reimpostazione: il 'soggettivismo' o 'psicologismo' (Gioberti vs. Rosmini) e il 'panteismo' (Rosmini vs. Gioberti). I neotomisti di più stretta osservanza e di più rigido scontro con la 'modernità', perturbatrice dell'ordine metafisico medioevale e dell'ordine sociale dominato dalla Chiesa, sollevavano poi congiuntamente a Gioberti e Rosmini le accuse che questi ultimi si scambiavano a vicenda.

¹⁰ Sul rapporto tra Gentile e Rosmini, cfr. di recente D. Spanio, «*Ragionevole ossequio*». *Rosmini, Gentile e il cristianesimo*, in I. Adinolfi, G. Goisis (a cura di), *Insegnare il cristianesimo nel Novecento. La ricezione di Kierkegaard e Rosmini*, il melangolo, Genova 2011, pp. 45-62; L. Malusa, *Rosmini e Gioberti*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 24-31; G.P. Soliani, *Rosmini, Gentile e noi*, in F. Mancini, F. Saccardi, G.P. Soliani (a cura di), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, pp. 25-54. S. Zanardi, *Analisi di un'opera 'classica' dedicata a Rosmini: Giovanni Gentile, Rosmini e Gioberti*, «Rosminianesimo filosofico», 3 (2019), pp. 361-368.

Gentile si muove, invece, fin dall'inizio, a partire da una 'sintesi' nella quale riassorbire sia la linea dell'idea dell'essere di Rosmini, sia la linea più marcatamente 'ontologica' di Gioberti. Tale sintesi opera in Gentile in modo analogo a quella da lui congiuntamente effettuata, sulla strada di Bertrando Spaventa, tra il criticista Kant e l'idealista assoluto Hegel, sottolineando dunque il rapporto parallelo e 'complementare' tra Rosmini e Kant, da una parte, e tra Gioberti e Hegel, dall'altra.

Su queste 'sintesi' il giovane Gentile fa inoltre ben presto confluire, con il suo libro su Marx, più o meno coevo della tesi di laurea, pure il rapporto circolare tra 'pensare' ed 'agire', tra 'vero' e 'fatto' di vichiana memoria, che, dice il giovane appena laureato, era stato in un certo senso ripreso dalla filosofia della prassi marxiana, seppure Marx avesse frainteso, sempre per Gentile, in senso materialistico, una unità di pensare ed agire che non può che essere spirituale.

Su questa strada, Gentile, una quindicina d'anni dopo la tesi di laurea – nel 1914, ossia nel pieno dell'elaborazione matura del proprio 'attualismo' – ritornò a Rosmini in dense *Osservazioni* aggiunte ad un'antologia da lui curata dagli scritti morali del Roveretano. Se Gentile vede qui, come già nella tesi di laurea, aspetti analoghi a Kant e a Rosmini, ci tiene comunque a non schiacciare i due filosofi l'uno sull'altro.

In particolare, dice Gentile, «la morale rosminiana s'avvantaggia su quella di Kant per la concezione dialettica della volontà che il filosofo italiano introduce nel formalismo etico». ¹¹ Di fronte al «grande difetto del formalismo kantiano», cioè,

Rosmini, distinguendo tra oggetto e soggetto, ossia tra il momento universale e il momento particolare del volere, introduce nel seno stesso della forma morale il principio della vita e del movimento. L'universalità è presente nello spirito umano come 'scintilla del fuoco divino' e conferisce ad esso il valore assoluto di fine. [...] Dell'unità sintetica che è l'Io il Rosmini tiene conto, dal punto di vista etico, assai più che

¹¹ G. Gentile, *Osservazioni*, in A. Rosmini, *Il principio della morale*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1930⁵ (1^a ed. 1914), p. 207.

il Kant non avesse fatto, cominciando già dalla sua teoria del conoscere. Giacché anche il conoscere ha il suo valore morale, se si concepisce come vera e propria attività spirituale.¹²

Il «riconoscimento pratico dell'essere» di Rosmini, dice ancora Gentile, è «fondato su una concezione antintellettualistica della conoscenza: concezione nella quale il Rosmini, nel *Nuovo saggio*, si ricollega a Cartesio, e più al Malebranche», ma «che risale più in là, alla corrente agostiniana della psicologia scolastica [...], rappresentando il più schietto spiritualismo cristiano di contro al razionalismo intellettualistico greco».¹³

Gentile dunque con Rosmini riteneva di emendare il 'formalismo' di Kant, anche se lo stesso Rosmini era accusato infine di residuo 'intellettualistico', perché anch'egli manteneva un «difetto dualistico»¹⁴ tra «riconoscimento speculativo e riconoscimento pratico»,¹⁵ considerazioni ben poco kantiane in cui si palesava il conclusivo monismo 'neohegeliano' del filosofo siciliano.

Quello di Gentile era, infatti, un Kant letto in un senso idealistico-attualistico, più che idealistico trascendentale, e il rapporto tra Kant e Rosmini serviva a Gentile anche per indirizzare il trascendentalismo kantiano proprio in direzione del proprio attualismo, non solo per il tramite dell'idea dell'essere, ma anche per il tramite di una 'unità sintetica' di teoresi e prassi ben poco kantiana: tanto il filosofo di Königsberg che quello di Rovereto erano, cioè, rielaborati a partire da un proprio specifico punto di vista, diverso da entrambi.¹⁶

¹² Ivi, pp. 207-209.

¹³ Ivi, p. 213.

¹⁴ Ivi, p. 215.

¹⁵ Ivi, p. 213.

¹⁶ Proprio il rapporto tra Kant e Rosmini fu al centro delle note discussioni che opposero Gentile a Carlo Caviglione e a Carabellese sulle pagine della «Critica». Di fatto, Gentile non negò qui di interpretare tanto Rosmini che Kant con un proprio taglio più 'speculativo' che storico. Su queste discussioni, cfr. P. De Lucia, *Idealismo e spiritualismo. La disputa protonovecentesca sul 'vero Rosmini'*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 109-120.

1.3. Mentre, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del nuovo secolo, Bonatelli, De Sarlo, Varisco, nonché i giovani Martinetti, Gentile, Carabellese si confrontavano così in modo intenso e alquanto diversificato sulle proposte filosofiche di Rosmini, alla ricerca di una metafisica 'moderna', postpositivistica, il quadro più propriamente teoretico venne complicato dalla coeva polemica antimodernista decisa dalla Chiesa cattolica.

Il rigido riferimento neotomistico della *Pascendi* del 1907, laddove il 'moderno' diventava 'modernismo', sostenuto dai «più dannosi nemici della Chiesa», metteva i rosminiani 'ortodossi', come Giuseppe Morando e Carlo Caviglione, sulla difensiva e di fatto non agevolò nemmeno filosofi come Varisco, De Sarlo e i loro rispettivi allievi che cercavano nel Roveretano un punto di riferimento per ulteriori sviluppi e confronti teorici, pur interni alla metafisica cattolica, e non si riconoscevano affatto in uno scontro totale contro la 'modernità' perturbatrice dell'ordine metafisico (e politico) premoderno.¹⁷ Meno toccato dalla crisi antimodernista fu Martinetti, che si era mosso fin dall'inizio al di

È interessante notare che l'ampio saggio di Caviglione su *Il vero Rosmini* venne pubblicato – in due puntate tra il 1910 e il 1911 – sulla rivista diretta da De Sarlo, «La cultura filosofica». I toni dell'interlocuzione critica di Gentile con Caviglione sono comunque assai meno duri di quelli da lui riservati a De Sarlo stesso. Caviglione, tra l'altro, molti anni dopo (1936), scriverà la voce «Rosmini» per l'*Enciclopedia italiana* diretta da Gentile.

¹⁷ Cfr. *infra*, III, § 2. Il rapporto tra Rosmini e autori, dottrine, posizioni a vario titolo accostati al 'modernismo' è tuttora oggetto di discussione. Cfr. P. Marangon, *L'eredità di Rosmini in Fogazzaro e Semeria*, e P. Pagani, *Rosmini critico ante litteram del modernismo?*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, rispettivamente pp. 203-216 e pp. 217-242. La questione cambia molto, ovviamente, a seconda di quali siano gli autori, le dottrine, le posizioni che si considerino 'moderniste'. È difficile asserire che tra coloro che furono a vario titolo accostati al modernismo vi fosse un riferimento sempre ermeneuticamente preciso a Rosmini, ma altrettanto è difficile negare che l'impronta preminente nella enciclica 'antimodernista' *Pascendi* sia di tipo neotomista ben più che specificamente rosminiana.

fuori di scrupoli confessionali,¹⁸ mentre Gentile, in uno scritto sulla «Critica» del 1908 davvero epocale «per le sorti della cultura religiosa italiana»¹⁹ del secolo scorso, si disse addirittura del tutto d'accordo con l'attacco papale. Muovendosi su un piano di una modernità inclusivistico-immanentistica di tipo hegeliano, Gentile accusava infatti i 'modernisti' di essere dei filosofi irrisolti, laddove Pio X rappresentava invece giustamente la religione – e non la filosofia – nella sua imprescindibile componente 'oggettiva' dei 'dommi' e dell'autorità, componente che, continuava il pensatore siciliano, la filosofia moderna, 'soggettivo-oggettiva', 'superava' in senso dialettico-hegeliano, ossia 'conservandola' come sempre risorgente proprio stadio precedente.²⁰

2. Tra le controversie politiche a cavallo delle due guerre

2.1. Con la prima guerra mondiale, la crisi dello Stato liberale, l'affermarsi del fascismo e la conciliazione della Chiesa cattolica con lo Stato ormai fascistizzato, la filosofia rosminiana divenne oggetto delle più diversificate sollecitazioni politiche.

Aderendo al fascismo, Gentile rilesse a partire da esso anche proprie precedenti posizioni, e a ciò non rimasero immuni nemmeno le sue interpretazioni di Rosmini e di Hegel. Nell'edizione del 1937 dei *Fondamenti della filosofia del diritto* (usciti per la prima volta nel '16) Gentile viene dunque ad accorpare, come introduzione, il già menzionato saggio del 1914 sulla morale di Ro-

¹⁸ Sui rapporti che comunque Martinetti ebbe con i giovani della rivista «Rinascimento», cfr. F. Ghia, *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*, «Humanitas», 73 (2018), pp. 403-416.

¹⁹ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, 2^a ed., a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 2000, p. 176.

²⁰ Cfr. *infra*, III, § 4.

smini,²¹ laddove i capitoli finali del libro sono dati da uno scritto sullo Stato in Hegel del 1931, pesantemente orientato in senso autoritario, e da uno scritto sulla politica corporativa del 1930. Nello Hegel presentato dallo scritto gentiliano del '31 (nato come contributo al congresso berlinese del centenario della morte) e accorpato nel libro del '37, tutte le articolazioni dialettiche dell'eticità hegeliana – tra famiglia, società civile e Stato – scompaiono letteralmente in una fusione indistinta, così come scompare, in una totale fusione, l'articolazione dialettica tra spirito oggettivo e spirito assoluto.²²

Alcuni allievi di Gentile ne accolsero sia l'adesione al fascismo sia l'accordo con esso della filosofia morale rosminiana: così il gentiliano 'di sinistra' ed ex sacerdote cattolico Giuseppe Saitta, così il gentiliano 'di destra' Armando Carlini (laddove con le espressioni 'destra' e 'sinistra' si differenziavano già allora i gentiliani che rispettivamente ritenevano l'attualismo o come 'superamento' filosofico della precedente 'tradizione' cattolica o vice-

²¹ Le citate *Osservazioni*, nate nel 1914 come saggio critico sull'etica di Rosmini, diventano dunque il testo di apertura, con il titolo *Introduzione allo studio della filosofia pratica o della vita morale*, in G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, terza edizione riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze 1937, qui pp. 3-33 (nella seconda edizione di quest'opera, pubblicata nel 1923, Gentile aveva già aggiunto il testo sull'etica di Rosmini, ma l'aveva posto in appendice). Su questo accorpamento del 1937 insiste particolarmente A. Del Noce in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 215-217, e *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 336-344. Del Noce è tra coloro che più sottolineano l'autolettura in senso fascista della propria filosofia precedente da parte di Gentile. Differenti interpretazioni hanno invece proposto studiosi come Eugenio Garin, Gennaro Sasso e Gabriele Turi, che, in modi diversi, invitano a non proiettare l'autolettura del Gentile fascista sulla sua produzione propriamente teoretica, soprattutto, come è ovvio, su quella precedente alla sua adesione al fascismo.

²² G. Gentile, *Il concetto di Stato in Hegel* (1931), poi con il titolo *Lo Stato*, in Id., *I fondamenti della filosofia del diritto*, terza edizione riveduta e accresciuta, pp. 103-120. Cfr. C. Cesa, *Hegel in Italia. Il dibattito sull'interpretazione della filosofia del diritto*, «Giornale critico della filosofia italiana», 95 (2016), pp. 212-230, in part. 227-230.

versa come viatico a una preminenza metafisica della ‘tradizione’ cattolica stessa).²³ Non tutti gli allievi di Gentile ne condivisero, però, come è ben noto, il fascismo e la fusione della morale nella politica e nello Stato etico: così, tra i primi e più importanti allievi, Guido De Ruggiero e Adolfo Omodeo raggiunsero Croce nel campo antifascista, come anche fece ben presto, tra gli allievi più giovani, Guido Calogero.²⁴

2.2. Un uso politico di Rosmini di tipo fascista non era, d’altro lato, affatto proprio, in quegli anni, al solo Gentile o ad alcuni suoi allievi, bensì, prima e soprattutto dopo il Concordato del ’29, il Roveretano divenne un autore molto citato anche da fascisti che si differenziavano esplicitamente da Gentile e difendevano una direzione propriamente cattolica della società italiana.²⁵

Del tutto esemplare di questo è la *Prefazione* che Francesco Orestano, l’unico docente di filosofia accolto nell’Accademia d’Italia fascista, e viscerale nemico di Gentile, mise all’inizio dell’edizione nazionale delle *Opere edite e inedite* di Rosmini, di cui era presidente e di cui il primo volume uscì nel 1934: un’edizione, diceva enfaticamente la *Prefazione*, «approvata con provvido decreto dal Governo Fascista, su proposta della Società Filosofica Italiana e in seguito a un voto solenne dell’Assemblea della Reale Accademia d’Italia».²⁶

²³ Sia Saitta che Carlini dedicarono attenzione a Rosmini, curando per esempio edizioni scolastiche delle sue opere. Il richiamo a Rosmini è particolarmente intenso in Carlini.

²⁴ Per una perspicua sintesi sulla variegata scuola gentiliana, cfr. M. Mustè, *L’idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 97-148.

²⁵ Cfr. C. Cesa, *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 83 (2004), pp. 1-18; A. Escher Di Stefano, *Il ritorno all’oggettività sacrificata. La destra cattolica tra gentilianesimo e anti-gentilianesimo*, in P. Di Giovanni, *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, pp. 147-169; A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, il Mulino, Bologna 2009.

²⁶ F. Orestano, *Prefazione*, in A. Rosmini, *Opere edite e inedite*, vol. I, Anonima Editoriale, Roma 1934, p. V. Orestano aveva scritto anche un libro gio-

I «tratti della più classica ed elegante italianità» di Rosmini sono nella *Prefazione* di Orestano contrapposti alle contemporanee filosofie europee:

la filosofia di Rosmini si eleva, non solitaria, ma dominatrice al sommo di una polemica totale coi maggiori corifei del pensiero contemporaneo, dal Kant all’Hegel, dal Reid al Condillac, dal Mill allo Stewart ecc. Continua è poi in lui la polemica con l’Hegelianismo, di cui egli misurò da maestro a colpo d’occhio tutta l’arbitrarietà e boriosa vacuità, ma peggio l’intemperanza razionalista e l’empietà.²⁷

Orestano vede così in Rosmini

una filosofia moderna, critica, agguerrita, atta a fronteggiare vittoriosamente le esorbitanze del Razionalismo e a dare nuova forza agli argomenti della Fede.²⁸

La *Prefazione* termina menzionando gli «accordi di Mussolini dell’11 febbraio 1929»²⁹ e il «clima storico creato dal Fascismo»³⁰ come i contesti migliori per tornare a Rosmini. Come si vede, dunque, l’edizione nazionale prospettava un Rosmini come propugnatore di una modernità cattolica e ‘italiana’ da contrapporre, in modo ‘agguerrito’, a tutta la restante modernità europea coeva – dall’illuminismo e dal positivismo di matrice francese e inglese, fino all’idealismo tedesco (Kant e Hegel) –, una modernità extracattolica ed extraitaliana che veniva in blocco tacciata di «intemperanza razionalista ed impietà», in esplicita sintonia con il clima concordatario.

Nel frontespizio di questo primo volume dell’edizione nazionale, oltre al presidente Orestano e al direttore, il giovane ma già accademicamente affermato Enrico Castelli Gattinara, allievo di

vanile sulla pedagogia di Rosmini (F. Orestano, *Rosmini, I diritti della scuola*, Roma 1908) e per l’edizione nazionale curò il *Nuovo saggio sull’origine delle idee*. Su Orestano, cfr. A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, pp. 216-230.

²⁷ F. Orestano, *Prefazione*, p. IX.

²⁸ Ivi, pp. IX-X.

²⁹ Ivi, p. X.

³⁰ Ivi, p. XIII.

Varisco, compaiono i nomi del «comitato promotore» nonché un elenco di «collaboratori»; l'ossatura tanto del comitato quanto dei collaboratori è formata da fieri avversari accademici di Gentile: dai già citati Orestano e Castelli al giovanissimo Carmelo Ottaviano, attivo assistente di Orestano, fino a Giorgio Del Vecchio, filosofo del diritto di antica estrazione neokantiana divenuto anch'egli uno degli accademici antigentiliani più in vista del fascismo (fu anche rettore dell'università di Roma).³¹

Nell'elenco dei collaboratori vi sono pure, tra gli altri, il giovane Antonio Banfi, Giuseppe Capograssi, nonché gli specialisti di Rosmini Carlo Caviglione e Dante Morando. L'unico a comparire in tale elenco che aveva avuto profondi legami con Gentile è il già citato Carlini, il quale, però, dall'attualismo di destra era ormai passato ad un proprio spiritualismo realistico-cattolico in esplicita differenziazione, anche personale, con l'antico maestro.³²

La prefazione dell'edizione nazionale presentava dunque enfaticamente ed esplicitamente un Rosmini quale nume tutelare del concordato tra Stato fascista e Chiesa cattolica. Si tratta di strumentalizzazioni ben presenti nella letteratura su Rosmini nel clima che prima preparò e poi varò il Concordato.³³

³¹ Su Del Vecchio, cfr. A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, pp. 230-246.

³² Cfr. C. Cesa, *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, pp. 13-15. Proprio nello stesso 1934 in cui partì l'edizione rosminiana Carlini pubblicò un libro di polemica antigentiliana dal titolo *Filosofia e religione nel pensiero di Benito Mussolini*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1934, poi rielaborato in Id., *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1942, pp. 7-69. Carlini vede qui nel cattolicesimo «quegli stessi principi di disciplina, di gerarchia, di obbedienza all'autorità che sono alla base della concezione fascista», mentre non manca in quegli anni di polemizzare contro i due «filosofi stranieri», Kant e Hegel, deplorando che l'idealismo di Croce e di Gentile ne abbia sentito «l'influsso» con la conseguenza di «abbassare e calare il divino nello spirito umano», A. Carlini, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, pp. 60, 101-102.

³³ Temi di questo tipo si trovano, per esempio, in esplicita polemica contro Croce e Gentile, nonché contro i 'protestanti' Kant e Hegel, anche nelle pagine su Rosmini di un'ampia opera in due volumi, usciti nel 1928 e nel 1931, di

2.3. Non tutti gli studiosi di Rosmini che figurano tra i collaboratori dell'edizione nazionale mostravano comunque i medesimi toni muscolari di Orestano.

Capograssi, in particolare, già assistente di Del Vecchio, in un breve articolo in occasione del varo dell'edizione, più che sugli aspetti 'agguerriti' della filosofia del Roveretano, si sofferma piuttosto sul «vasto e soave francescanesimo» del suo pensiero.³⁴ In uno studio più ampio del 1940, Capograssi rimarca come centrale nel pensiero giuridico di Rosmini soprattutto che l'«individuo è persona»: «la persona è per Rosmini l'individuo nei suoi atti culminanti di vita come atto di amore, avidità di unione, volontà di affermazione»;³⁵ in questo modo, sottolinea Capograssi, il pensiero etico e giuridico di Rosmini si differenzia sia dal formalismo kantiano, sia dalla netta prevalenza hegeliana dello statutale sull'individuale.³⁶

Se Capograssi, nella seconda metà degli anni Trenta, lavora così a un Rosmini 'personalista', una serie di studi di Gioele Solari, usciti sempre in quel lustro, indagano in primo luogo, con

Gaetano Capone Braga: cfr. *supra*, I, § 2.2. De Sarlo, al contrario di alcuni suoi discepoli come Capone Braga, avversò invece il regime, cfr. *infra*, V, nota 22.

³⁴ G. Capograssi, *Per Antonio Rosmini*, «Rivista di filosofia del diritto», 15 (1935), poi in Id., *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano 1959, pp. 95-104.

³⁵ G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, «Rivista italiana di filosofia del diritto», 20 (1940), pp. 214-245, poi in Id., *Opere*, vol. IV, pp. 321-353, qui p. 329. Sulla interpretazione rosminiana di Capograssi cfr. di recente F. Ghia, «Non intratur in veritatem nisi per caritatem». *Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani*, «Rosmini Studies», 1 (2014), pp. 39-48.

³⁶ «Rosmini considera l'individuo come amore. Egli fonde insieme l'universale e l'individuale che Kant faceva eterogenei e va a cercare l'universale proprio nel segretissimo centro di amore e di slancio che fa l'individualità umana e viva, l'individuo. E la realtà obiettiva di Hegel riporta all'individuo amore perché la vede come il sistema degli infiniti episodi nei quali l'individuo va realizzando la sua inesauribile sete di essere [...]. Il diritto secondo Hegel è in sostanza la storia, e la forza che personifica la storia, lo Stato. Il diritto secondo Rosmini è l'individuo in quanto vive nelle sue innumerevoli forme in tutte le infinite apprensioni dell'essere la sua vita personale», G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in Id., *Opere*, vol. IV, pp. 349-350.

un'attenzione minuziosa alle fonti, l'evoluzione storica con cui Rosmini giunge alle proprie posizioni giuridiche e politiche mature, distanziandosi sempre di più dagli scrittori reazionari della Restaurazione e accogliendo progressivamente nel proprio pensiero, in modo specifico, spunti più liberali.³⁷

In altri studi coevi, del resto, Solari valorizza anche l'apporto dell'universalismo etico-giuridico kantiano per una moderna concezione del diritto e della politica, non senza riferimenti agli studi del suo amico Martinetti a cui il regime tolse l'insegnamento.³⁸ E anche riguardo a Hegel, in un saggio dell'anno del centenario della morte (1931), Solari insiste non a torto sull'importanza della società civile nel filosofo svevo,³⁹ il quale aveva pensato ad un rapporto dialettico di essa con lo Stato, ben diversamente dalla fusione totale in quest'ultimo che risultava nello scritto hegeliano di Gentile dello stesso anno.

Solari vide la propria «tesi del liberalismo di Rosmini»⁴⁰ rinforzata dallo studio del 1942 del suo allievo Luigi Bulferetti. Rispetto al proprio maestro, l'interpretazione di Bulferetti ha comunque tratti specifici che vennero notati anche nella discussione successiva. In particolare, in quello che chiamò il «moderato li-

³⁷ Questi studi, usciti tra il 1935 e il 1938 nella «Rivista di filosofia» di Martinetti e nei «Rendiconti dell'Accademia delle scienze di Torino», dopo la morte dell'autore furono raccolti in volume a cura di P. Piovani: G. Solari, *Studi rosminiani*, Giuffrè, Milano 1957. Una nuova edizione in G. Solari, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, a cura di U. Muratore, Sodalitas, Stresa 2000.

³⁸ Cfr. gli studi kantiani pubblicati nel 1926, 1929, 1934 e 1940 e ora raccolti in G. Solari, *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. 2, pp. 3-147.

³⁹ G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, pubblicato nel 1931 nella «Rivista di filosofia» diretta da Martinetti e ora in Id., *La filosofia politica*, vol. 2, pp. 209-265. Sulla «Rivista di filosofia» negli anni 'martinettiani', cfr. E. Scarcella, *Piero Martinetti e la «Rivista di filosofia» (1926-1943)*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste 1870-1960*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 231-246.

⁴⁰ G. Solari, *L. Bulferetti*, Rosmini nella Restaurazione, «Rivista di filosofia», 33 (1942), pp. 163-166, poi in Id., *Studi rosminiani*, pp. 217-221, qui p. 217.

beralismo cristiano»⁴¹ di Rosmini, Bulferetti sottolineò l'importanza fin dall'inizio del tema della «pubblica felicità», secondo un'ermeneutica della filosofia rosminiana dell'economia che fu criticata come eccessivamente indirizzata in senso sociale da Pietro Piovani ed è stata invece difesa da altri interpreti, anche di recente, in quanto riconosce in Rosmini una specifica «prospettiva di umanesimo civile e religioso».⁴²

3. *Nei rapporti di cattolicesimo e modernità del secondo dopoguerra*

3.1. In un articolo pubblicato nel 1948 sul «Giornale critico della filosofia italiana», Michele Federico Sciacca, riprendendo aspetti già esposti in un libro del 1936 sulla morale di Rosmini e in uno scritto sulla storiografia rosminiana del 1940, rimarcava che Gentile, sulla strada di Spaventa, aveva schiacciato Rosmini sul trascendentalismo kantiano, forzando un pensiero che doveva invece ricondursi più massicciamente nell'alveo del «platonismo agostiniano o cristiano»,⁴³ ossia di una linea che Sciacca definiva di «idealismo realista», sviluppata da Rosmini «in seno al pensiero moderno», condividendo di quest'ultimo «l'esigenza dell'interiorità e la filosofia come scienza della realtà spirituale»⁴⁴ (Sciacca

⁴¹ L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942, p. 233.

⁴² Così C. Hoevel, *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 30-32 (trad. it. *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano 2016).

⁴³ M.F. Sciacca, *Gentile interprete di Rosmini*, «Giornale critico della filosofia italiana», 27 (1948), poi in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, vol. II, Sansoni, Firenze 1950, pp. 151-168, qui p. 166.

⁴⁴ *Ibidem*: «Il Rosmini riporta in seno al pensiero moderno, di cui condivide l'esigenza dell'interiorità e la concezione della filosofia come scienza della realtà spirituale, il senso autentico dell'interiorità sulla base dell'idealismo rea-

avrebbe parlato anche di «interiorità oggettiva»). Non erano spunti del tutto nuovi. Per fare solo un esempio, lo stesso Gentile, come si è ricordato, aveva riconosciuto la vena ‘agostiniana’ di Rosmini, per quanto a suo avviso essa fosse ancora intrisa di ‘intellettualismo’; anche la contrapposizione, sul solco dell’agostinismo e del platonismo cristiano, di Rosmini all’idealismo trascendentale kantiano o all’idealismo assoluto hegeliano, era stata ampiamente esposta da tanti autori precedenti, non senza, negli ultimi anni, punte antigentiliane e anticrociane.⁴⁵ Il forte legame instaurato da Sciacca tra l’interiorità moderna di Rosmini e l’agostinismo permetteva comunque l’identificazione di uno specifico filone teorico che poneva il Roveretano, all’interno del pensiero cristiano, come uno snodo fondamentale tra tradizione e modernità. Sciacca sarebbe stato inoltre, nei decenni successivi, un infaticabile promotore di iniziative rosminiane, fino al varo, molti anni dopo, della nuova edizione critica dell’editrice Città Nuova che gradatamente avrebbe sostituito la precedente edizione nazionale iniziata nel 1934.⁴⁶

Ciò avveniva fra l’altro in un momento in cui la stessa dottrina ecclesiastica cattolica cercava man mano di rimanere meno legata a posizioni esclusivamente neotomistiche, rivalutando anche altre ‘tradizioni’ interne al pensiero cristiano. La posizione rosminiana poteva allora venire utilizzata per uscire dall’alternativa tra modernismo e antimodernismo, senza dover sconfessare apertamente quest’ultimo.

Anche senza uscire dalla stessa epoca d’oro della scolastica medioevale, del resto, la linea francescana di Bonaventura dava

lista. Non immanenza della verità al pensiero, ma *presenza* in noi della verità che ci trascende e ci fonda; dunque la verità intesa come l’al di là interiore e trascendente».

⁴⁵ Si veda, per esempio, il già citato libro del 1928/1930 di Gaetano Capone Braga; cfr. *supra*, I, § 2.2.

⁴⁶ Sull’interpretazione rosminiana di Sciacca, cfr. di recente A. Baggio, *Sapere intuitivo e conoscenza razionale. Il platonismo rosminiano di M.F. Sciacca*, in F. Mancini, F. Saccardi, G.P. Soliani (a cura di), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, pp. 75-88.

maggiore spazio ad elementi ‘interioristici’ di matrice agostiniana rispetto alla linea domenicano-tomistica,⁴⁷ e l’allievo di Carabellese Teodorico Moretti Costanzi, nei suoi numerosi lavori del secondo dopoguerra, sviluppò l’ontologismo critico del maestro con inserzioni teistico-cristologiche di tipo neobonaventuriano, laddove sia lui che la sua scuola bolognese si dedicarono intensamente a Rosmini, sottolineandone gli addentellati con la linea appunto bonaventuriana della scolastica cristiana.⁴⁸

Nelle stesse posizioni di ascendenza direttamente neoscolastica, del resto, ci fu nel secondo dopoguerra un’attenzione maggiore per Rosmini rispetto al passato. Si era formato nell’ambiente neoscolastico della Cattolica milanese, in particolare, il giovane Italo Mancini, che dedicò studi molto impegnati a Rosmini, tra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta.⁴⁹ Mancini era tra l’altro, non casualmente, particolarmente attento anche ai coevi sviluppi della teologia protestante cosiddetta ‘dialettica’, in particolare a Karl Barth. Se le posizioni di matrice neoscolastica si erano sempre mostrate piuttosto restie al dialogo con il pensiero protestante liberale, che aveva influito non poco nella temperie

⁴⁷ La *Pascendi* aveva insistito sull’importanza dogmatica dell’esperienza ‘esterna’ più che di quella interiore – ossia aveva insistito sulle argomentazioni *a posteriori* dell’esistenza di Dio, di ascendenza tomistica, oltre che sui miracoli, laddove invece vedeva nel «senso religioso» interiore il rischio di «protestantesimo e pseudo-misticismo», cfr. III.1. Il ‘senso religioso’ era stato visto dalla *Pascendi*, infatti, come un indebolimento dell’aspetto dogmatico della dottrina e, quindi, della sua amministrazione da parte dell’autorità ecclesiastica.

⁴⁸ Sull’interpretazione rosminiana di Moretti Costanzi, cfr. di recente M. Moschini, *La cristità di Moretti Costanzi*, «Rosmini Studies», 2 (2015), pp. 89-101, e M. Cardenas, *Note sulla coscienzialità dell’essere*, in part. pp. 65-74.

⁴⁹ I. Mancini, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 47 (1955), pp. 164-229; Id., *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963. Sull’interpretazione rosminiana di Mancini, cfr. A. Aguti, *Italo Mancini interprete di Rosmini*, «Rosmini Studies», 2 (2015), pp. 109-116. Cfr. anche F. Saccardi, *Rosmini e la Neoscolastica milanese*, in F. Mancini, F. Saccardi, G.P. Soliani (a cura di), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, pp. 89-108.

modernista,⁵⁰ trovarono, infatti, una maggiore interlocuzione con le posizioni protestanti ‘dialettiche’ perché in esse la stessa soggettività religiosa era portata a esiti fortemente problematici che potevano riaprire la strada a prevalenze di tipo ‘oggettivo’, o in senso ‘scritturistico’ – si veda l’enfasi barthiana sulla Parola – o anche in senso neo-ontologico.

In una direzione non troppo lontana da queste linee, un allievo di Sciacca come Pietro Prini, in quel giro d’anni, lavorò sull’ultima metafisica di Rosmini con un occhio rivolto a tematiche di tipo esistenziale. Secondo Prini, in Rosmini, e in particolare nella tarda teosofia, potevano in un certo senso essere viste prefigurate le crisi anche successive della soggettività moderna, laddove poi se ne indicava una risoluzione in un rinnovamento della tradizione teistico-ontologica cattolico-cristiana.⁵¹

In questo contesto, un Rosmini al centro della questione del rapporto tra tradizione cattolica e modernità si trova in Augusto Del Noce. Se quest’ultimo, infatti, pubblicò poco specificamente su Rosmini,⁵² gli assegnò nondimeno una posizione del tutto eminente

⁵⁰ Cfr. l’ancora fondamentale G. Moretto, *Troeltsch e il modernismo*, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 9-66; più recentemente cfr. F. Ghia, *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*.

⁵¹ Cfr. P. Prini, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, SALE Sodalitas, Domodossola-Milano 1953; Id., *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell’essere*, Armando, Roma 1961; molti anni dopo Prini avrebbe dedicato anche uno studio introduttivo generale a Rosmini: Id., *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1999. Sulla interpretazione rosminiana di Prini, cfr. A. Loffi, *Il silenzio dell’idea. Pietro Prini lettore di Rosmini*, relazione tenuta a un convegno rosminiano a Rovereto nel febbraio 2020, di prossima pubblicazione in «Rosmini Studies».

⁵² In mezzo a una produzione a stampa molto ampia, dedicata in modo particolare, ma non esclusivo, al Seicento francese e al Novecento italiano, Del Noce ha pubblicato specificamente su Rosmini due brevi articoli: A. Del Noce, *A proposito di una nuova edizione della Teosofia del Rosmini*, «Giornale di metafisica», 22 (1967), pp. 405-419 (poi in Id., *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante, Giuffrè, Milano 1993, pp. 537-552) e Id., *Significato presente dell’etica rosminiana*, in AA.VV., *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Marzorati, Milano 1968, pp. 3-24 (poi in Id., *L’epoca della seco-*

all'interno della propria interpretazione complessiva della modernità, giunta ad espressione definita negli anni Sessanta, con spunti che avrebbero richiamato l'attenzione di non pochi studiosi di Rosmini nei decenni successivi, tra cui anche l'appena citato Prini.⁵³ Del Noce insiste molto, in particolare, sul nesso tra Rosmini e una determinata linea postcartesiana della modernità, che si muove da Malebranche e Pascal e attraversa altri autori che egli chiama «franco-italiani» come Gerdil, prima di giungere a Gioberti e, appunto, in modo eminente, al Roveretano. Non si tratta, anche in questo caso, di aspetti storiografici del tutto nuovi: i nomi di Cartesio e Malebranche in relazione a Rosmini si trovano, per esempio, anche in Gentile e, soprattutto, in antigentiliani come Capone Braga. Del Noce, però, insiste più di Sciacca sulla specifica 'modernizzazione' comportata dalla linea 'franco-italiana', postcartesiana e rosminiana, rispetto alla precedente tradizione agostiniana.⁵⁴ Ciò viene poi congiunto da Del Noce ad una propria serrata discussione di Gentile, interpretato, anche e soprattutto nel suo fascismo, come un coerente 'consumatore' della filosofia immanentistica hegeliana.⁵⁵

larizzazione, pp. 203-222). Qualche altro intervento rosminiano di Del Noce è stato pubblicato postumo nei decenni successivi.

⁵³ Sul tema filosofico-politico, tra gli autori che si richiamano a Del Noce nelle proprie interpretazioni di Rosmini si vedano per es. G. Campanini, F. Mercadante, E. Botto, P. Armellini; non solo rispetto al tema filosofico-politico ma più in generale cfr. inoltre P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, pp. 187-190, e, più recentemente, M. Krienke, *La Denkform rosminiana come alternativa moderna alla modernità. Sull'attualità del confronto di Rosmini con Kant e Hegel*, in M. Dossi, M. Nicoletti (a cura di), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 95-125; Id., *La IV fase*, in AA.VV., *Educare: come? Unità dell'educazione, libertà di insegnamento, carità intellettuale*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2010, pp. 311-324; F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 162, 207.

⁵⁴ Cfr. M. Krienke, *La IV fase*, e G. Goisis, *Il dibattito su Rosmini in Italia: alcune considerazioni*, in I. Adinolfi, G. Goisis (a cura di), *Insegnare il cristianesimo nel Novecento*, pp. 63-78.

⁵⁵ Il citato libro postumo su Gentile del 1990 accorpa scritti per la maggior parte già pubblicati negli anni Sessanta ed è pienamente inserito nelle

3.2. Queste riprese di Rosmini come alfiere di una specifica tradizione o modernità cattoliche, avanzate, con diverse modalità, nei primi decenni del secondo dopoguerra da Sciacca, Moretti Costanzi e Del Noce, si muovevano comunque su un sempre più diffuso coevo disinteresse, da parte di linee filosofiche non cattoliche, non solo per il Roveretano, ma anche per i problemi metafisico-religiosi in generale.

Esemplare su questo uno scritto già del 1947 di Antonio Banfi, che avevamo visto citato nell'elenco di collaboratori dell'edizione nazionale rosminiana degli anni Trenta e che giudicava invece ora filosofie come quelle di Rosmini e di Gioberti quali «costruzioni composite e arcaiche, grevi di dogmatismo metafisico, invano messo a nuovo da una ingenua polemica».⁵⁶

In un autore come Banfi, cioè, non era tanto o soltanto il cattolicesimo di Rosmini o di Gioberti a fare problema ma, ben diversamente da Gentile o anche da Croce, proprio la centralità in loro del tema religioso-metafisico in quanto tale, il rapporto tra soggetto ed essere assoluto, laddove tale rapporto veniva concepito come nascondimento o via di fuga ideologica di fronte ai concreti problemi sociali della democrazia (su questo Banfi attaccò duramente perfino il suo antico maestro Martinetti che pure aveva affrontato il problema religioso-metafisico in modo tutt'altro che autoritario-confessionale e con un'attenzione decisiva alla libertà civile che si vide anche concretamente, a differenza di tanti altri, cattolici e non cattolici, di fronte al fascismo).

interpretazioni della modernità che Del Noce portava a compimento in quel periodo. Sulla stimolazione intellettuale, ma anche su certi motivi schematicamente controversistici delle interpretazioni delnociane della modernità e della contemporaneità, restano a mio avviso equilibrate le argomentazioni di C. Cesa, *Augusto Del Noce e il pensiero moderno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 71 (1993), pp. 185-210.

⁵⁶ A. Banfi, *Verità e umanità nella filosofia contemporanea* (1947), poi in Id., *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, p. 96 (il libro è stato da poco riedito a cura di C. Soliano, Mimesis, Milano-Udine 2018).

Anche un libro notevolmente influenzato da Gramsci e a sua volta molto influente come le *Cronache di filosofia italiana 1900-1943* di Eugenio Garin, uscito per la prima volta nel 1955 (dal 1966 con l'importante integrazione *Quindici anni dopo 1945-1960* del '62), se pure, proprio in apertura, prende esplicitamente e significativamente le distanze da condanne così drastiche come quella banfiana verso la filosofia metafisica italiana del primo Ottocento di autori come Rosmini e Gioberti,⁵⁷ dall'altra parte mostra di ritenere più attuali e vitali quelle linee di pensiero che mirino a tradurre i problemi filosofici tradizionali in prassi civili di democratizzazione, congedandosi da ambizioni spiritualistico-metafisiche 'assolute' rispetto a tali prassi.

Se, come si è visto in apertura, dieci anni prima, nel 1945, Garin aveva così parlato con una certa simpatia di «una vena feconda di spiritualismo, legata per molteplici vie alle concezioni rosminiane» nella filosofia italiana del primo Novecento, la posizione, nelle *Cronache*, è sensibilmente diversa e il ruolo di quel rinnovamento dello spiritualismo di ascendenza rosminiana, tra Otto e Novecento, appare nel complesso assai ridimensionato (anche lo stesso Martinetti è considerato un pensatore certo onesto ma in fondo isolato e poco efficace). Non è un caso, allora, che negli interi due volumi delle *Cronache*, in più di seicento pagine, il nome di Rosmini compaia in tutto solo cinque volte (laddove, per restare ad autori italiani dell'Ottocento, non solo molto più presenti risultano i nomi di De Sanctis e Labriola, ma anche Cattaneo guadagna più menzioni sia di Rosmini che di Gioberti).⁵⁸

3.3. Di fronte a questo contesto dei primi decenni del secondo dopoguerra, una propria specifica strada imbocca Pietro Piovani, con il suo ampio libro sulla *Teodicea sociale di Rosmini*

⁵⁷ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 4ª ed., Laterza, Bari-Roma 1997 (1ª ed. 1955), p. 1.

⁵⁸ Sulle *Cronache* e sulla specificità del Garin del periodo tra i secondi anni Quaranta e i primi anni Sessanta, rispetto alle precedenti e alle successive posizioni, cfr. M. Ciliberto, *Eugenio Garin*, pp. 98-122.

del 1957.⁵⁹ La «fiducia nella libertà espansiva della persona»⁶⁰ è contestuale in Rosmini, sottolinea Piovani, alla seria assunzione per ogni individuo del problema del male, laddove la riflessione rosminiana sul peccato originale è interpretata quale carico sull'«individuo umano di tutte le responsabilità etiche dentro la storia», come ha scritto Giovanni Moretto in un articolo recentemente ripubblicato.⁶¹ In Rosmini e nella sua riflessione sul male, Piovani valorizza, dunque, sulla strada del proprio maestro Capograssi e di Solari,⁶² uno specifico nucleo etico-religioso personalistico, in rapporto caritatevole verso gli altri.⁶³

⁵⁹ Il libro, uscito da Cedam nel 1957, è stato ristampato in modo anastatico quarant'anni dopo: P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, con una *Premessa* di F. Tessitore e una *Postfazione* di G. Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997. Per una precisa contestualizzazione teorica e storica di questo libro e dell'intera interpretazione piovaniiana di Rosmini si veda l'appena citata *Postfazione* di G. Cantillo (*Pietro Piovani interprete di Rosmini*), ivi, pp. 419-459.

Di «nobiltà di questo volume», proprio nel suo essere «inattuale nel senso nietzschiano della parola», di fronte al contesto coevo, parlò F. Martinazzoli, *P. Piovani, La teodicea sociale di Rosmini*, «Nuova rivista storica», 42 (1958), pp. 507ss., citata in F. Tessitore, *Premessa*, p. V.

⁶⁰ P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 233.

⁶¹ G. Moretto, *Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, «Jesus», maggio 1995, e ora, a cura di G. Ghia, «Rosmini Studies», 4 (2017), pp. 391-395, qui p. 395.

⁶² Sui rapporti dell'interpretazione rosminiana di Piovani con Capograssi e Solari, cfr. F. Ghia, «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*» (come visto sopra, Piovani aveva anche raccolto in volume gli scritti sparsi di Solari su Rosmini).

⁶³ Coerentemente alla propria concezione personalistica, dal punto di vista economico, Rosmini responsabilizza, secondo Piovani, innanzitutto i singoli, per il miglioramento delle complessive condizioni sociali, per un 'perfezionamento' sociale, cioè, che non sia illusorio 'perfettismo'. Su questo nesso tra persona etico-religiosa e iniziativa economico-individuale, anche nel senso del complessivo miglioramento sociale, cfr. G. Cantillo, *Pietro Piovani interprete di Rosmini*, pp. 449-457, laddove si sottolinea comunque, in part. pp. 452-453, che interpreti successivi come F. Traniello hanno notato in Piovani una fin eccessiva accentuazione del tema strettamente economico-individualistico nella più ampia concezione della libertà personale in Rosmini. Cfr. su questo anche C. Hoevel, *The Economy of Recognition*, pp. 29-30.

Una decina d'anni dopo l'uscita del volume di Piovani, Del Noce ne elogiava particolarmente la «bellissima introduzione», la quale, riproponendo all'attenzione, su sollecitazioni di autori come Dostoevskij e Berdjaev, la centralità del problema del male, nei complessi rapporti di libertà e società, era da considerarsi «tra gli scritti filosofici migliori che siano apparsi in Italia in questo dopoguerra».⁶⁴ Le chiare differenze tra le proprie posizioni e quelle del docente napoletano vennero, però, del tutto esplicitate da Del Noce in un tardo scritto su Rosmini del 1982, pubblicato postumo.⁶⁵ Del Noce vede qui nell'interpretazione di Piovani un'impostazione eccessivamente attenta al tema della libertà personale in quanto tale, non inserendola abbastanza nella 'tradizione' cattolica, depositaria del 'soprannaturale' di fronte al peccato originale.⁶⁶ Del Noce giunge ad alludere al fatto che Piovani, che era inizialmente cattolico come il maestro Capograssi,

⁶⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1964, p. 337: «Appunto da Dostoevski, e dal capitale libro che al suo pensiero dedicò il Berdiaeff, il Piovani fu portato a studiare *La teodicea sociale di Rosmini*, come risulta dalla bellissima introduzione, che è tra gli scritti filosofici migliori che siano apparsi in Italia in questo dopoguerra». Cfr. F. Tessitore, *Premessa*, in P. Piovani, *La teodicea di Rosmini*, pp. V-VII, qui p. VI, e P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. XXVII, dove si richiamano appunto le riflessioni di Dostoevskij e Berdjaev a proposito della rioccupazione della questione della teodicea avanzata dal radicalismo socialista per cui «bene è ciò che giova alla rivoluzione sociale, male ciò che l'ostacola e nuoce», proponendo con tale rioccupazione, però, una impostazione del rapporto «libertà e male nella società» che rischiava alla fin fine di identificare il male nella libertà stessa degli individui.

⁶⁵ A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, in appendice a P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2006, in part. pp. 242-243.

⁶⁶ Cfr. per es. quanto detto esplicitamente da Del Noce, in A. Del Noce, U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 148 e p. 266: «È soltanto dal risveglio dello spirito tradizionale, quando venga inteso nel suo vero significato, e qualora possa essere pensato come verità [...] che sono oggi affidate le sorti dei due massimi ideali pratici, la libertà e la giustizia», laddove «necessariamente, lo spirito tradizionale si è legato alla Chiesa cattolica». Cfr. anche A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 215-216, con riferimento al «lume soprannaturale» di Rosmini.

abbia poi abbandonato la propria appartenenza confessionale, vedendo in questo l'esito di una filosofia troppo concentrata 'laicamente', fin dall'inizio, sul tema del liberalismo personale, interpretando da questo anche la dottrina del male.⁶⁷ Da parte sua, Piovani disse una volta – recensendone uno dei lavori più densi, quello su Rensi del 1967 – che all'«esuberante passione storico-speculativa di Del Noce sta sempre a cuore di più di quello di cui parla, qualcosa che sta sotto quello di cui parla»,⁶⁸ ossia quasi a suggerire, per usare termini appena più diretti, che nelle discussioni di qualcosa da parte di Del Noce si finisce per rimandare a qualcos'altro che non viene discusso.

Al di là degli aspetti biografici, se, come si è detto, non pochi rosministi si sono rifatti successivamente a Del Noce, non sono

⁶⁷ «Rileggendo oggi il libro» di Piovani, dice esplicitamente Del Noce, «è difficile sfuggire all'impressione che, ebbe a dire un recensore di allora, Piovani si nascondesse manzonianamente dietro Rosmini in nome di un liberalismo che successivamente diventerà sicuramente laico seguendo un destino che era già in qualche modo scritto in quel libro»; egli parlava certo molto del male e del peccato originale, nella sua interpretazione di Rosmini, ma, dice ancora esplicitamente Del Noce, alla fine «non si comprendeva da che parte Piovani stesse», A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, p. 243. La recensione a cui allude Del Noce è quella già menzionata di Folco Martinazzoli: «Piovani ama disciogliere nell'esegesi rosminiana i propri spunti personali di esperienza e meditazione, nascondendosi manzonianamente dietro Rosmini», «senza» comunque mai «addomesticarne l'enciclopedica complessità», F. Martinazzoli, *P. Piovani, La teodicea sociale di Rosmini*, citata in F. Tessitore, *Premessa*, pp. V-VI. Del resto, che l'ottica della propria indagine filosofica fosse fin dall'inizio 'laica' – in un senso probabilmente diverso da quello utilizzato da Del Noce nel brano appena citato – era detto esplicitamente dallo stesso Piovani nella *Introduzione* del proprio libro rosminiano: «l'etica laica deve interessarsi di problemi che prima sembravano riservati, abbandonati all'etica religiosa», P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. XXVIII. Come è ben noto, d'altra parte, le diadi laico/religioso o laico/cattolico sono presenti nel contesto novecentesco italiano – tanto nel linguaggio comune, quanto in quello filosofico o ideologico – nelle accezioni più diverse.

⁶⁸ P. Piovani, *Nota su Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'auto-critica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi di A. Del Noce* (1967), in Id., *Scandagli critici*, introduzione di G. Galasso, a cura di G. Di Costanzo, F. Lomonaco, Morano, Napoli 1986, pp. 238-239, qui p. 238.

mancati nemmeno studiosi del Roveretano che si sono richiamati, in seguito, specificamente a Piovani. Si veda, in particolare, Giuseppe Cantillo, che ha scritto uno dei lavori più impegnati degli ultimi decenni, in un senso propriamente filosofico, sulla morale di Rosmini, rifacendosi esplicitamente al magistero di Piovani (e dedicando il lavoro alla sua memoria).⁶⁹ Si veda ancora il già citato articolo di Moretto, in cui si dice espressamente che «Piovani è stato in grado come pochi, lui, laico!, di indicare i temi da cui non può prescindere un'esauriente ricerca sul significato della presenza di Rosmini nel cattolicesimo», in quanto «la carità rosminiana è la felice intuizione che sorregge l'intero impianto del libro di Piovani, autentica tutte le sue energie poetiche guardando in faccia il male irridimibile per opera umana».⁷⁰

Più di recente, anche l'allievo di Moretto Francesco Ghia, co-curatore della nuova edizione critica della *Filosofia del diritto*, si è richiamato esplicitamente all'interpretazione di Piovani per una valorizzazione di Rosmini nella direzione di un pensiero religioso liberale.⁷¹

4. Un'eredità aperta

Per provare a trarre qualche sommaria osservazione di sintesi sulla storia della ricezione rosminiana del secolo scorso, si può dire a mio avviso che essa parla, non solo tra una generazione e l'altra, tra un giro d'anni e l'altro, ma anche all'interno degli stessi momenti storici, soprattutto di linee interpretative plurali. Di fatto, l'interesse (o il disinteresse) per Rosmini ha non di rado rispecchiato le discussioni avvenute in Italia sul cattolicesimo e

⁶⁹ G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Luciano, Napoli 1999.

⁷⁰ G. Moretto, *Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, p. 395.

⁷¹ Cfr. F. Ghia, «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*», in part. pp. 47-48, e Id., *L'ecclesiologia di Rosmini e il liberalismo religioso*, in I. Adinolfi, G. Goisis (a cura di), *Insegnare il cristianesimo nel Novecento*, pp. 79-86.

i suoi rapporti con la modernità e la contemporaneità, tra chi intende tali rapporti in senso esclusivo (a favore o contro il cattolicesimo) e chi li intende in senso inclusivo, laddove poi ciascuna posizione ha avuto e ha tuttora svariate possibili interpretazioni.

Basilare e trasversale a questa diversità di atteggiamenti, resta l'indagine storica su un autore sicuramente specifico nel suo determinato snodo temporale. In un libro come quello di Francesco Traniello del 1966 – per molti versi tuttora fondamentale su Rosmini, a cominciare dal cruciale tema scelto: la questione del rapporto tra società religiosa e società civile – l'importanza di indagare la specificità di Rosmini in primo luogo nel suo contesto storico, senza schematiche proiezioni *ex post*, appare particolarmente evidente,⁷² così come appare esplicito il richiamo metodologico agli studi «pionieristici»⁷³ di Solari e del suo allievo Bulferetti.

Sulle coordinate segnate da libri come quello di Traniello sul rapporto, in Rosmini, tra Chiesa e società del suo tempo, gli ultimi decenni hanno visto importanti lavori sulla sua concezione della Chiesa al proprio interno, e non a caso una delle opere più intensamente indagate e anche ristampate è stata *Le cinque piaghe*, in cui sono più evidenti quegli aspetti di rinnovamento interno della comunità religiosa cattolica che a suo tempo gli costarono le maggiori accuse da parte delle gerarchie ecclesiastiche e che invece avevano trovato i maggiori sostenitori nella temperie mo-

⁷² In una nota aggiunta nel 1997 alla ristampa del proprio libro, Traniello dice in modo esplicito: «Naturalmente, trattandosi di un lavoro che riguardava un autore come Rosmini, il mio studio non poteva trascurare di mettere in luce i legamenti, i rimandi e le dinamiche interne del plesso teorico racchiuso nella sua opera poliedrica; ma la 'questione' che gli ha dato forma è stata una questione eminentemente storica di contestualizzazione, cioè di ricostruzione del tessuto di relazioni, appartenenti alla sfera culturale e religiosa, nel quale Rosmini si è collocato, emergendone tuttavia per tratti peculiari e qualificanti del proprio pensiero», F. Traniello, *Postfazione all'edizione 1997*, in Id., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 371-372 (1^a ed. il Mulino, Bologna 1966).

⁷³ Ivi, p. 372.

dernista di autori quali il Fogazzaro citato all'inizio, per il quale il tema 'cattolicesimo e modernità' passava non secondariamente attraverso la 'modernizzazione' della Chiesa stessa.⁷⁴

Metodologicamente, sulla strada di ricerche come quella di Traniello, negli ultimi decenni molti studi hanno così consolidato la conoscenza specifica di Rosmini nel 'suo tempo', per parafrasare il titolo di un importante volume di Fulvio De Giorgi del 2003.⁷⁵ Del resto, un'attenta ricostruzione storica non esclude, ma in un certo senso stimola, una volta che si siano ben evitati gli schiacciamenti prospettici, anche una presa di posizione sul rapporto tra un autore del passato e la storia successiva. Lo stesso Traniello non si esimeva da questo compito nelle conclusioni del suo citato volume su società religiosa e società civile. Ed erano conclusioni non rigide, bensì tensive, laddove si vedeva nella «dottrina costituzionale» rosminiana

una singolare commistione di aspetti anacronistici e di intuizioni pre-corritrici [...]: gli uni sono imputabili all'insufficiente percezione del valore storico e ideale del moderno Stato liberale come 'casa comune', alla costruzione e al miglioramento della quale tutti siamo chiamati a partecipare attivamente e positivamente, mediante l'apporto delle proprie opinioni e fedi religiose e politiche; le altre rappresentano la feconda applicazione del principio inoppugnabilmente cristiano del valore e della finalità trascendente dell'individuo, quale si esprime nella sua libertà personale, che non deve essere violata, ma massimamente garantita da qualsiasi organismo politico che non abbia più o meno confessate pretese dispotiche.⁷⁶

⁷⁴ Tra i lavori degli ultimi decenni sulle *Cinque piaghe*, fondamentali sono in primo luogo le ricerche dell'allievo di Traniello Paolo Marangon, che non a caso è anche uno dei massimi studiosi di Fogazzaro. Cfr. P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle Cinque piaghe*, Herder, Roma 2000.

⁷⁵ F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. La riforma della filosofia e della Chiesa e l'educazione dell'uomo contemporaneo (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003.

⁷⁶ F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, p. 355.

III

ESPERIENZA RELIGIOSA E QUESTIONE DI DIO NEL DIBATTITO FILOSOFICO ITALIANO DURANTE LA CRISI MODERNISTA

1. *Esperienza interna di fede e conoscibilità razionale di Dio nella Pascendi*

Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit (*De Revel*, can. I.) [...] ac demum: Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit (*De Fide*, can. III.).¹

Così l'enciclica *Pascendi dominici gregis* del 1907 ribadiva esplicitamente le posizioni del Concilio Vaticano I in merito all'esperienza interna di fede e alla conoscibilità razionale di Dio.²

In primo luogo, dunque, l'enciclica sottolinea che è sbagliato limitare la competenza della ragione solo «entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire quel che apparisce e nel modo che apparisce» (evidente dunque il referente kantiano della

¹ *Pascendi dominici gregis*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4, EDB, Bologna 1998, p. 212, che a sua volta cita le deliberazioni del Concilio Vaticano I.

² Sul processo di stesura dell'enciclica, con utilizzo di materiali inediti, cfr. C. Arnold, *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, «Rivista di storia del Cristianesimo», 5 (2008), pp. 345-364.

polemica),³ rimarcando viceversa che il «lume naturale della ragione umana», «per mezzo delle cose visibili», può «innalzarsi a Dio» e «conoscerne l'esistenza».⁴ In secondo luogo, ogni tentativo di integrare il fenomenismo scientifico – tradotto quale «agnosticismo» metafisico – con «un sentimento che nasca dal bisogno della divinità»,⁵ «in privata cuiusque hominis *experientia*»,⁶ ossia con l'«immanenza vitale»⁷ della fede nella coscienza religiosa, viene accusato di «protestantesimo e pseudo-misticismo».⁸

Di fronte all'«agnosticismo» fenomenico occorre, dunque, ribadire un realismo metafisico razionalistico, basato sul 'lume naturale', che porta alla dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio, a partire dall'esperienza esterna delle cose del mondo, e, conseguentemente, si definiscono «vaneggiamenti» quelli di coloro per i quali nel «*sentimento religioso* [in *sensu religioso*], si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore; la quale mette l'uomo in contatto immediato colla *realtà* stessa di Dio, e tale gl'infonde una persuasione dell'esistenza di Lui e della Sua azione sì dentro, sì fuori dell'uomo, da sorpassar di gran lunga ogni convincimento scientifico».⁹

³ L'estensore materiale dell'enciclica, Joseph Lemius, aveva presenti come referenti della propria polemica soprattutto i libri di Loisy, ma, negli ambienti del cattolicesimo già allora chiamato 'integrata', che Lemius frequentava, era del tutto comune la convinzione, espressa ampiamente per esempio dai gesuiti Guido Mattiussi e Domenico Palmieri, secondo la qualche «Loisy porta a termine il lavoro distruttivo di Kant», C. Arnold, *Antimodernismo e magistero romano*, p. 359. Sugli ambienti filosofici del cattolicesimo integrata tra seconda metà dell'Ottocento e inizi del Novecento, cfr. L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., IPL, Milano 1986-1989, e G. Sale, «*La Civiltà cattolica*» nella crisi modernista (1900-1907), Jaca Book, Milano 2001.

⁴ *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4, p. 211.

⁵ Ivi, p. 215.

⁶ Ivi, p. 226. Corsivo originale.

⁷ Ivi, p. 219.

⁸ Ivi, p. 227.

⁹ *Ibidem*. Corsivi originali.

Dall'altro lato, di fronte all'«immanenza vitale», ossia al cercare le radici della fede in esperienze interiori, nel sentimento e nel cuore, occorre ribadire invece il valore dei «segni esterni», in primo luogo dei miracoli, che dimostrano sia perché la religione cristiana sia l'unica vera – in quanto l'unica motivata da veraci prove esterne – sia perché il cattolicesimo sia l'unica confessione vera – in quanto l'unica motivata da veraci interventi soprannaturali lungo tutta la sua storia. Di qui anche la polemica, nell'enciclica, contro la considerazione dei miracoli soprattutto come «simboli» che servano a rafforzare il sentimento religioso del credente, così come contro l'interpretazione dei dogmi, quali «formole come di mezzo fra il credente e la fede di lui», non quindi come espressioni di «una verità assoluta», bensì come «meri *strumenti*», «semplici immagini di verità», «veicoli di verità, e perciò da acconciarsi a lor volta all'uomo in ordine al sentimento religioso».¹⁰

Il 'simbolismo' rispetto alla costituzione dei dogmi e ai miracoli avrebbe permesso, infatti, di rapportarsi in modo meno rigido rispetto ai procedimenti 'critici', storico-filologici da un lato e scientifico-naturalistici dall'altro. Ma questo è visto dall'enciclica come un inammissibile cedimento: i dogmi e le prove 'esterne' vanno difese in quanto tali, come verità ontologiche e non simboliche, di fronte a qualunque indebolimento 'critico', così come le verità metafisiche vanno difese razionalmente in quanto tali di fronte a qualunque indebolimento 'soggettivistico'.¹¹

Il documento pontificio dava così, al più alto livello, sanzione vincolante a quanto da anni i tomisti già allora chiamati 'integri-

¹⁰ Ivi, p. 223. Corsivo originale.

¹¹ Cfr. il commento di M. Nicoletti, su come «nella prospettiva definita dal Concilio Vaticano I il rapporto tra fede e ragione e conseguentemente tra fede e scienza sembrava declinarsi in modo paradossale»: la ragione era difesa dal punto di vista metafisico e attaccata dal punto di vista critico-storico e scientifico-naturale; M. Nicoletti, *Cent'anni dopo il convegno di Molveno*, in M. Nicoletti, O. Weiss (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania e nel contesto europeo*, il Mulino, Bologna 2008, p. 481.

sti' avevano fatto per opporsi in modo netto e radicale a qualunque ridiscussione delle posizioni scolastiche poste come invalicabili dal Vaticano I.

2. *Esperienza religiosa e questione di Dio tra crisi del positivismo e crisi modernista*

Questa nettissima posizione, da parte della Chiesa di Pio X, a favore del tomismo integrista già difeso nel Vaticano I, giungeva in un ambiente filosofico, che in Italia (e non solo in Italia, del resto) non era più quello di un positivismo trionfante. Un famoso saggio dell'allievo di Ardigò Marchesini aveva già parlato, nel 1898, di «crisi del positivismo»,¹² e filosofi importanti dell'epoca come Varisco o De Sarlo erano passati da un'iniziale adesione al positivismo – entrambi giungevano dalle scienze matematiche o naturali –, a forme diversificate di spiritualismo.

Recensendo, nel 1908, le anonime (ma in realtà di Ernesto Buonaiuti) *Lettere di un prete modernista* in «La cultura filosofica», che aveva fondato l'anno prima, De Sarlo prendeva le distanze dal radicalismo ivi propugnato, ma nel contempo notava

uno stato d'animo, in cui sono parecchi, una tendenza a qualcosa di nuovo, che stabilisca un accordo più soddisfacente tra le esigenze della ragione e della scienza e quelle della fede.¹³

In un'altra recensione della stessa annata della «Cultura filosofica», dedicata a un libro che si intitolava *Dieu. L'expérience en métaphysique*, De Sarlo entrava nei dettagli più propriamente filosofici delle questioni attorno a questo desiderato «accordo

¹² G. Marchesini, *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Bocca, Torino 1898.

¹³ F. De Sarlo, ***, *Lettere di un prete modernista*, «La cultura filosofica», 2 (1908), p. 287. Sui rapporti con il modernismo nell'ambiente accademico fiorentino dove operava De Sarlo, cfr. F. De Giorgi, *Il Medioevo dei Modernisti*, Morcelliana, Brescia 2009, *passim*.

più soddisfacente tra le esigenze della ragione e della scienza e quelle della fede», ponendo «il nucleo e la realtà più viva della coscienza religiosa» nel «sentimento o esperienza del divino», per quanto sottolineasse che questo non comportasse affatto condividere l'«opinione dei mistici». De Sarlo rimarcava anzi che «Dio» dovesse essere «conoscibile, pensabile» in una «credenza comunicabile» e che «l'esperienza per quanto specifica non sia tutto». Tale conoscibilità e comunicabilità non consisteva, però, per lui, in una «dimostrazione logica» che potesse «sostituire» tale esperienza, bensì in una «elaborazione da parte del pensiero»¹⁴ dell'esperienza stessa.

Filosoficamente, De Sarlo difendeva un realismo gnoseologico, ma non era del tutto distante da una linea 'realistico-psicologica' del kantismo, che in Germania risaliva a Fries. La scienza, per De Sarlo, non poteva che rimanere su un piano coscientiale-fenomenico e perciò rimandava ad un distinto piano noumenico-reale, il quale non poteva essere oggetto però di una scienza compiuta. L'esperienza religiosa, situandosi sul necessario limite del fenomenismo, rimandava a tale piano metafisico-reale, ma a questo punto la funzione della ragione era di riflettere e argomentare su tale esperienza religiosa, e sul suo necessario referente obiettivo-trascendente, non potendo però giungere a dimostrare alcunché senza di essa.¹⁵

Se dunque De Sarlo ci teneva a differenziarsi dalle declinazioni idealistiche del kantismo, da Fichte e Hegel fino a Croce e Gentile, con i quali ebbe scontri molto duri,¹⁶ era altrettanto evidente la differenza dal tomismo della *Pascendi*. La sua rivista

¹⁴ I virgolettati di questo capoverso sono tratti da F. De Sarlo, *Xavier Moissant, Dieu. L'expérience en métaphysique*, Paris 1907, «La cultura filosofica», 2 (1908), p. 91.

¹⁵ Si veda anche, più tardi, F. De Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, Dante Alighieri, Milano 1928, pp. 383-387.

¹⁶ Cfr. di recente C. Sabino, *La polemica di Croce con Francesco De Sarlo*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 162-168.

cercava piuttosto di mediare tra la linea ‘realistica’ del kantismo, da un lato, e una metafisica spiritualistica, non senza ascendenze rosminiane, dall’altro.¹⁷

Varisco, da parte sua, pubblicò un proprio saggio nella rivista «Il Rinascimento», che nella sua breve vita, tra il 1907 e il 1909, aveva rappresentato un luogo di discussione per autori tacciati a vario titolo di ‘modernismo’.¹⁸ In opere come *I massimi problemi* (1910) e *Conosci te stesso* (1912) i riferimenti kantiani di Varisco erano inoltre marcati: non solo erano ribaditi la distinzione tra scienza e fede e il carattere fenomenico della prima, ma come varco per la seconda si rimarcava particolarmente il ruolo della prassi morale. Se la scienza non giungeva, infatti, per Varisco, a poter scegliere tra un ordine razionale solo immanente o un fine trascendente, erano i valori morali a imporre quest’ultima scelta, ossia a far optare per il teismo. Questa scelta, però, non poteva essere a sua volta oggetto di una scienza obiettiva, a partire ad esempio dal principio di causa ed effetto come volevano i tomisti, bensì di una conoscenza *sui generis* verso cui non manca, in Varisco, qualche assonanza con temi fichtiani.¹⁹ Se, dunque, De Sarlo si richiamava alla direzione ‘realistica’ del kantismo, Varisco preferiva muoversi su un idealismo trascendente, perché il riferimento metafisico alla trascendenza e al teismo partiva ancor più che in De Sarlo dal soggetto stesso, nella sua componente pratico-morale.²⁰

¹⁷ Cfr. E.P. Lamanna, *Il realismo psicologistaico*, «Logos», 1924, fasc. 1-2, e Id., *Il problema metafisico-religioso nel pensiero di Francesco De Sarlo*, «Logos», 1933, pp. 250-267.

¹⁸ B. Varisco, *Opinione, cognizione, fede*, «Il Rinascimento», 2 (1908), fasc. 4 [lug-ago], pp. 75-98. Su questa rivista, cfr. F. Chiappetti, *Una rivista modernista a Milano: «Il Rinascimento» (1907-1909)*, in L. Vaccaro, M. Vergottini (a cura di), *Modernismo. Un secolo dopo*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 87-100.

¹⁹ Cfr. su questo anche *infra*, citazione alla nota 43. Non mi sembra un caso che il più teoreticamente impegnato allievo di Varisco, Pantaleo Carabellese, studierà a lungo Fichte.

²⁰ Varisco scrisse dunque sulla «Cultura filosofica» di De Sarlo, ma non

Riferimenti fichtiani più precisi che in Varisco, e una esplicita definizione della propria posizione come un «idealismo trascendente» comparivano parallelamente nel più giovane Martinetti,²¹ il quale comunque, se aveva anch'egli pubblicato un proprio scritto ne «Il Rinnovamento»,²² si presentava esplicitamente come del tutto svincolato da qualunque legame con il cattolicesimo confessionale, legame che invece voleva essere mantenuto non solo da De Sarlo, ma anche da Varisco.

La posizione di Martinetti, già avvertibile nella vasta opera *Introduzione alla metafisica* del 1902, era una progressiva ascesa della ragione che, dal primitivo ambito della scienza empirica fenomenica, si elevasse, passando per la prassi morale, verso una dimensione trascendente in cui essa stessa doveva infine completarsi in una fede puramente spirituale.²³

Non poche, dunque, le differenze tra De Sarlo, Varisco e Martinetti; comune a tutti e tre era comunque una chiara distinzione tra l'ambito scientifico, su base dell'esperienza fenomenica-sensibile, e l'ambito metafisico-fideistico, su base dell'esperienza religiosa interiore (così come comune a tutti e tre era una rielaborazione di tematiche 'critiche' kantiane):²⁴ proprio su questo

mancavano differenze tra le due posizioni, come sottolinea bene M. Ferrari, *Varisco, De Sarlo e la «Cultura filosofica»*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 283-310.

²¹ In P. Martinetti, *Il Regno dello spirito*, «Il Rinnovamento», 2 (1908), fasc. 6/7, pp. 209-228, compare un significativo riferimento a Fichte, autore che era contemporaneamente oggetto di un impegnato corso universitario tenuto da Martinetti a Milano e recentemente pubblicato: P. Martinetti, *Fichte*, a cura di B. Bonghi, «Il Protagonista», nuova serie, 18 (luglio-dicembre 2012). Cfr. *infra*, VI.

²² Cfr. F. Ghia, *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*, «Humanitas», 73 (2018), pp. 403-416.

²³ Cfr. *infra*, VI.

²⁴ Sul 'kantismo' di De Sarlo e Martinetti, cfr. le osservazioni di P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 109-126 e 135-142; curato dallo stesso Di Giovanni è anche l'im-

si situava la loro chiara differenza dal tomismo della *Pascendi* e, viceversa, una minore distanza da giovani esponenti della cultura cattolica accusati di modernismo, come il più ‘moderato’ Giuseppe Semeria²⁵ o il più ‘radicale’ Ernesto Buonaiuti.²⁶

Se De Sarlo, Varisco e Martinetti si attestavano dunque su un razionalismo critico, con venature kantiane, la ridiscussione del positivismo poteva, d’altra parte, anche differentemente guardare a quanto emergeva in quegli anni, fuori di Italia, in ambito ‘pragmatistico’. *The Varieties of Religious Experience* di William James venne tradotto in italiano da Giulio Cesare Ferrari e Mario Calderoni solo due anni dopo l’edizione originale.²⁷

portante volume collettivo *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2005.

²⁵ «Kant non ha che constatata una realtà innegabile, quando ha visto e detto che non possiamo essere certi delle verità metafisiche nella stessa forma, in cui lo siamo nelle fisiche; quando ha ravvisato nelle prime un nesso con il sentimento e la volontà, che le altre non possiedono». Kant, comunque, per Semeria, ha «esagerata la distinzione fino [...] all’antitesi», avendo «accentuato il carattere conoscitivo delle verità scientifiche, fino a negarne ogni carattere volitivo e sentimentale, e viceversa esagerato il carattere volitivo e sentimentale delle verità metafisiche fino a negarne ogni carattere gnoseologico o conoscitivo», G. Semeria, *Scienza e Fede e il loro preteso conflitto*, Pustet, Roma 1903, p. 59. Su Semeria, cfr. *infra*, IV.

²⁶ «La filosofia nostra, uscita dalla grande critica kantiana, insiste di preferenza sui problemi della conoscenza: dubita della corrispondenza perfetta fra le nostre idee e la realtà esteriore; a un concetto del tutto metafisico della metafisica e in genere dell’astrazione», [E. Buonaiuti], *Lettere di un prete modernista*, Libreria Editrice Romana, Roma 1908, p. 53; «se accettiamo la critica della ragione pura», però, «lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all’affermazione di un inconoscibile, noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, ugualmente forti che la ragione ragionante», *ivi*, p. 238.

²⁷ W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, trad. it. di G.C. Ferrari e M. Calderoni, prefazione di R. Ardigò, Bocca, Torino 1904, laddove l’‘experience’ del titolo originale diviene ‘coscienza’. Sulla presenza di James in Italia, forte in particolare nell’ambiente fiorentino della rivista «Leonardo», con conoscenze anche personali del filosofo americano, Eugenio Garin diede una influente interpretazione complessivamente negativa. Altri interpreti, anche di recente, hanno però invitato a non eccedere in una contrapposizione troppo radicata tra un pragmatismo ‘epistemologico’ di

L'analisi jamesiana dell'esperienza religiosa venne subito tacciata di «scetticismo antirazionalistico»²⁸ da Gentile, ma agì nei giovani Giuseppe Prezzolini²⁹ e, soprattutto, Giovanni Papini, il quale avrebbe poi sviluppato un proprio irruente irrazionalismo cristiano-cattolico.³⁰ Interessato, su altre direzioni, alle confluenze tra pragmatismo e misticismo era anche, in quegli anni, Giuseppe Rensi che prima della guerra animava la vivace rivista ticinese «Coenobium» e successivamente avrebbe articolato una propria originale filosofia della religione in direzione non confessionale.³¹

Vailati e Calderoni, tutto concentrato su Peirce, da una parte, e un pragmatismo irrazionalistico-mistico, tutto concentrato su James, dall'altra, dei più giovani Prezzolini e Papini. Di fatto i temi e gli autori erano discussi in modo libero e intrecciato. Un testo come quello di James poteva essere tradotto da Calderoni ed avere la prefazione, certo breve, ma incuriosita, del decano dei positivisti italiani, allora settantaseienne. Dopo il pionieristico A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Laterza, Bari 1963, cfr. di recente G. Maddalena, M. Bella, *William James and Italian Pragmatism*, in D.H. Evans (ed.), *Understanding James, Understanding Modernism*, Bloomsbury, New York 2017, pp. 249-258.

²⁸ G. Gentile, *W. James*, Le varie forme della coscienza religiosa, «La Critica», 2 (1904), p. 473 (poi con il titolo *Religione e prammatismo nel James*, in Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, e anche in Id., *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, qui p. 175).

²⁹ Prezzolini giudicò comunque nel complesso negativamente il movimento di rinnovamento interno della Chiesa avanzato dai 'modernisti': cfr. G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso. Studio sul presente movimento di riforma nel cattolicesimo*, Ricciardi, Napoli 1908 (di recente ristampato a cura di M. Guasco, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009); Id., *Che cos'è il modernismo*, Treves, Milano 1908. Cfr. A. Botti, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, Centro Studi per la Storia del Modernismo, «Fonti e Documenti», 10 (1981), pp. 219-377 (con i carteggi di Prezzolini con Semeria, Sabatier, Minocchi, Murri, Buonaiuti, Fracassini, Gambaro, Casciola) e D. Rolando (a cura di), *Il modernismo italiano. Le lettere di Buonaiuti e le obiezioni di Prezzolini*, Name, Genova 2000.

³⁰ Cfr. P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 9-16.

³¹ Cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009 (con ulteriore bibliografia). Cfr. anche *infra*, VII.

3. *Esperienza religiosa e questione di Dio nelle prime annate della «Rivista di filosofia neo-scolastica»*

Rispetto al tomismo ‘integrista’, il gruppo che si raccolse attorno alla nuova ‘scuola di Milano’ e lanciò nel 1909 la propria «Rivista di filosofia neo-scolastica» aveva, nel complesso, una posizione più dialogante con le istanze di rinnovamento teologico e filosofico che agitavano il cattolicesimo.³²

Sull’esempio del movimento di Lovanio, Agostino Gemelli e i suoi collaboratori si muovevano dunque certamente sul solco dell’ontologismo trascendente tradizionale, ma erano molto più disposti degli ‘integristi’ a discutere e confrontare tale ontologismo con le proposte filosofiche successive, di cui sapevano anche discernere molto meglio le differenti posizioni, senza racchiuderle tutte indistintamente in un’eresia moderna.

Emblematico di questo atteggiamento, proprio sul tema ‘esperienza religiosa e questione di Dio’, è il saggio di Giacinto Tredici, *Il problema dell’esistenza di Dio nella filosofia contemporanea*, pubblicato a puntate sulla seconda annata della rivista (1910). L’allora trentenne Tredici³³ (più avanti sarebbe stato, per molti decenni, vescovo di Brescia) analizza rispettivamente gli approcci che denomina «sociologico» (Durkheim), «psicologico» (James, Høffding), «pragmatistico» (Peirce), della «filosofia dell’immanenza» (Bergson, Le Roy) e del «metodo dell’immanenza» (Blondel, Laberthonnière, Semeria). In particolare, Tredici distingue con precisione il «metodo dell’immanenza», che era poi quello

³² Cfr. M. Mangiagalli, *La «Rivista di filosofia neo-scolastica» (1909-1959)*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1991; S. Pietroforte, *La scuola di Milano*, il Mulino, Bologna 2005. Sulla specificità della neoscolastica milanese rispetto al neotomismo e sui legami che essa comunque manteneva con quest’ultimo, cfr. anche la sintesi di T. Valentini, *Filosofia e Cristianesimo nell’Italia del Novecento*, Drengo, Roma 2012, pp. 43-72.

³³ Oltre ai libri già citati di Mangiagalli e Pietroforte, cfr. M. Lovatti, *Giacinto Tredici e la nascita della filosofia neoscolastica in Italia*, in I. Pozzoni (a cura di), *Voci dall’Ottocento*, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 547-610.

dei principali autori accusati di modernismo, sia da un approccio psicologico-pragmatista, come quello della *religious experience* di James, sia dalla «filosofia dell'immanenza» di Bergson e Le Roy.

Non ho avuto difficoltà – egli scrive – a riconoscere la distanza che separa la filosofia dell'immanenza da quello che è soltanto il metodo dell'immanenza; il Bergson ed il Le Roy dal Blondel e dal Laberthonnière. Il metodo dell'immanenza parte dalle medesime considerazioni; ma arriva a conclusioni che sono radicalmente diverse, perché sono le stesse della filosofia tradizionale,³⁴

ossia parte da un'analisi 'immanente' alla coscienza interiore, all'esperienza soggettiva, per giungere non ad una fusione 'immanente' tra tale coscienza e la forza vitale dell'universo, panteisticamente intesa, bensì nella relazione ad un Dio che trascenda e fondi ogni esperienza soggettiva e finita.

Rispetto all'esperienza religiosa, così, scrive Tredici,

spesso gli intuizionisti e i fautori dell'esperienza religiosa sogliono appellarsi al modo di esprimersi dei mistici, anche dei mistici cattolici più ortodossi, che parlano di Dio presente al nostro spirito, di Dio sentito, sperimentato ecc. E bisogna riconoscere che la somiglianza delle espressioni è, a prima vista, notevole.³⁵

L'importante è, secondo Tredici, che questa sottolineatura dell'esperienza non la chiuda in se stessa, ammettendo invece il suo ruolo relazionale, verso referenti reali.

Il metodo dell'immanenza, come è proposto dai suoi fautori appare così mancante – continua Tredici – perché ha il difetto di essere esclusivo. Esso pecca nella parte negativa. Si abbandoni invece la pretesa di farne l'unica via buona per giungere ad affermare l'esistenza di Dio; o meglio, si accetti in genere la capacità della ragione a conoscere la realtà. Allora le cose cambiano di molto, ed anche al metodo dell'immanenza possiamo accordare – checché ne possa dire qualche intellettualista rigido, – un valore che non aveva prima.³⁶

³⁴ G. Tredici, *Il problema dell'esistenza di Dio nella filosofia contemporanea*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1910), p. 643.

³⁵ Ivi, p. 641.

³⁶ Ivi, p. 645.

Ammettendo il ruolo soltanto relazionale dell'esperienza, cioè, occorre secondo Tredici ridare spazio a una ragione che conosca la realtà, ossia la corrispondenza tra l'esperienza soggettiva e i suoi riferimenti oggettivi, reali:

Quando il metodo dell'immanenza dimostra dalle esigenze del nostro spirito l'esistenza oggettiva di Dio, suppone, per la validità dell'argomentazione, il principio che [...] vi è corrispondenza tra le tendenze morali e la realtà. Ma è naturale che si chieda la giustificazione di questo principio. Ora non si vede come un soggettivista tutto chiuso in se stesso, lo possa affermare.³⁷

Non si può rimanere cioè nel solo ambito della

esperienza immediata, vissuta, di una semplice constatazione, come spesso si esprimono gli immanentisti; perché la constatazione diretta non termina a Dio, ma alle tendenze e ai bisogni nostri; – e a meno che si faccia anche Dio immanente a noi, identificandolo, fondamentalmente, con quella tendenza come ha fatto il Le Roy. E, trattandosi di dimostrazione di cosa che trascende l'esperienza immediata, è naturale che se ne discutano i fondamenti.³⁸

A dover integrare necessariamente l'esperienza religiosa occorre, dunque, secondo Tredici, una competenza 'ontologica' della ragione che stabilisca come referenti causali distinti dall'esperienza, sia la natura, sia il fondamento trascendente tanto alla natura che all'esperienza stessa. Gli stessi grandi mistici ortodossi della storia cristiana, sottolinea Tredici, potevano essere certi del carattere 'sovra-naturale' e 'sovra-razionale' della propria esperienza, perché quest'ultima si inseriva in un contesto indiscutibilmente realistico-oggettivistico (e si può aggiungere, del resto, che la stessa *Pascendi* aveva riconosciuto implicitamente che vi fosse un misticismo verace, laddove quello modernista era stato derubricato a 'pseudo-misticismo').

Come si vede, dunque, Tredici e i neoscolastici di Milano restano saldamente nell'ambito della scolastica, della «filosofia

³⁷ Ivi, p. 644.

³⁸ Ivi, p. 645.

tradizionale», come viene chiamata nell'articolo, ma sono nel contempo aperti al fatto che

cheché se ne pensi del valore intrinseco degli argomenti desunti dalle aspirazioni interne dell'anima umana, è fuor di dubbio il loro valore e la loro importanza quando siano presi insieme cogli altri.³⁹

Se un lavoro come quello del 1910 di Tredici appare, quindi, del tutto emblematico della posizione 'moderata' della giovane «Rivista di filosofia neo-scolastica» – Maurizio Mangiagalli ha parlato anzi di posizione di equilibrio tra 'integrismi' e 'modernisti' – è anche vero, d'altra parte, che il crinale dell' 'equilibrio' neoscolastico, tra integrismo e modernismo, era molto sottile e sulle questioni più delicate era facile emergessero degli scontri. Così lo stesso Tredici si impegnò in una intensa controversia con il suo conterraneo Varisco, assai significativa delle diverse posizioni in campo.

Sempre nel 1910, Tredici pubblica infatti una recensione ai *Massimi problemi*, accusando Varisco di panteismo immanentistico; il docente romano ribatte, sul fascicolo successivo, che la sua è invece una specifica forma di idealismo 'critico' trascendente e a tale risposta si aggiunge una controreplica di Tredici, con la premessa che essa rappresenta la posizione dell'intera redazione. È l'inizio di un lungo dibattito che si estende anche nelle successive annate, fino al 1915, senza che alcuno receda dalle proprie posizioni.

Il punto specifico del dibattito verte sul rapporto tra elemento metafisico-scientifico ed elemento pratico-morale nella relazione tra esperienza soggettiva e questione di Dio. Varisco insiste che in un ambito strettamente teoretico è impossibile fare una scelta tra panteismo e teismo, scelta che invece si impone in un piano pratico-valoriale. Tredici ribatte che la scelta pratico-fideistica per la trascendenza resterebbe ingiustificata se non fosse supportata da una conoscenza di tipo metafisico-causalistico. Tredici considera, dunque, incoerente a una posizione di tipo 'trascendente', come

³⁹ Ivi, p. 647.

quella che Varisco intende mantenere, un crinale ‘critico’, a cui altrettanto Varisco non intende rinunciare.

Rispetto all’«esistenza di Dio personale», scrive Tredici, «l’autore ci crede pure, ma, dice, non può dare un argomento a questa sua persuasione, per quanto ferma e, a quel che gli pare, giustificata». ⁴⁰ Invece, dice sempre Tredici, «io persisto nel dire che il problema di Dio va posto come l’ho indicato» e che «i caratteri di contingenza» rilevabili «nell’insieme dei concreti» (ben di più che una semplice ‘connessione delle cose percepite’) «esigano un Ente distinto da tutti i concreti, che ne sia la causa». ⁴¹ Per Varisco, invece, certamente «la connessione causale de’ contingenti esige una necessità (razionalità, cioè pensabile)», ma da ciò «s’inferisce soltanto questo: che l’universo è uno. Tale unità è o non è personale? *Per altre vie, per altri porti verrai a piaggia. Non qui*». ⁴²

L’altra via è, come già accennato, per Varisco, quella del riflettere razionalmente sulla prassi morale:

a mio parere valore della persona e razionalità sono tutt’uno; e la soluzione del massimo problema va cercata nella teoria dei valori. Io propongo non di svalutare la ragione, ma d’applicarla più profondamente a una materia che a torto si suol considerare soltanto pratica. ⁴³

4. *Esperienza religiosa e questione di Dio nella critica del neohegelismo immanentista al modernismo*

Se la Chiesa aveva dunque scoraggiato con la *Pascendi* percorsi filosofici come quelli di De Sarlo o di Varisco per rinnovare

⁴⁰ G. Tredici, *Ancora intorno ai massimi problemi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1910), p. 308.

⁴¹ G. Tredici, *I massimi problemi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1910), p. 175.

⁴² B. Varisco, *Ancora intorno ai massimi problemi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1910), p. 306.

⁴³ Ivi, p. 305. Sugli sviluppi del teismo di Varisco, cfr. P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, pp. 87-105.

criticamente il rapporto tra trascendenza e scienza, molti membri dell'élite intellettuale italiana trovarono una via per soppiantare, o integrare, il positivismo nel neohegelismo immanentistico, che venne rilanciato con grande energia da Benedetto Croce e Giovanni Gentile sulle pagine de «La Critica».

Quasi tutti editi sulla «Critica», dal 1903 al 1908, sono gli scritti gentiliani raccolti in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, uscito per Laterza nel 1909. Pubblicata invece direttamente in questo volume è una breve ma significativa controreplica all'articolo *Cristianesimo o idealismo? Risposta a G. Gentile*, uscito nel numero del giugno 1908 della rivista modernista 'militante' «Nova et Vetera» (che uscì in 19 fascicoli nel suo unico anno di vita, avendo come animatore, anonimo, Buonaiuti).

Tale risposta al saggio di Gentile *Il modernismo e l'enciclica «Pascendi»* (uscito nel fascicolo di maggio 1908 della «Critica» e poi raccolto nel libro del 1909) era esplicitamente basata, come cita lo stesso Gentile nella sua controreplica, su un «“soggettivismo che trascende se stesso” e conduce “all’esperienza di una realtà trascendente ogni soggetto finito”»,⁴⁴ laddove, continua Gentile,

l'egregio scrittore combatte – e son contento di avvertimelo, perché ciò vuol dire che almeno in questo possiamo esser d'accordo – contro i mulini a vento. Giacché il mio soggettivismo è appunto questo della realtà (spirito, cioè soggetto) trascendente ogni soggetto finito. – Ma voi «presupponete la possibilità che il soggetto empirico realizzi ed esaurisca l'esperienza diretta dell'assoluto. Ecco il presupposto che noi non accetteremo mai e che pone fra noi e il razionalismo hegeliano un abisso insormontabile». Per me, come già per Hegel, il soggetto empirico non esaurisce niente; realizza, non in quanto soggetto empirico, ma come soggetto assoluto, cotesta esperienza dell'assoluto, con lavoro che è eterno.⁴⁵

Gentile chiarisce qui sinteticamente la propria concezione dell'esperienza religiosa come «esperienza dell'assoluto», inte-

⁴⁴ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, poi in Id., *La religione*, qui p. 99.

⁴⁵ Ivi, pp. 99-100.

so in senso immanente. Il «soggetto empirico», con «lavoro che è eterno», non fa che «realizzare» attivamente questa coscienza dell'assoluto immanente.

Anche secondo Croce «l'uomo religioso» deve arrivare conclusivamente «all'unità e conciliazione interiore» con «il filosofo idealista». ⁴⁶ Per Croce la religione è certo latrice di contenuti positivi, «linfa vitale» del pensiero, ⁴⁷ ma è destinata a risolversi verso altre direzioni più compiute – l'intuizione artistica, il concetto filosofico, l'agire utile e buono –, non rappresenta una dimensione autonoma e specifica. ⁴⁸ Proprio per questo, la condanna crociana contro la specificità della sfera religiosa sostenuta dai modernisti è durissima e senza appello. All'indomani della *Pascendi*, il filosofo napoletano considera «oscurissime parole» i richiami all'«esperienza religiosa e alla volontà di fede» ⁴⁹ e taccia i modernisti di «vago sentimentalismo», nonché di «agnosticismo e scetticismo», ⁵⁰ dicendosi così completamente d'accordo con la loro condanna da parte del papa (ovviamente da un posizione del tutto immanentistica e non a partire dall'ontologia trascendente cattolica). ⁵¹

Come però risulta ben chiaro dal rapido scritto *Le tre forme assolute dello spirito* che conclude il libro sul modernismo del 1909, Gentile sottolinea, molto più di Croce, che la religione si

⁴⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909, pp. 313-314.

⁴⁷ Ivi, p. 314.

⁴⁸ Sulla concezione della religione in Croce, cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, FrancoAngeli, Milano 2001, e A. Savorelli, *La religione di Croce*, «Bollettino roncioniano», 4 (2004), pp. 19-28 (anche in S. Barbera, C. Grottanelli, A. Savorelli [a cura di], *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, Le Lettere, Firenze 2005, pp. 33-46).

⁴⁹ B. Croce, *Insegnamenti cattolici di un non cattolico* (1908), in Id., *Pagine sparse*, Serie prima, Ricciardi, Napoli 1919, p. 284.

⁵⁰ *Ibidem*. Non a caso, il secondo capitolo della *Filosofia della pratica*, pp. 15-22, è dedicato alla «negazione della forma spirituale del sentimento».

⁵¹ Cfr. ivi, p. 285, dove aggiunge che «non capiterà facilmente, un'altra volta, questa fortuna, di esser d'accordo col Papa». Cfr. A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, pp. 32-38.

risolve certo nella filosofia, ma, come momento dialettico immanente allo spirito, ha una sua propria specificità – quella dell’oggettività, rispetto alla soggettività dell’arte e alla soggetto-oggettività della filosofia – che la fa permanere in eterno.

Gentile avversa dunque chi cerca di mantenere una distinzione tra religione e filosofia come momenti non risolvibili ‘dialetticamente’ l’uno nell’altro – critica dunque, su questo, De Sarlo, Varisco e Martinetti⁵² – ma nel contempo non nasconde simpatia per chi valorizza la specificità del momento religioso e mistico nella vicenda unitaria dello spirito. Egli si mostra, dunque, nel complesso assai più interessato di Croce sia per il tema dell’esperienza religiosa che per la questione di Dio. Per Croce, la distinzione delle forme compiute dello spirito – arte, filosofia, etica ed economica – si esaurisce nel mondano, non lasciando spazio autonomo alla religione. Nell’impostazione di Gentile, invece, il momento ‘mistico’ in cui, nell’esperienza interiore, si oppone un Dio oggettivamente altro è, molto più che per Croce, essenziale alla dinamica unitaria dello spirito.⁵³ In Gentile, infatti, lo spirito non giunge conclusivamente ad articolarsi in distinti, bensì è e resta uno nella sua continua, eterna vicenda, in cui le sue «tre forme assolute» – arte, religione e filosofia – continuamente si ripresentano e continuamente si «inverano» l’una nell’altra.

Parallelamente, l’alleanza con la Chiesa cattolica nella condanna del modernismo in Croce appare motivata solo dall’insofferenza verso i «neocattolici come anime incerte»,⁵⁴ mentre in Gentile appare con un profilo più rilevato, anche perché, come egli scrive nel saggio sulla *Pascendi*, «il cattolicesimo è vera-

⁵² Non a caso, tra questi tre, le critiche più dure da parte del ‘neohegeliano’ Gentile sono per il ‘neofriesiano’ realista De Sarlo (G. Gentile, *Ancora del prof. De Sarlo e la sua scuola*, «La Critica», 5 [1907], pp. 498-501), mentre quelle meno dure sono per il ‘neofichtiano’ idealista Martinetti (Gentile, *La religione*, pp. 237-244), cfr. *infra*, VI. Su Varisco, cfr. G. Gentile, *La religione*, pp. 42-44.

⁵³ Cfr. C. Cesa, *La «mistica» e il «problema filosofico»*, in G. Gentile, *Il concetto di storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Firenze 2006, pp. 81-96.

⁵⁴ B. Croce, *Pagine sparse*, p. 284.

mente la religione più perfetta, come la filosofia europea moderna è la più perfetta filosofia». ⁵⁵ Essendo per Gentile la religione il momento dialettico dell'oggettività dello spirito, l'aspetto oggettivo – gerarchico, autoritario, dogmatico – è del tutto necessario alla religione e quindi la Chiesa ha il diritto e il dovere di difenderlo.

I modernisti, secondo Gentile, combattendo questa 'oggettività' non facevano altro che opporsi dialetticamente alla religione stessa, erano cioè in cammino verso la filosofia, seppure incoerentemente si volevano fermare a metà strada, laddove la Chiesa difendendo l'oggettività – in tutti i suoi aspetti – non faceva altro che difendere la religione come momento eterno e necessario della vicenda dello spirito. La filosofia, per parte sua, non poteva certo accontentarsi di una mezza soggettività e di una mezza oggettività, come secondo Gentile volevano i modernisti, bensì non poteva che essere compiuta sintesi di soggettivo e oggettivo nello spirito assoluto. Di quest'ultimo non poteva bastare una fede semplicemente soggettiva di un che di meramente oggettivo, bensì occorreva una certezza assoluta, apodittica, soggettiva e oggettiva insieme.

Croce e Gentile condividevano, dunque, certamente alcuni tratti hegeliani comuni, nelle congiunte critiche ad un'autonomia dell'esperienza religiosa rispetto ad una sua risoluzione compiutamente razionalistico-metafisica, ma tra i due vi erano nondimeno delle differenze non secondarie nel valutare l'aspetto 'dommatico' e 'autoritario' che Gentile finiva per difendere e collegare specificamente alla religione in un modo assai più marcato di Croce. ⁵⁶

⁵⁵ G. Gentile, *La religione*, p. 44.

⁵⁶ Cfr. su questo M. Visentin, *Modernismo e neoidealismo in Italia. Esame di un confronto non concluso*, in M. Nicoletti, O. Weiss (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania e nel contesto europeo*, pp. 389-416; M. Mustè, *Il 'modernismo' di Giovanni Gentile*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 339-350; M. Visentin, *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, *ivi*,

In ogni caso, per autori come Buonaiuti questa alleanza tra gli immanentistici Croce e Gentile, da un lato, e la gerarchia ecclesiastica, dall'altro, era quanto di più amaro si dovesse sopportare.⁵⁷ Quando, nel 1917, Gentile venne chiamato all'Università di Roma, fu Buonaiuti, che vi insegnava allora storia del cristianesimo, a comunicarglielo per primo, in un lettera recentemente pubblicata, dove si presenta come «il vecchio modernista di “Nova et Vetera”» e poco dopo, in un'altra lettera edita insieme alla precedente, commentando la prolusione tenuta da Gentile per la sua nuova docenza, Buonaiuti così si esprime:

il problema ch'Ella mostra così bellamente alle radici intime di tutta la speculazione filosofica italiana, il problema della conciliazione tra immanente e trascendente, non mi pare superato con la negazione assoluta e depurativa di uno dei due termini: Io sono ancora alle posizioni del 1909, che furono giudicate altrui alquanto in ritardo.⁵⁸

In queste lettere Buonaiuti appare alludere al fatto che l'autore dello scritto di «Nova et Vetera» con cui Gentile aveva po-

pp. 351-378. Dall'analisi diacronica che tanto Mustè che Visentin fanno dei diversi saggi raccolti in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* emerge che la risoluzione 'hegeliana' della religione nella filosofia e l'accusa ai 'modernisti' di incertezza incongrua erano chiare in Gentile fin dall'inizio, ma il saggio del 1908 sull'enciclica portò ad un accordo con l'antimodernismo ecclesiastico in forme e toni che prima non erano affatto scontati. Come mostra Visentin, in questa 'svolta' del saggio del 1908 non fu del tutto assente la differente elaborazione dello hegelismo che Croce e Gentile venivano progressivamente facendo, in dialogo *discors* tra loro. Laddove la distinzione di pratico e teoretico permetteva a Croce, pur in un hegelismo di fondo, la permanenza di alcuni specifici spunti kantiani, per esempio in tema di rapporti tra religione ed etica, Gentile accentuava invece un andamento sintetico unitario che lo portò a pensare la religione come momento specificamente dogmatico-oggettivo della vicenda eterna dello spirito.

⁵⁷ Cfr. L. Malusa, *Ernesto Buonaiuti e l'idealismo di Croce e Gentile*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, pp. 173-204.

⁵⁸ E. Buonaiuti, Lettera del 17 II 1918, a cura di A. Aprile, «Giornale critico della filosofia italiana», 94 (2015), p. 179.

lemizzato in *A un modernista* era proprio lui (e, del resto, scrive l'editore delle citate lettere, Alessandro Aprile, «benché firmato dalla redazione, dai temi trattati e dalla terminologia utilizzata è possibile desumere con fondata certezza che il sacerdote stesso ne fosse l'autore»).⁵⁹

Ancora più dure e pregnanti le parole su Gentile che Buonaiuti, come ricorda anche lo stesso Aprile, riserverà retrospettivamente, nella propria autobiografia *Pellegrino di Roma*: espressioni gentiliane quali «lo spirito è autoctisi e il pensiero è atto puro» sono giudicate «una blasfema usurpazione della vecchia terminologia aristotelico-scolastica», perché quanto veniva usato «per additare tremendamente la sussistenza infinita di Dio» serviva ora per raffigurare «presunte sconfinite capacità dello spirito cogitante». ⁶⁰

Lo stesso Gentile, del resto, non nascondeva il proprio rapporto con la scolastica e diceva espressamente che, a suo avviso, Tommaso e tutti i filosofi scolastici rimanevano fermi sul dato 'oggettivo' di Dio, come alterità, e in questo modo non giungevano a cogliere

la realtà che è eterna, e che è nostra, che ha l'universalità dell'intelletto aristotelico, e l'individualità di quell'Io, in cui si concentra il mondo, questa realtà [il] filosofo scolastico [...] la cercava, con gli occhi antichi, in quel che è pensato e non nell'atto del pensare, in cui veramente tutto si appunta e manifesta.⁶¹

L'atto, insieme oggettivo e soggettivo, radicalizzazione dello spirito assoluto hegeliano, era, per Gentile, il termine di realizzazione dell'«esperienza dell'assoluto» da parte del soggetto empirico.

⁵⁹ A. Aprile, *Il «vecchio modernista» e il «gentilissimo professore»*. Il rapporto di Ernesto Buonaiuti con Giovanni Gentile attraverso alcune lettere inedite, «Giornale critico della filosofia italiana», 94 (2015), p. 168.

⁶⁰ E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Laterza, Bari 1964, p. 168 (1^a ed. 1948). Molto critici anche i due interventi su Croce e su Gentile rispetto al cristianesimo, pubblicati da Buonaiuti in «Religio» nel 1943 e poi inclusi in *Pellegrino di Roma*, pp. 460-465.

⁶¹ G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Laterza, Bari 1913, p. 208.

5. Linee critico-riflessive e linee apodittico-assolute sul problema metafisico-religioso

Come si è visto in questa rapida rassegna, il rapporto tra esperienza religiosa e questione di Dio aveva posizione centrale nei dibattiti filosofici che accompagnarono in Italia la crisi modernista/antimodernista dell'inizio del secolo scorso.

Si può aggiungere, anzi, che le prese di posizione su questo tema contribuirono a definire e differenziare alcune linee teoriche del pensiero filosofico-religioso italiano dei decenni successivi: la riapprofondita linea tradizionale, ontologica trascendente, dei neoscolastici, che accompagnava all'esperienza religiosa una competenza ontologica della ragione ritenuta in grado di dimostrare, dall'esperienza esterna del mondo, l'esistenza trascendente di Dio; la linea della soggetto-oggettività immanentistica dell'attualismo gentiliano, in cui l'esperienza mistica del Dio oggettivamente altro veniva sempre di nuovo superata nella consapevolezza immanente dell'atto; la linea di un'interazione 'critica' tra esperienza interiore di fede e argomentazione razionale nei filosofi che non si erano espressi in termini antimodernisti, come Martinetti, Varisco, De Sarlo e le loro rispettive scuole. Non che questi ultimi fossero degli irrazionalisti, tutt'altro: filosofi come De Sarlo, Varisco, Martinetti difendevano anzi completamente un integrale sapere critico negli ambiti empirici delle scienze naturali e delle scienze storiche e sostenevano anche che fosse possibile un libero confronto argomentativo tra le diverse convinzioni e persuasioni interiori. Il punto per loro era però che né tale confronto, né le scienze empiriche avrebbero mai completamente saturato l'ambito specifico e irriducibile della fede interiore, difendendo dunque un rapporto 'critico' e non apodittico tra fede e scienza, laddove i neoscolastici e i neohegeliani sostenevano conclusivamente una competenza ontologico-assoluta della ragione, gli uni in direzione trascendente, gli altri in direzione immanente.

I contrasti tra le diverse linee vennero resi più polemici da una complessa situazione politico-sociale che spingeva verso la

ricerca di ‘egemonie’ culturali. In questo quadro, le posizioni che risultarono nell’immediato più in difficoltà furono proprio quelle di coloro che si videro accerchiati dall’assoluto ontologismo apodittico trascendente dei neoscolastici, da un lato, e dalla assoluta soggetto-oggettività immanente dei neohegeliani, dall’altro, laddove gli uni e gli altri, da punti di vista opposti, li accusavano di rimanere irrisolti a mezza strada.

Al di là dei vincitori o dei vinti immediati, comunque, si può ben dire che tutte le diverse linee interagirono nel prosieguo del diversificato pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento.⁶² La stessa epocale riflessione interna alla Chiesa cattolica nel Concilio Vaticano II contribuì, anzi, nel corso del secolo, a una progressiva rivalutazione di almeno alcuni aspetti proprio di posizioni che nell’immediato sembravano le più perdenti. E basti citare, a questo proposito, l’evidente differenza di tono, al di là dei contenuti, tra, da un lato, i documenti del Vaticano I ribaditi dalla *Pascendi* e, dall’altro, quelli del Vaticano II come la *Dignitatis humanae*:

Exercitium namque religionis, ex ipsa eius indole, consistit imprimis in actibus internis voluntariis et liberis, quibus homo sese ad Deum directe ordinat.⁶³

⁶² De Sarlo, per esempio, fin dal titolo di un’opera critica su Croce e Gentile si considerava nel 1925, ironicamente, un «superato», ma Pietro Piovani ha acutamente osservato che i filoni di pensiero perseguiti dal gruppo desarliano di «Cultura filosofica», pur se la rivista durò solo dieci anni, costituiranno un influente «fenomeno carsico» nel pensiero italiano successivo, P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia*, Liguori, Napoli 2006, p. 253.

⁶³ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 1003.

IV

CATTOLICESIMO, MODERNITÀ E GUERRA IN GIOVANNI SEMERIA E AGOSTINO GEMELLI

1. Durante la prima guerra mondiale, il barnabita Giovanni Semeria e il francescano Agostino Gemelli svolsero funzioni di cappellano militare presso il Comando supremo italiano. Nell'imminenza dell'entrata in guerra del Regno d'Italia, l'istituzione del cappellano militare, già soppressa da molti decenni, era stata riattivata con circolare del 12 maggio 1914 a firma del comandante in capo del regio esercito, il generale Luigi Cadorna, lui stesso cattolico praticante. La riattivazione di tale istituzione si inseriva nel quadro della più ampia mobilitazione possibile delle forze sociali del Paese, di fronte all'impegno bellico.¹

Quando giunsero al Comando, Semeria e Gemelli erano già figure molto note del mondo cattolico italiano, ma tra loro alquanto differenti.

¹ Cfr. M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra. Liquidazioni, mobilitazioni e abiure nell'Italia tra il 1914 e il 1918*, Donzelli, Milano 2015; in particolare, su Semeria e Gemelli, pp. 39-49, ma tutto il libro è assai istruttivo sulle complesse relazioni tra mondo cattolico italiano, Regno d'Italia e prima guerra mondiale. Sul tema del rapporto tra cattolicesimo e prima guerra mondiale, cfr. inoltre D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa e la guerra. I cattolici italiani nel primo conflitto mondiale*, numero monografico di «Humanitas», 71 (2008), fasc. 6, e i recenti A. Melloni (a cura di), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, il Mulino, Bologna 2017, e I. Biagioli, M. Caponi, M. Paiano (a cura di), *Modernismo e antimodernismo cattolico nella Grande guerra*, «Modernism», 3 (2017), pp. 11-246.

Semeria, nato nel 1867 ed entrato fin da giovanissimo nei barbabiti, aveva fatto studi umanistici, di filosofia, storia e letteratura, oltre che ovviamente di teologia. Aveva avuto fin da giovane un grande riscontro come predicatore ed era diventato presto una delle figure più seguite del rinnovamento cattolico italiano di inizio Novecento.² Nel 1912, però, aveva dovuto abbandonare la predicazione in Italia ed era stato spostato in Belgio, perché alcune sue pubblicazioni e posizioni erano state considerate dalle gerarchie ecclesiastiche troppo vicine a quelle condannate come 'moderniste'.

Se nel rinnovamento religioso cattolico di inizio Novecento Ernesto Buonaiuti rappresentava le posizioni più radicali, Semeria aveva assunto fin dall'inizio un atteggiamento teorico più moderato, nonché, dal punto di vista personale, di maggiore accondiscendenza e mitezza verso le decisioni dei superiori: entrambi erano stati però attaccati tanto dalle gerarchie ecclesiastiche, quanto, dal punto di vista opposto, da Gentile, in due scritti raccolti nel suo libro sul modernismo del 1909.³ Solo in occasione dell'assunzione della funzione di cappellano militare, a conflitto già iniziato, era stato concesso a Semeria dai suoi superiori di ritornare in Italia (da Ginevra, dove era riparato dopo l'invasione del Belgio).⁴

² La bibliografia su Semeria è vastissima, se ne veda una selezione aggiornata in calce al recente F. Mores, *Giovanni Semeria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 91, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018, *sub voce*.

³ Il saggio *Cattolicesimo e storia nei libri del Semeria*, pubblicato nella «Critica» del 1903, divenne lo scritto di apertura di G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909 (poi in Id., *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, qui pp. 1-15); contro Buonaiuti è invece, sempre nel libro del 1909, il saggio *A un modernista* (ora in G. Gentile, *La religione*, pp. 91-101).

⁴ Sulle vicende dell'allontanamento dall'Italia, cfr. A. Zambarbieri, A. Gentili, *Il caso Semeria (1900-1919)*, Centro studi per la storia del modernismo, «Fonti e documenti», 4 (1975), pp. 54-527, e G. Semeria, *Anni terribili. Memorie di un 'modernista' ortodosso (1903-1913)*, a cura di A. Zambarbieri e A. Gentili, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

Gemelli, di circa dieci anni più giovane di Semeria, proveniva da una ricca famiglia milanese, agnostica e laica, aveva fatto studi scientifico-medici, con specializzazione neurologica e psicologica (studiando con il grande scienziato Camillo Golgi), e si era convertito solo in età adulta al cattolicesimo, rompendo con la famiglia e prendendo i voti nel 1903, a venticinque anni. Nel 1909 aveva dato vita alla «Rivista di filosofia neo-scolastica», laboratorio teorico di un gruppo di giovani religiosi e laici, la cosiddetta ‘scuola di Milano’, che in poco tempo acquistò un ruolo molto importante nel cattolicesimo italiano, sostenendo la continuità della dottrina ecclesiastica con il pensiero scolastico in risposta al modernismo, nel quadro però di un rapporto di interlocuzione reattiva, e non solo difensivistica, con il mondo e il pensiero contemporaneo.

A tale rivista di impianto più filosofico-teorico, si affiancò, proprio alla fine dell’anno che vide lo scoppio della Grande guerra in Europa, il 1914, una rivista con un taglio di cultura più generale, «Vita e pensiero». L’editoriale programmatico di quest’ultima rivista, intitolato senza titubanze *Medioevalismo* e diventato presto celebre, chiariva in modo perentorio dove Gemelli intendeva cercare una risposta alle tensioni irrisolte della «cultura moderna», dalla quale «noi ci sentiamo profondamente lontani, nemici»: «noi ritorniamo cioè al Medioevo non per arrestarci e cristallizzarci in esso, ma per trovare in esso le armi efficaci a conquistare l’avvenire, ossia per far sì che, come la Chiesa cattolica era allora l’anima della cultura, lo sia, o meglio lo divenga anche oggi».⁵

Nel fascicolo successivo della rivista, Gemelli pubblicò, con una propria replica, una lettera firmata da un «lettore attento e ribelle»,⁶ che manifestava la sua perplessità di fronte a un pro-

⁵ A. Gemelli, *Medioevalismo*, «Vita e pensiero», 1 (1914), fasc. 1, pp. 1-2.

⁶ «Illustre Padre, senta», scrive il «lettore attento e ribelle», «quel suo *medioevalismo* proprio non mi va. Cristiano, cattolico, quindi, fino in fondo, *intus et in cute*, questo sì e da un pezzo. Ma *medioevalista* non lo sono mai stato e perché dovrò diventarlo adesso? Vede: il Medioevalismo, anche il suo, mi pare

gramma del genere. Questo lettore «attento e ribelle» era proprio Semeria.⁷

Per quanto Semeria e Gemelli siano dunque, nel mondo cattolico italiano del primo Novecento, figure alquanto differenti, nel modo in cui essi affrontano la drammatica esperienza della guerra possono però riscontrarsi alcuni aspetti non completamente diversi. Entrambi cercano di porsi di fronte al conflitto con gli strumenti della tradizione cattolica, ma questo loro confronto non manca di tensioni e oscillazioni.

Tali tensioni e oscillazioni emergono in modo più esplicito in Semeria, i cui scritti hanno spesso carattere introspettivo (Semeria pubblicò, fra l'altro, ben due libri in cui raccolse retrospettivamente le proprie esperienze di guerra: uno più a caldo, le *Memorie di guerra*, uscito nel 1920 e poi ristampato, in forma più ampia, nel 1925; l'altro più riflessivo, le *Nuove memorie di guerra* del 1928). Le tensioni presenti in Semeria si rispecchiano anche nell'ampia letteratura che le ha studiate, dando interpretazioni di differente accentuazione. Il filo conduttore principale sarà qui costituito, dunque, dagli scritti di Semeria sulla guerra, proprio per il carattere più esplicito in cui le tensioni emergono in essi e nella loro *Wirkungsgeschichte*, ma le osservazioni di Gemelli saranno utili come termine di confronto, per vedere come anche in lui vi siano almeno alcune tensioni e oscillazioni non del tutto diverse, pure se espresse non negli stessi termini.

qualcosa di diverso dal Cristianesimo, diverso ed inferiore. Lei mi sostituisce all'eterno il temporaneo, all'ideale puro l'empirico parziale. Il Medio Evo è una stagione dell'umanità, un'ora della storia. Il Cristianesimo è *sopra* la storia e ogni suo frammento, appunto perché vuol essere in tutta intiera la storia e in ciascuno dei frammenti suoi». Risponde Gemelli: «Ora (*atqui* si sarebbe detto nel Medio Evo) la storia ci insegna che fu nel Medio Evo, e solo nel Medio Evo, che lo spirito cristiano vivificava la coltura. Ergo, ho concluso – io sono Medioevalista» (A. Gemelli, *Polemiche in tema di medioevalismo*, «Vita e pensiero», 1 [1914], fasc. 2, pp. 135-137).

⁷ L'attribuzione in G. Semeria, *Saggi... clandestini (storico-filosofici)*, a cura di C. Argenta, introduzione di A. Gambaro, note bio-bibliografiche di V. Colciago, Edizioni Domenicane, Alba 1967, vol. II, p. 442.

Al di là di come il rapporto tra cattolicesimo e modernità fosse stato differentemente affrontato prima della guerra da Semeria e da Gemelli, così la guerra stessa aggiunse per entrambi nuove complesse tensioni attorno a quel rapporto. Vedere come Semeria e Gemelli osservano, in prossimità del fronte, il fenomeno drammatico della guerra può quindi dare un contributo alla comprensione della molteplicità e complessità di atteggiamenti e riflessioni che il conflitto suscitò in un mondo filosofico e religioso già anche prima segnato da differenti tendenze.

2. Nell'ingente letteratura che ha trattato del rapporto di Semeria con la guerra possono essere riscontrate due generali accentuazioni interpretative, simbolizzate nel titolo e nel sottotitolo in un certo senso esemplari di due lavori degli studiosi che hanno affrontato questo tema in modo più ampio e circostanziato: il titolo di un articolo di Mimmo Franzinelli che parla di «coscienza lacerata»⁸ e il sottotitolo di un articolo di Filippo Lovison che parla di «armonie cristiane».⁹ Si può cioè o accentuare maggiormente le profonde crisi interiori che il rapporto di Semeria con la guerra ha attraversato, oppure mettere in risalto che, nonostante le innegabili tensioni interne, il rapporto di Semeria con la guerra sia stato comunque sempre impostato saldamente all'interno della tradizione cristiano-cattolica e quindi difendere un carattere complessivamente univoco in tale rapporto.¹⁰

⁸ Cfr. M. Franzinelli, *La coscienza lacerata. Padre Semeria e la Grande guerra*, «Italia contemporanea», 197 (dicembre 1994), pp. 719-746.

⁹ Cfr. F. Lovison, *Il cappellano militare Giovanni Semeria: le «armonie cristiane» di un uomo di Chiesa*, «Barnabiti Studi», 24 (2007), pp. 135-232, e successivamente Id., *P. Semeria nella Grande guerra, un 'caso di coscienza'?*, «Barnabiti Studi», 25 (2008), pp. 126-264.

¹⁰ Sia Franzinelli che Lovison indicano in Angelo Bartolomasi, Giuseppe Siri e Carlo Bo i sostenitori di una visione 'continuistica' del rapporto di Semeria con la guerra, una visione che tende a relativizzare la grave crisi nervosa che, come vedremo, colpì il barnabita alla fine del 1915. Tale crisi venne riproposta al dibattito storico da una testimonianza di Tommaso Gallarati Scotti in un importante convegno sul cattolicesimo e la prima guerra mondiale tenutosi

Rispetto al pensiero e all'attività di Semeria prima della guerra, la tendenza interpretativa della «coscienza lacerata» sostenuta da Franzinelli sottolinea il forte pacifismo attivo del barnabita nel primo decennio del Novecento, mettendo in evidenza per esempio che egli con Salvatore Minocchi incontrò, nell'estate del 1903 a Jasnaja Poljana, il pacifista assoluto ma anche cristiano 'eretico' Lev Tolstoj, un incontro che venne fortemente rimarcato dalla stampa del tempo e che è stato oggetto anche di un articolo di Lorenzo Bedeschi.¹¹ La linea dell'«armonia cristiana» di Lovison sottolinea, d'altra parte, che il pacifismo attivo di Semeria è fin dall'inizio saldamente inserito nella tradizione cattolica, non solo in netta differenziazione con il pacifismo socialista e positivista, ma anche nemmeno del tutto corrispondente con il pacifismo assoluto genericamente religioso. Lo stesso Semeria rettificò, ricorda Lovison, in una lettera pubblicata alla fine di agosto del 1903 sull'«Osservatore romano», l'opinione di chi voleva accostarlo troppo a Tolstoj.¹² Lovison cita, inoltre, discorsi di

nel 1963 (T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando supremo: appunti e ricordi*, in G. Rossini [a cura di], *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma, Cinque Lune 1963, pp. 509-515, cfr. *infra*, note 26 e 27). Storici presenti al convegno quali Mario Bendiscioli e, in modo più ampio, Danilo Veneruso misero subito l'accento sull'importanza di questa testimonianza e sulla crisi tremenda di Semeria nel mezzo del conflitto. Si era, fra l'altro, nel periodo del Vaticano II e poco prima era uscito l'epocale contributo di Pietro Scoppola su crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia (P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna 1961), in cui Semeria era uno dei protagonisti. Non a caso Veneruso cita esplicitamente l'allora da poco uscito volume di Scoppola (D. Veneruso, *Intervento*, in G. Rossini [a cura di], *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, p. 71).

¹¹ Già P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 104-105 e 125-126, aveva segnalato l'incontro con Tolstoj, subito ripreso da Veneruso, *Intervento*, p. 71, e, in modo più ampio, da L. Bedeschi, *Due preti alla corte di Tolstoj*, «Avvenire», 6 giugno 1966; più di recente, cfr. anche F. Mores, *Giovanni Semeria*.

¹² Cfr. G. Semeria, *Una visita a Leone Tolstoj*, «Il Cittadino», 10 agosto 1903, e *Lettera*, «Osservatore romano», 29 agosto 1903. Cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella Grande guerra*, p. 165.

Semeria del primo decennio del secolo in cui il pacifismo attivo non era visto in contrasto con il patriottismo italiano, il quale era anzi più volte apprezzato e riconosciuto anche in relazione alla storia cattolica del Paese.¹³

Nei mesi che seguirono lo scoppio della guerra in Europa si maturò, comunque, nel barnabita una situazione interiore che lo portò dall'interesse attivo per la neutralità alla decisione di chiedere volontariamente, ancor prima della dichiarazione di guerra dell'Italia, l'ufficio di cappellano militare per il fronte. Ricordando nel 1928 le cause di ciò, Semeria adduce il fatto che, rispetto ad un sempre più incipiente movimento di entrata in guerra dell'Italia, egli non voleva lasciare completamente frantumare i cattolici italiani dal resto del Paese. Semeria parla anche del fatto che in tanti giovani il senso di appartenenza al proprio Paese prendeva il posto del materialismo socialista della generazione appena precedente e questo poteva significare per molti anche un recupero della tradizione cattolica della propria nazione: «la rinascente italianità aveva per conseguenza un'affermazione più larga di fede da parte dei nostri connazionali».¹⁴ Nel periodo di poco antecedente all'entrata in guerra dell'Italia, egli tiene in Svizzera delle conferenze molto seguite su Dante in cui non solo l'universalismo cattolico è visto non in contrasto con il patriottismo della propria nazione, ma anche vi sono allusioni attualizzanti contro un «neutralismo» «ignavo».¹⁵ Franzinelli vede qui

¹³ Cfr. G. Semeria, *Per la patria* (1900), in Id., *Idealità buone*, Pustet, Roma 1904, e Id., *Nazionalità e nazionalismo di fronte al Vangelo*, 11° corso di religione, Genova 1907-08, ampiamente citati e discussi in F. Lovison, *Il cappellano militare Giovanni Semeria*.

¹⁴ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, Amatrix, Milano 1928, p. 88.

¹⁵ Cfr. M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 724: «La conferenza sul terzo canto dell'*Inferno* [...] si trasformò nella deprecazione dei neutralisti: gli ignavi del XX secolo. Mentre l'uditorio italiano apprezzò l'aggiornamento del poema, gli ascoltatori svizzeri intesero le parole di Semeria come la condanna della collocazione internazionale della Confederazione, cosicché in una successiva lezione l'oratore – per ripararsi dal clamore polemico – precisò il proprio pensiero e distinse tra il neutralismo di chi si apparta per viltà, e la

un netto «capovolgimento di posizione»¹⁶ rispetto al pacifismo attivo precedente. Lovison sottolinea, d'altro canto – sia nel pacifismo attivo della prima parte del secolo, sia nell'accettazione della guerra, sia nel dopoguerra –, la convinzione di Semeria di una concezione della storia italiana profondamente radicata nella tradizione cattolica.¹⁷ Importante per Semeria, anche nel momento di chiedere l'ufficio di cappellano, fu, fra l'altro, come ricorda egli stesso, l'esempio di una figura che aveva contato molto nella sua formazione: monsignor Geremia Bonomelli, per molti anni vescovo di Cremona e morto, ultraottantenne, all'inizio di agosto del 1914, qualche giorno dopo l'inizio della guerra in Europa; Bonomelli, in un'ottica di cattolicesimo liberale di tradizione già ottocentesca e risorgimentale, si era molto speso per superare il conflitto tra cattolicesimo e giovane Stato italiano e aveva anche aperto delle missioni per gli immigrati italiani all'estero¹⁸ (proprio in un centro bonomelliano di Ginevra era riparato Semeria nei mesi antecedenti all'entrata in guerra dell'Italia).

Meno di un mese dopo l'intervento italiano, Semeria giunse al Comando supremo di Udine, il 15 giugno del 1915, richiesto direttamente in questa posizione dal comandante in capo dell'esercito in persona, il generale Cadorna, dopo che gliene aveva parlato la figlia Carla, a cui egli era molto legato. Era stato Semeria stesso a scrivere a Carla Cadorna, la quale, a sua volta molto devota, era tra coloro che avevano apprezzato la calda

neutralità non neutralismo di chi non per viltà si apparta, ma per coscienza del dovere si solleva là donde potrà a tutti rendere preziosi, indispensabili servizi».

¹⁶ M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 723.

¹⁷ Su Dante visto in Semeria, anche dopo la guerra, come poeta insieme italiano e cattolico, cfr. F. Lovison, *Giovanni Semeria: dalle Soirées italiennes belges al patriottismo di Dante. Sottolineature europee*, «Barnabiti Studi», 28 (2011), pp. 173-244 (con la pubblicazione anche di documenti inediti).

¹⁸ Su Bonomelli, cfr. G. Rosoli (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del convegno*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1999. Bonomelli, amico fra l'altro di Fogazzaro, era stato importante anche per il riavvicinamento al cattolicesimo praticante di Luigi Cadorna, cfr. M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra*, pp. 39-40.

eloquenza cristiana di Semeria, nonché il suo atteggiamento rinnovatore.¹⁹

Cadorna mandava spesso Semeria, con la sua eloquenza, a predicare ai soldati anche poco prima degli assalti.²⁰ Nell'interpretazione di Lovison, però, il patriottismo di Semeria predicatore al fronte resta sempre cristiano, ossia non si lascia mai travolgere da cieco nazionalismo. Lovison vede il predicatore Semeria, cioè, in continuità con un patriottismo che egli difendeva anche prima della guerra:

Il Cristianesimo continua anche oggi fedele l'opera del suo Divino Fondatore, anche oggi predica la giustizia e condanna l'odio in tutte le sue forme. L'ideale che ne sorge è quello di un patriottismo che abbia lo scrupolo della giustizia.²¹

Franzinelli ritiene invece che Semeria si lasciò non di rado trascinare, soprattutto nei primi mesi, dal forte clima bellicistico del fronte. Franzinelli pubblica, a questo proposito, uno stralcio da un manoscritto di predica di guerra (conservato nelle Carte Semeria del fondo Coari dell'Istituto di Scienze Religiose di Bologna), che mostra come il tema del dialogo con Dio e della preghiera potesse essere utilizzato in quei tempi drammatici:

La guerra rivolta di viva forza la coscienza del soldato di fronte al dovere, al dolore, all'eventualità della morte. La preghiera in simili circostanze sale alle labbra come un grido dell'anima; lo sforzo è necessario non per volerla, sì per comprimerla. È l'opera di Dio. Non chiudete, o

¹⁹ Cfr. G. Semeria, *Memorie di guerra. Offerte per gli orfani a tutti i buoni italiani*, 2^a ed. accresciuta, Amatrix, Roma-Milano 1925, pp. 1-2, nonché M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra*, pp. 39-40, 113-118, e T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando supremo*, p. 510.

²⁰ Cfr. G. Cosmacini, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 155-156.

²¹ G. Semeria, *Nazionalità e nazionalismo di fronte al Vangelo*, cit. in F. Lovison, *Il cappellano militare Giovanni Semeria*, p. 189. Lovison segnala la continuità tra queste posizioni e quelle consegnate ad articoli pubblicati anche durante il conflitto: cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella Grande guerra*, pp. 161-165.

soldati, a Lui l'anima vostra. Lasciate che vi parli e parlategli: ristabilite il dialogo interrotto. Si celebra in questa nuova capacità di intendimento e di favella un nuovo trionfo di Gesù Cristo – e la vittoria di Dio in voi sia pegno della vostra vittoria sul nemico.²²

Dopo alcuni mesi sul campo delle ostilità, Semeria attraversa però una crisi interiore tremenda, a cui lui stesso accenna in un articolo del 1921,²³ poi raccolto nell'edizione '25 delle *Memorie di guerra*:

L'atmosfera generale era quella, la violenza. Rumori di cannoni, odore di polvere all'orizzonte. Campi sinistri, fuochi, incendi colossali, notti vigili per aeroplani, giornate trepide vicino al bombardamento, sotto: negli ospedali, scene macabre. Tutto questo insensibilmente urtava il sistema nervoso pacifico, pacifista di un più che quarantenne, quasi cinquantenne. Un giorno non mi sentii più io, mi spaventai di me: ebbi paura di tutto, vidi tutto nero. Più che qualcosa spezzato mi sentivo rotto tutto intero io. E mi pareva impossibile tornare più quello di prima. Ebbi la impressione, le impressioni dell'uomo finito. Pregavo [...] ma la preghiera stessa era uno sforzo penoso più che un soave conforto.²⁴

Semeria deve abbandonare il fronte, passa un lungo periodo di cure psichiatriche prima a Torino poi in Svizzera. In lettere disperate parla anche di «un'orribile tentazione» di suicidio.²⁵ Franzinelli, come altri storici quali Danilo Veneruso e Lorenzo Bedeschi, assegna peso cruciale a questa drammatica fase della vita del barnabita. Il giovane Tommaso Gallarati Scotti, incontrò Semeria in quel periodo drammatico:

mai dimenticherò il suo viso pallidissimo, cereo coi grandi occhi neri spalancati fissi e le labbra quasi esangui tremanti... incapaci di espri-

²² M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 729.

²³ G. Semeria, *I miei Natali di guerra*, «Mater Divinae Providentiae», 1921, poi in G. Semeria, *Memorie di guerra*, pp. 108-114.

²⁴ G. Semeria, *Memorie di guerra*, p. 109.

²⁵ Cfr. A. Bianco, *L'«orribile tentazione» di padre Semeria*, «Barnabiti Studi», 1 (1984), pp. 193-208 (con appendice documentale).

mere il segreto della sua desolazione: «Figlio mio», supplicava, «prega perché il Signore abbia pietà di me... perché mi salvi».²⁶

Il commento di Gallarati Scotti è che Semeria «provò l'angoscia smarrita di aver tradito la sua vocazione sacerdotale, di aver ingannato con la sua parola la sua fede più vera, il comandamento della carità».²⁷

Nella ricostruzione di Lovison questo momento di crisi non è certo negato, ma se ne dà una lettura complessivamente diversa. Lovison cita una testimonianza di don Enrico Druetti, che accolse Semeria in Svizzera, raccogliendo da lui parole come queste: «Io avevo lo scrupolo di essere stato un guerrafondaio. Io avevo predicato la pace, ma io adesso avevo tutto quel sangue sulla mia coscienza».²⁸ Lovison commenta: «Ecco gli scrupoli di coscienza già evidenziati dal Gallarati Scotti [...], ma con una sfumatura diversa: Semeria non era affatto convinto di essere diventato un guerrafondaio, ma soffriva lo scrupolo, nutriva il dubbio circa quel suo 'essere sacerdote' in guerra».²⁹ Secondo Lovison, dunque, Semeria anche nella crisi più dura era convinto della propria buona fede, di non essere mai stato un apologeta della guerra e di averla sempre osservata con animo cristiano, per quanto sentisse il peso di essere stato sacerdote in un luogo tanto segnato dalla violenza.

Vi sono interpretazioni diverse anche del ritorno al fronte di Semeria, che avvenne dopo il ristabilirsi della sua salute mentale, nel settembre del 1916. Alcuni vedono un Semeria cambiato per sempre dalla crisi, che guardava la guerra con occhi ormai diversi. Lovison sottolinea altresì che il barnabita poté svolgere attività pastorale e omiletica ai soldati in modalità non troppo diverse da quelle di prima (e questo fatto è francamente ammesso anche da Franzinelli, in esplicita differenza, in questo caso, con Veneruso

²⁶ T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando supremo*, p. 510.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ F. Lovison, *P. Semeria nella Grande guerra*, p. 132.

²⁹ *Ivi*, p. 132.

e Bedeschi).³⁰ Lovison, fra l'altro, cita un'omelia in suffragio dei caduti, del 1921, quindi di tre anni dopo la fine della guerra, in cui Semeria dice:

Il Cristianesimo, che non rinnega in ciò che ha spontaneamente nobile la natura umana, il Cristianesimo, che non soffoca l'amor di patria, ammette la bellezza e la gioia del sacrificio compiuto per il buon diritto di Lei. Anche su cristiane labbra, anche lungo i cristiani secoli echeggia il grido *dulce et decorum est pro patria mori*.³¹

Semeria, argomenta Lovison, poteva usare toni di questo tipo, commemorando i defunti anche a guerra finita, perché fin dall'inizio il suo patriottismo era sempre stato cristiano, ossia non si era mai fatto travolgere da cieco nazionalismo.³²

Non mancano nemmeno le diversità interpretative su quello che divenne di fatto il massimo impegno di Semeria nel dopo-

³⁰ L. Bedeschi, in Id. (a cura di), *Corrispondenza Gambaro-Houtin 1911-1926*, Centro studi per la storia del modernismo, «Fonti e documenti», 8 (1979), p. 325, citando una lettera di don Angiolo Gambaro dell'11 luglio 1916, interpreta la crisi della fine del 1915 come un riemergere sostanziale in Semeria del proprio pacifismo di anteguerra, ma, secondo Franzinelli, ciò denota «un credito forse eccessivo alle impressioni di Gambaro» (M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 737). L'ipotesi di Gambaro, dice infatti Franzinelli, «appare piuttosto azzardata e non tiene conto del fatto che, superata la crisi, Semeria tornò, almeno apparentemente, ai consueti temi ideologici e al ruolo già sostenuto nei primi mesi di guerra». «Anche Danilo Veneruso», prosegue Franzinelli, «ha ritenuto che “il dramma di coscienza di padre Semeria si espresse in un vero mutamento di rotta, in un mutamento di opinione sul significato e sul valore cristiano della guerra e della pace” [D. Veneruso, *Intervento*, p. 71], ma – oltre a quanto sopra rilevato – in nessuno dei due volumi delle sue memorie belliche il barnabita ha introdotto riflessioni critiche sul ruolo da lui giocato nel conflitto, rivendicato anzi nel suo pieno significato cristiano e patriottico». Cfr. anche M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 739: «Se la crisi spirituale sospinse Semeria a un passo dalla follia, inducendolo a deprecare nell'intimo la guerra benedetta nelle messe al campo come provvidenziale, sgomento e timore di perdizione non valsero comunque – superata la più acuta fase di smarrimento – a farlo recedere dall'attivo sostegno allo sforzo bellico, né a diminuire la frequenza e il fervore patriottico delle orazioni rivolte ai soldati».

³¹ F. Lovison, *P. Semeria nella Grande guerra*, p. 134.

³² Cfr. *ivi*, p. 133.

guerra, ossia l'Opera nazionale per il Mezzogiorno d'Italia per gli orfani di guerra. Per Franzinelli, questa attività è soprattutto, in modo più o meno cosciente, un'opera di espiazione per un male a cui, pur in buona fede, anch'egli ha contribuito. In questo modo, Franzinelli si inserisce esplicitamente in una corrente interpretativa, sostenuta tra gli altri da Veneruso e da Bedeschi, che sottolinea soprattutto i dissidi e i mutamenti nella vicenda umana e intellettuale del barnabita. Interpretazioni più continuistiche si trovano invece in Giuseppe Siri (esplicitamente richiamato da Lovison),³³ che vede l'orientamento di Semeria verso la guerra dall'inizio alla fine impegnato per alleviare in senso cristiano e cattolico il male del conflitto, e in Carlo Bo (egualmente richiamato da Lovison), che inquadra in modo complessivamente unitario l'intera vicenda umana e di fede del barnabita (compresa la sua ultima grande fatica per gli orfani di guerra).³⁴ Anche Lovison sottolinea comunque che solo nel momento in cui dedicò tutta la propria vita agli orfani Semeria trovò la propria definitiva pacificazione interiore, dopo i momenti più drammatici, che avevano avuto al centro la spaventosa crisi tra il '15 e il '16.³⁵

³³ Cfr. G. Siri, *La figura e gli insegnamenti di padre Giovanni Semeria*, in *Quinto raduno nazionale Cappellani militari d'Italia*, Genova, 13-15 settembre 1967, s.l. s.d., pp. 51-60, cit. in F. Lovison, *Il cappellano militare Giovanni Semeria*, pp. 138-139.

³⁴ Carlo Bo, *Don Mazzolari e altri preti*, Locusta, Vicenza 1980, cit. in F. Lovison, *Il cappellano militare Giovanni Semeria*, p. 141.

³⁵ Per Lovison il mutamento che ebbe luogo in Semeria nella crisi del '15-'16 non fu tanto un mutamento di contenuti – come se prima fosse stato pacifista assoluto e poi, fino alla crisi, fosse divenuto nazionalista bellicista – quanto un mutamento di umiltà su se stesso, anche sul se stesso che con grande ardore, prima della guerra, cercava un rinnovamento sociale ed ecclesiale. Dal punto di vista dei contenuti, dopo la crisi, dunque, Semeria tornò – dice Lovison – allo stesso 'patriottismo cristiano' di prima, ma lo fece con una maggiore consapevolezza interiore sui mali del mondo e anche con maggiore umiltà verso se stesso; cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella Grande guerra*, pp. 235-236. In questa direzione, possiamo dire, Lovison ammette qui un problema di coscienza nel Semeria della fine del '15, ma lo inquadra nel senso delle 'armonie cristiane'

3. Abbiamo visto, dunque, come le vicende e le posizioni di Semeria rispetto alla guerra possano essere sottoposte ad accentuazioni interpretative tra loro diverse. Da questo punto di vista, può essere interessante confrontarle con le contemporanee posizioni sulla guerra di Gemelli. Benché il pensare e l'agire di quest'ultimo siano in generale, come già accennato, non poco differenti da quelli di Semeria, per quanto riguarda il tema specifico della guerra possono riscontrarsi nelle posizioni gemelliane alcuni contenuti e anche alcune oscillazioni che non sono del tutto diversi, perlomeno in alcuni aspetti, mi sembra, da quanto può riscontrarsi nelle posizioni sulla guerra di Semeria. Anche Gemelli, in primo luogo, sottolinea come Semeria che cattolicesimo e patriottismo non sono tra loro in contrasto, difendendo i cattolici dall'accusa, allora evidentemente non infrequente, di essere «antipatrioti»;³⁶ anche Gemelli, come Semeria, inquadra il rapporto tra religione cattolica e patriottismo in un quadro di contrasto con le dottrine del socialismo «che condurrebbero in breve la patria alla rovina».³⁷ Anche in Gemelli, soprattutto, possiamo riscontrare una tensione tra momenti in cui il rapporto tra nazionalismo, tratti bellicistici compresi, e cattolicesimo è spinto vicino a un punto di fusione, come nella predica di Semeria citata da Franzinelli, e momenti in cui invece si sottolinea maggiormente la componente universalistica, sovranazionale e giusnaturalistica del cattolicesimo.

Tra i momenti in cui Gemelli appare prossimo ad un mescolamento di cristianesimo e nazionalismo bellicistico italiano, l'episodio più evidente è la sua iniziativa – di recente ampiamente studiata da Salvatore Lesti – di consacrare i soldati italiani al Sacro Cuore di Gesù, attraverso un complesso rituale che conteneva formule di questo tipo:

cui allude nel sottotitolo del proprio articolo del 2007, un senso cioè diverso da quello della 'coscienza lacerata' dell'articolo di Franzinelli del 1994.

³⁶ A. Gemelli, *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica*, Libreria Editrice Internazionale, Torino 1918, p. 63.

³⁷ *Ibidem*.

Ti riconosciamo Dio nostro, ti proclamiamo nostro Sovrano d'amore ed intendiamo renderti e procurarti gloria, riparazione ed amore. Tu accogli e benedici i nostri propositi, accetta la nostra offerta, vieni e rimani con noi. Illumina, dirigi, benedici e conduci a vittoria il nostro Re, i nostri Generali, noi tutti, soldati d'Italia; rendi la nostra Patria grande e cristiana, ridonaci alle nostre famiglie più forti e più buoni, regna sulla Nazione tutta e sui singoli cuori.³⁸

Fenomeni analoghi, del resto, si verificarono anche per altre nazioni in guerra.³⁹

Nei saggi di psicologia militare de *Il nostro soldato*, che uscirono nel 1917 con la prefazione di Semeria, Gemelli aveva osservato la fragilità psicologica dei soldati, il loro essere attaccati a elementi più superstiziosi che realmente religiosi. A questo punto il 'realismo' psicologico di Gemelli, come argomenta Francesco Paoletta in un recente studio, lo portava a provare a riassorbire in senso cristiano quelle fragilità, allo scopo di rinforzare anche la componente cattolica della nazione italiana che sarà sempre un punto fermo di tutta la sua lunghissima attività anche dopo la guerra.⁴⁰ In *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica*, uscito prima in due parti nel 1917 e poi in volumetto unico nel '18, Gemelli cita anche dalla *Summa Theologiae* di san Tommaso, per argomentare che l'amor di patria non è in contrasto anzi è in accordo con l'amore di Dio:

Come dice S. Tommaso, l'uomo dopo Dio, è debitore in massimo grado ai genitori e alla patria; come appartiene alla religione il prestare il culto a Dio; così appartiene in grado secondario alla pietà il prestare

³⁸ Cit. in S. Lesti, «Per la vittoria, la pace, la rinascita cristiana». *Padre Gemelli e la consacrazione dei soldati al Sacro Cuore (1916-1917)*, «Humanitas», 71 (2008), p. 959. Su Gemelli e la prima guerra mondiale, cfr. inoltre G. Cosmacini, *Gemelli*, pp. 151-161 (con alcuni particolari anche dei rapporti tra Gemelli e Semeria al Comando), e M. Franzinelli, *Padre Gemelli per la guerra*, La Fiaccola, Ragusa 1989.

³⁹ Cfr. S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande guerra*, il Mulino, Bologna 2015.

⁴⁰ Cfr. F. Paoletta, *Esercito, fede, psicologia. Padre Gemelli e la Grande guerra*, «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 108 (2014), pp. 167-187.

culto ai genitori e alla patria. La fonte di questo amore di patria per il cattolico è Iddio stesso, in quanto patria è la strumento della potenza, della bontà, della provvidenza divina, che, dopo di averci dato l'essere ce lo conserva. Quindi è evidente che per il cattolico l'amore di patria è incluso, come il meno nel più ed il particolare nel generale, nel culto dovuto a Dio.⁴¹

D'altra parte, Gemelli nello stesso libro cerca altrettanto di delimitare il patriottismo rispetto al diritto naturale e in un altro brano aggiunge molto chiaramente:

Anche la religione, in quanto rientra nella tradizione nazionale, è uno dei più fermi fondamenti dell'unità nazionale. Una religione comune può costituire un legame stretto ed intimo ed assicurare l'armonia del pensiero, dei ricordi e delle speranze avvenire. [...] Ma anche in questo campo non bisogna attribuire a questo fattore soverchia importanza. Se la religione costituisce o meglio ha costituito in altre epoche un istrumento prezioso di conservazione dello spirito nazionale, in altri casi la religione fu causa di disgregamento, di lotte. E ciò avvenne quando non riguardò più al carattere soprannaturale della religione, ma al suo carattere formale e se ne formò un istrumento politico.⁴²

Spesso Gemelli appare attestarsi in quello che Semeria, in un passo sopra citato aveva chiamato «patriottismo che abbia lo scrupolo di giustizia». «Ogni nazione», scrive Gemelli,

ha sì il dovere e il diritto di affermare se stessa, di accrescere la sua potenza, di far valere la sua missione, ma questo diritto non è illimitato. Esso trova una naturale limitazione nel fatto che, al di sopra delle nazioni, vi sono leggi morali e un diritto che regolano la vita e i rapporti dei singoli organismi nazionali.⁴³

«È oggi di moda la dottrina del patriottismo offerta e difesa dal nazionalismo», egli continua,

⁴¹ A. Gemelli, *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica*, p. 61.

⁴² Ivi, p. 45.

⁴³ Ivi, p. 71.

questo nazionalismo che combatte la dottrina del piede in casa e vuole invece la guerra di pura conquista, e ci gabella tutto questo come pura espressione dell'amor di patria è invece la negazione più completa dell'amor di patria vero, secondo il quale si deve cercare che la patria debba sviluppare nel suo seno quei germi di vera grandezza spirituale, che le sono stati trasmessi da coloro che l'hanno formata.⁴⁴

A prescindere dalla differenza di stile e di pensiero complessivo, non mancano, dunque, nel rapporto di Semeria e di Gemelli con la guerra tensioni e oscillazioni non del tutto diverse. Di fronte a un mondo coevo in cui molti mettevano dogmaticamente in risalto gli scontri tra Stati, entrambi cercano di rispondere non negando gli Stati e gli elementi nazionali, ma provando a riassorbirli all'interno della tradizione cattolica, con le sue specifiche componenti universalistiche. Nel fare ciò non mancano però oscillazioni, ammesse più direttamente da Semeria, ma di fatto presenti, come si è visto, anche in Gemelli. In entrambi, come risulta evidente, per esempio, nel citato stralcio di predica di Semeria e nella formula gemelliana della consacrazione del soldato, il dogmatismo politico nazionalistico, tratti bellicistici compresi, e il religioso cattolico finivano talvolta per approssimarsi ad un punto di fusione, che in altri testi nessuno dei due voleva invece accettare e anzi denunciava come strumentalizzazione politica del religioso.

La crisi drammatica di Semeria della fine del '15 è quasi una manifestazione nella carne della forza di queste tensioni, su questo è difficile non dare ragione alla linea interpretativa della «coscienza lacerata». D'altro lato, il fatto che Semeria si riprese, ritornò al fronte e di fatto continuò anche nel dopoguerra a parlare di «armonie religiose-patrie»⁴⁵ mostra che anche gli interpreti della linea dell'«armonia cristiana» non hanno tutti i torti nell'asserire che di fatto Semeria aveva psicologicamente superato, o quantomeno 'trattato' sufficientemente queste tensioni interne in una propria storia unitaria che è raccontata nelle *Memorie di*

⁴⁴ Ivi, p. 65.

⁴⁵ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, pp. 32-33.

guerra e nelle *Nuove memorie di guerra*. La vicenda di Gemelli, d'altra parte, mostra che tensioni non troppo diverse potevano essere anche di fatto presenti senza comportare crisi così drammatiche come quella vissuta da Semeria alla fine del '15.

Nel dopoguerra, del resto, sia Semeria che Gemelli continuarono vigorosamente in varie forme a cercare di rendere più forte e presente la componente cattolica all'interno della vita sociale italiana, ed entrambi videro retrospettivamente il loro periodo di servizio come cappellani militari come un momento di questo loro impegno. Lo stesso Franzinelli di fatto ammette che, superata la crisi della fine del '15, Semeria ha continuato a predicare ai soldati in modi non troppo dissimili da quelli precedenti e nelle proprie memorie del dopoguerra egli ha rivendicato in pieno il significato cristiano e patriottico di tutto il proprio operato durante il conflitto.⁴⁶ Dall'altro lato, Franzinelli mette comunque in contrasto in modo esplicito il comportamento del Semeria del dopocrisi a quello di Gemelli, vedendo nell'attività caritatevole del Semeria del dopoguerra un momento di ripiego espiatorio del tutto «opposto» al piglio più affermativo di Gemelli.⁴⁷

4. Al di là di come si vogliano interpretare le diverse vicende di Gemelli e di Semeria nel dopoguerra, mi sembra si possa affermare, comunque, che così come, prima della guerra, il tema della pace era stato, assai più forte in Semeria rispetto a Gemelli, così tale tema rimase in modo intenso nel barnabita fino alla fine.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 30.

⁴⁷ «Opposta l'uscita dalla guerra: Gemelli pose a frutto esperienze e frequentazioni militari per impegnarsi, con sagacia e lungimiranza, nel progetto di un'università cattolica (intitolata al Sacro Cuore, cui egli aveva dedicato riti di consacrazione dei combattenti); Semeria precipitò in una crisi terribile, spinto sull'orlo del suicidio per il timore di essersi dannato mescolando religione e armi, abbandonò la teologia e si volse alla cura degli orfani, edificando un'opera assistenziale ad essi rivolta», M. Franzinelli, *L'ordinariato militare dal fascismo alla guerra fredda*, in M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerre dalla benedizione delle armi alla Pacem in Terris*, il Mulino, Bologna 2005, p. 476.

Da questo punto di vista, la prospettiva delineata nelle tarde *Nuove memorie di guerra* è interessante, perché qui Semeria cerca al massimo di dare una specifica visione unitaria del proprio percorso di pensiero di fronte alla guerra e alla pace. Egli non rinnega affatto il suo pacifismo iniziale, ma constata con amarezza che esso era stato troppo astratto, troppo poco consapevole della fragilità umana tentata dalla violenza e dal male.

A questo punto, dopo essere passato per il flagello della guerra, egli cerca in conclusione di delineare una nuova prospettiva di pace che ritiene più realistica e concreta, una concezione che tenga presente, al contrario di quella precedente, gli interessi sottesi nei rapporti tra gli Stati, ma che, anche nel nome di quegli stessi interessi, faccia rilevare il valore della pace. In questo libro del 1928, Semeria si dice quindi vicino ad un'idea, quella degli Stati Uniti d'Europa, come prospettiva di aggregazione degli Stati che si erano combattuti così amaramente nella Grande guerra e che ora potevano invece vedere i loro stessi interessi maggiormente difesi in una linea confederativa. Solo una prospettiva del genere, egli osservava, poteva scongiurare nuove guerre devastanti, tanto più in un contesto che già allora gli appariva di concorrenza tra potenze sempre più globali.

Sappiamo come purtroppo una nuova, ancora più spaventosa guerra avrebbe di nuovo sconvolto, pochi anni dopo, il continente, ma sappiamo anche come dopo questo secondo drammatico conflitto si sia affermata un'idea confederativa europea in fondo non troppo distante da quella che prospettava, in questo suo libro del 1928, il barnabita. Vale la pena, dunque, rileggere, in conclusione, le sue parole in proposito:

Il pericolo oggi non è un rapido ritorno alla utopia pacifista, ma la eliminazione brutale d'ogni spirito e d'ogni conato pacifico. Ora, come non c'è il bisogno di credere alla immortalità del corpo per combattere le malattie (causa della morte) così anche perdute le speranze della causa di pace universale e perpetua, almeno a noi vicina, si può, si deve lavorare ad una pace durevole e cordiale, temperando le cause molteplici, combattendo i microbi della guerra. Perché proprio noi, che l'abbiamo combattuta, noi che viviamo questo agitato dopoguerra, noi sappiamo

che orrendo flagello essa sia – quanto costi, non solo di denaro, ma di devastazioni irreparabili, di non restituibili vite umane. [...] Gli uomini di buona volontà debbono lavorare alla pace, al disarmo degli spiriti più del braccio. Senza lanciarsi nella utopia d'una patria unica ed universale – gli Stati Uniti mondiali – potremmo noi lavorare alla formazione lenta, graduale degli Stati Uniti Europei. Stretta tra la concorrenza americana e la minaccia Asiatica, l'Europa può trovare nella necessità della comune difesa il senso di una crescente e concreta concordia. E se la grande guerra avesse spianata la via a questa associazione più vasta [...] noi potremmo riconoscere e proclamare con gioia che tanto sangue non sia stato sparso indarno.⁴⁸

⁴⁸ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, pp. 23-24.

V

ESCHATON RELIGIOSO E TEMPO SECOLARE NELLA FILOSOFIA ITALIANA TRA LE DUE GUERRE

Già durante la crisi modernista/antimodernista di inizio secolo, attorno alle discussioni più propriamente teoriche premevano forti sollecitazioni sociali e politiche, che investivano sia i tuttora tesi rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica, sia i rapporti interni ad entrambe queste istituzioni. Tali questioni politico-sociali vennero amplificate e riplasmate dalla violenza del primo conflitto mondiale e dal convulso dopoguerra. Le differenti posizioni, già discusse nel quindicennio precedente, sul tema del compimento religioso della vita umana (se tale compimento vi sia o non vi sia, se sia ‘trascendente’ o ‘immanente’, se possa solo essere vissuto come proiezione interiore o possa essere argomentato razionalmente ecc.), furono sottoposte ad una esasperata politicizzazione (occorreva una mediazione tra tempo religioso e tempo politico o addirittura una loro identificazione, o, al contrario, si doveva rimarcare una loro netta divaricazione o perfino un’opposizione irriducibile?). Si proverà qui a delineare brevemente alcune linee di tendenza nelle modalità in cui le diverse posizioni filosofico-religiose assunte nella crisi modernista/antimodernista si andarono a riplassmare di fronte alle fortissime sollecitazioni politiche poste in essere dalla crisi dello Stato liberale, prima, e dal Concordato, poi.¹

¹ Sulla filosofia italiana di fronte alle sollecitazioni politiche dell’epoca tra le due guerre, cfr. O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Tendenze della filosofia italia-*

1. *La divaricazione teologico-politica dell'idealismo immanentistico*

Già nell'anteguerra le differenze teoriche tra Benedetto Croce e Giovanni Gentile non mancavano certo, ma fino alla crisi definitiva dello Stato liberale essi erano riusciti a trovarsi uniti di fronte alle principali sfide culturali del Paese. Non solo durante la crisi modernista entrambi avevano sostenuto, pur con prospettive teoriche già in parte divergenti, che il compimento religioso della vita umana dovesse essere rigorosamente immanentizzato nel mondo e che i modernisti fossero dei 'ritardatari' della storia, ma anche, nell'immediato dopoguerra, erano stati ancora del tutto concordi sui punti principali della riforma scolastica.²

In realtà, però, fin dal modo in cui i due filosofi vissero l'esperienza della prima guerra mondiale erano emerse differenze politiche marcatissime che, tenute ancora a freno nel primo periodo del fascismo, sarebbero state destinate a scoppiare fragorosamente con la crisi definitiva dello Stato liberale. Basta confrontare i titoli dei due libri in cui l'uno e l'altro raccolsero i propri scritti sul conflitto, lo spoglio *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* di Croce e il già infiammato in senso teologico-politico *Guerra e fede* di Gentile,³ per vedere differenze che difficilmen-

na nell'età del fascismo, Belforte, Livorno 1985; A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo. Gli anni Trenta: contrasti e trasformazioni*, Unicopli, Milano 2000 (raccolge anche alcuni scritti del volume precedente); P.G. Zunino (a cura di), *Università e accademie negli anni del fascismo e del nazismo*, Olschki, Firenze 2008. Sulle questioni più propriamente teoretiche, cfr. P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

² Cfr. S. Zappoli, *Osservazioni sulla riforma Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 91 (2012), pp. 270-284 e i testi ivi riportati e discussi.

³ Sull'aspetto 'teologico-politico' non solo del fascismo di Gentile, ma anche della sua intera filosofia, insiste A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990; invece per G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998, le posizioni politiche e il fascismo di Gentile si radicano soprattutto sulla sua valutazione della storia italiana, non nella sua teoresi.

te sarebbero potute a lungo coesistere in una concorde visione politica.⁴ E lo scontro, proprio sul piano teologico-politico, è in primissimo piano nei due *Manifesti* del 1925, nei quali del tutto esplicita è la contrapposizione sul significato dei termini ‘religione’ e ‘fede’ in relazione alla politica.⁵

La comune immanentizzazione della religione viene infatti declinata in senso politico in modo assai diverso dai due filosofi. Lo stesso Hegel, del resto, riferimento decisivo per entrambi, forniva una filosofia densa di tensioni che potevano essere interpretate o ‘piegate’ in direzioni divergenti. Nella concezione della storia di Hegel come avanzamento della libertà tramite gli Stati si poteva, per esempio, sottolineare o più la libertà o più gli Stati. Hegel, inoltre, da un lato poneva lo Stato e la politica come superamento dialettico della morale, dall’altro lato poneva lo spirito assoluto – arte, religione e filosofia – dialetticamente al di sopra della politica.

⁴ Cfr. F. Meroi, *Croce, Gentile e la guerra*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l’Europa*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 325-333 (con ulteriore bibliografia). Sulle differenze politiche tra Croce e Gentile già durante i primi anni del fascismo fino alla rottura finale, cfr. E. Agazzi, *Croce e l’antifascismo moderato: fra ideologia italiana e ideologia europea*, in A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, pp. 37-88.

⁵ Il *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Gentile rivendica esplicitamente «il carattere religioso del Fascismo», in quanto «palestra di abnegazione e sacrificio dell’individuo a un’idea in cui l’individuo possa trovare la sua ragione di vita, la sua libertà e ogni suo diritto». Poco più avanti si insiste anche sulla «fede energica, violenta, non disposta a nulla rispettare che opponesse alla vita, alla grandezza della Patria» (G. Gentile, *Politica e cultura*, Le Lettere, Firenze 1990-1991, vol. 2, pp. 6-7). Nel «verboso manifesto» di Gentile, risponde Croce nel proprio *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, vi è un «abuso [...] della parola ‘religione’». «Per questa caotica e inafferrabile ‘religione’ noi non ci sentiamo [...] di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l’anima dell’Italia che risorgeva, dell’Italia moderna; quella fede che si compose di amore alla verità, di aspirazione alla giustizia, di generoso senso umano e civile, di zelo per l’educazione intellettuale e morale, di sollecitudine per la libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento» (B. Croce, *Pagine sparse*, Laterza, Bari 1960, pp. 489-490).

In modo sempre più marcato con la sua adesione al fascismo, Gentile in primo luogo porta ad esasperazione il concetto già hegeliano di Stato come compimento dell'eticità, fra l'altro privando esplicitamente quest'ultima dell'articolazione dialettica che Hegel riteneva comunque essenziale per essa (famiglia, società civile, Stato); in modo parallelo, il filosofo siciliano abbatte, altrettanto esplicitamente, la differenziazione hegeliana di spirito oggettivo e spirito assoluto, fondendo letteralmente il primo nel secondo.⁶ Inoltre, se Gentile si era confrontato a lungo anche con Kant, la sintesi che egli proponeva tra quanto chiamava il «soggettivismo» di quest'ultimo e l'«oggettivismo» di Hegel, nell'unità dell'atto, tendeva ad allentare la tensione kantiana dell'agente nei confronti dell'universalità della legge morale. La dimensione temporale dell'oltre, molto importante nella prospettiva pratica kantiana, sia in senso del futuro immanente (il regno dei fini), sia in senso etico-teologico (il sommo bene), era così letta da Gentile tutta a partire dalla 'presenzialità' di derivazione hegeliana. D'altro lato, la razionalità del diritto e l'universalismo complessivo dello spirito presenziale, tipici della tradizione hegeliana, non erano completamente espunti in Gentile, anzi a parole erano ribaditi, ma la forte accentuazione 'soggettivistica' dell'atto, nella sintesi di pensiero ed essere, rendeva quei riferimenti razionalistico-universalistici alquanto esposti alla sempre cangiante situazione storica. Con i riferimenti fideistico-sociali che troviamo in testi come il *Manifesto* del '25, inoltre, Gentile recuperava, nella sua ottica nazionale-statalistica, quegli elementi del 'mito' immanentistico-sociale che serpeggiavano anche nel mondo socialista dei primi decenni del secolo: torna più volte negli scritti gentiliani sul fascismo il nome di Sorel,⁷ che aveva influito molto in Mussolini, ma che aveva destato anche un certo interesse da parte di Croce.

⁶ Cfr. *supra*, II, § 2.1.

⁷ Cfr. G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. 1, pp. 117, 386, 419.

In quanto a quest'ultimo, egli prese molto sul serio la sfida teologico-politica lanciata da Gentile: di fronte alla sua piega fideistico-nazional-statalistica, occorreva argomentare che lo spiritualismo immanentistico, se rettamente inteso, era del tutto compatibile con il liberalismo. Il liberalismo, diceva Croce, non era infatti meramente una dottrina economica o un privatismo indifferente ai contenuti spirituali, era bensì una 'religione', la «religione della libertà». Al fideismo politico-statalistico di Gentile occorreva così opporre un sentimento complessivo che puntasse alla libertà, ai valori spirituali universalistici, posti, come ambito 'etico-politico' dalle venature religiose, del tutto al di sopra delle contrapposizioni 'economico-politiche' non solo tra i singoli individui, ma anche tra i singoli Stati. Certi elementi 'kantiani' già presenti nella concezione di religione della *Filosofia della pratica* del 1909 erano dunque ripresi e sviluppati, negli scritti teorici e storici crociani tra gli anni Venti e Trenta, fino a delineare una Chiesa in senso ideale, come comunità etica universale, superiore rispetto agli Stati quali dimensioni del mero utile economico-politico.⁸ Parallelamente, se Croce continuava certo a valutare positivamente la complessiva prospettiva sistematico-immanentista di Hegel, ci teneva però, in evidente differenza con Gentile, a censurare lo schiacciamento dell'etico nel politico da parte del filosofo svevo,⁹ laddove anche qui il filosofo napoletano poteva muoversi in continuità con la propria posizione filosofica precedente, data la chiara 'distinzione', tutt'altro che hegeliana, tra politico, come ambito dell'utile, ed etico, come superiore ambito del bene, fin dalla *Filosofia della pratica*.

⁸ Cfr. B. Croce, *Storia economico-politica e storia etico-politica* e Id., *Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia*, pubblicati prima sulla «Critica» alla fine degli anni Venti e poi in Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931; per la «religione della libertà», cfr. ovviamente la *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1932.

⁹ Cfr. la esplicita presa di distanza dallo «Stato etico» di Hegel in B. Croce, *Sulla storia della filosofia politica* sulla «Critica» del 1924, poi in Id., *Etica e politica*.

2. *La neoscolastica, tra dottrina ontologico-trascendente e istanze teocratiche, e il Concordato del 1929*

Già durante la crisi modernista, i neoscolastici milanesi, guidati da Gemelli, pur difendendo esplicitamente la dottrina ontologico-trascendente come verità argomentabile dal lume naturale, avevano nel contempo impostato un processo di interlocuzione con il pensiero contemporaneo che proseguì anche in seguito: la dottrina tradizionale scolastica poteva così dialogare con aspetti della scienza empirico-positivistica (da cui Gemelli proveniva), con aspetti dello 'spiritualismo' modernista e la sua attenzione all'esperienza religiosa, talvolta anche con aspetti del neoidealismo crociano e gentiliano, e, più avanti, anche della fenomenologia.¹⁰

Dal punto di vista politico, la posizione neoscolastica, in questo campo saldamente impostata da Gemelli in prima persona, fu di mettere tale riaggiornata dottrina tradizionale al servizio di un accordo di mediazione con lo Stato secolare italiano, che mirasse alla maggiore possibile (ri)affermazione dei principi dottrinali della Chiesa cattolica all'interno della società. Nell'ambiente neoscolastico milanese si dava, esattamente come in Gentile e in Croce, grandissimo peso ai fattori culturali ed educativi: anche Gemelli e i suoi collaboratori sostenevano che qualunque aspetto materiale

¹⁰ Nella «Rivista di filosofia neo-scolastica» tra le due guerre troviamo così interlocuzioni teoriche con le filosofie contemporanee da parte di Francesco Olgiati, Emilio Chiochetti, Amato Masnovo e, in modo più innovativo, dei più giovani Gustavo Bontadini e Sofia Vanni Rovighi (che scrisse un libro su Husserl nel 1939). Da un punto di vista propriamente teoretico sul confronto di Bontadini con Gentile si costituirà una delle linee più originali del pensiero italiano della metà del secolo scorso, su cui, nel secondo dopoguerra, si innesterà il pensiero dell'allievo 'dissidente' di Bontadini Emanuele Severino. Nell'ambiente della Cattolica milanese tra le due guerre non mancarono, comunque, anche momenti drammatici, come l'allontanamento di Giuseppe Zamboni per una concezione considerata non abbastanza in linea neoscolastica. Cfr. I. Mancini, *La neoscolastica negli anni del fascismo*, in A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, pp. 195-219.

ed economico dovesse essere inquadrato a partire da un complessivo nucleo di pensiero spirituale, anche se ovviamente non era un pensiero di tipo inclusivo-immanentistico, come nella prospettiva degli storicisti idealisti, bensì una dottrina che aveva il proprio riferimento ultimo nella trascendenza ultramondana e il suo essenziale riferimento temporale nella Chiesa cattolica, sola istituzione che poteva e doveva mediare ultimamente tra i due piani.

Gentile aveva meditato la sua riforma sulla scuola a partire da un ripensamento organico del tradizionale insegnamento umanistico-gesuitico, i neoscolastici si muovevano sullo stesso campo, ma intendevano rimettere in primo piano il fine ultimo propriamente religioso-trascendente di quell'insegnamento tradizionale, nonché il ruolo della Chiesa cattolica come unica legittima istituzione mediatrice tra il mondo e la trascendenza. Fondamentale, nell'ottica di Gemelli, divenne così l'articolo 36 del Concordato, che, partendo dall'articolo 1 del vecchio Statuto albertino, ancora formalmente vigente anche nell'Italia fascista, giunse ad affermare: «L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana sotto la forma ricevuta dalla tradizione cattolica».¹¹ Attorno a questa formula, la prospettiva di Gemelli era di premere a tutti i livelli per una (ri) cattolicizzazione confessionale dell'opinione pubblica e della cultura italiana la più ampia e completa possibile. «Nel Concordato», ha commentato Augusto Del Noce, parlando di Gemelli, «c'era la premessa di un programma secondo cui i cattolici intendevano servirsi dell'antiliberalismo e dell'antisocialismo fascista come un momento di transizione teocratica-medioevaleggiante; e non si poteva rimproverare a Gemelli il torto di non parlare chiaro».¹²

¹¹ *Concordato fra la Santa Sede e l'Italia*, art. 36, in P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1971, p. 187.

¹² A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 314 (con le citazioni gemelliane ivi riportate da scritti in «Vita e pensiero» dell'anno del Concordato). Di «sogno egemonico» cattolico di Gemelli parla I. Mancini, *La neoscolastica durante gli anni del fascismo*, in part. pp. 211-214. La concezione cattolica neomedioevale di Gemelli non era priva nemmeno di esplicite connotazioni antisemite, che

L'impatto della promulgazione del Concordato, e in particolare del suo articolo 36, su Gentile e sui gentiliani, da sempre immersi nella scuola e nelle questioni 'dottrinali', non poteva che essere fortissimo. La scuola degli allievi di Gentile, già alquanto variegata, ne fu scossa in modo irreversibile.¹³ Alcuni di essi, come l'ex sacerdote Giuseppe Saitta e Ugo Spirito, divennero ancora più ferrei in una battaglia per l'immanentismo e il laicismo nello Stato, all'interno del fascismo (Saitta insistendo soprattutto sui rapporti tra fascismo e metafisica immanente di linea bruniano-rinascimentale; Spirito, più giovane, declinando il proprio immanentismo politico fascista verso un totale 'superamento' della metafisica in una direzione scientifico-pragmatistica, che lo portò ben presto in collisione con lo stesso Gentile).¹⁴ Altri allievi si staccarono invece da Gentile abbracciando la posizione del fondamento e coronamento cattolico dello Stato, o facendosi in tutto e per tutto neoscolastici, come Vincenzo La Via, o cercando una propria posizione specifica spiritualistico-cattolica come Armando Carlini. Altri ancora presero l'ultimo slancio dalla vicenda concordataria per abbandonare definitivamente Gentile a favore del versante liberale antifascista, come Adolfo Omodeo, che raggiunse Guido De Ruggiero nel novero degli ex allievi di Gentile diventati a tutti gli effetti collaboratori stretti di Croce.¹⁵

emersero con inaudita violenza in uno scritto tristemente noto quale quello sulla morte di Felice Momigliano, pubblicato in «Vita e pensiero» nel 1924.

¹³ Cfr. S. Zappoli, *Gentile maestro*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, pp. 633-638.

¹⁴ La reazione anticattolica interna al fascismo di fronte all'avvicinamento tra quest'ultimo e la Chiesa ebbe comunque anche forme esterne alla scuola gentiliana, come in *Imperialismo pagano* di Julius Evola del 1928. Se i 'gentiliani' sostenevano una modernità inclusiva del cristianesimo, una posizione come quella di Evola, traduttore di Spengler, era invece insieme anticristiana e antimoderna, con anche inserzioni esplicitamente razzistiche. Dopo la seconda guerra mondiale, Evola avrebbe poi declinato la propria viscerale avversione alla modernità liberale in forme che ammiccarono al tradizionalismo cattolico. Cfr. G. Rota, *Un filosofo razzista: Julius Evola*, in Id., *Intellettuali, dittatura, razzismo di stato*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 51-92.

¹⁵ Sul tema dei rapporti tra religione e politica in Omodeo, in un percorso

In quanto a quest'ultimo, se ancora all'inizio del 1928 vedeva nelle prese di posizione di monito di Pio XI nel Natale del '26 verso Mussolini un esempio di superiorità etica rispetto al piano meramente politico del dittatore,¹⁶ nel Concordato del '29 non trovò invece che una spartizione di potere tra due istituzioni 'politico-economiche', tutt'altro che svolta a fini 'etico-politici' e liberali. Parallelamente, a livello storico, negli studi raccolti nella *Storia dell'età barocca in Italia*, uscita in volume nello stesso 1929, Croce forniva una disamina della Chiesa post-tridentina quale istituzione generalmente più volta all'utile che al bene.¹⁷

3. Opzioni di ascendenze criticistica e spiritualistico-religiosa tra fascismo e antifascismo

Motivi variamente riconducibili a Kant nel dibattito italiano della prima metà del Novecento erano notevolmente diffusi, anche a prescindere dagli aspetti 'kantiani' presenti nei 'neohegeliani' Croce e Gentile, ed è possibile trovare alcuni spunti teorici comuni in tanti che, come Martinetti, Varisco, De Sarlo, Maresca, Vidari, si richiamavano a Kant in funzione antihegeliana e, soprattutto anticrociana e antigentiliana.¹⁸

Pur in forme diverse, tutti questi filosofi difendevano il carattere criticistico-autonomo della scienza naturale, ma ne proclamavano il necessario oltrepassamento in una direzione etico-reli-

originale con spunti gentiliani, crociani e, soprattutto, sviluppi autonomi, cfr. di recente il rapido ma pregnante M. Mustè, *Croce e Adolfo Omodeo: l'altro autore della Critica*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, pp. 767-774.

¹⁶ Si tratta del già citato saggio *Stato e Chiesa in senso ideale*, pubblicato con altro titolo sulla *Critica* nel 1928.

¹⁷ Cfr. D. Menozzi, *Croce e il Concordato del 1929: «Parigi non vale una messa»*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, pp. 573-380. Su Croce e il cattolicesimo considerazioni molto stimolanti in F. De Giorgi, *La Controriforma come totalitarismo. Nota su Croce storico*, Morcelliana, Brescia 2013.

¹⁸ Cfr. *supra*, II e III.

giosa esplicitamente ‘trascendente’ piuttosto che immanente, non senza qualche spunto di origine rosminiana. Essi inoltre coniugavano un certo sospetto per le ‘sintesi’ hegeliane con una forte valorizzazione delle plurime coscienze individuali. In generale, inoltre, questi autori avevano guardato, al contrario di Croce e Gentile, con una certa simpatia, seppure in termini e gradi alquanto diversi tra loro, al rinnovamento ‘modernista’ del cattolicesimo di inizio secolo. Così come nel caso dei ‘neohegeliani’ Croce e Gentile, però, di fronte al fascismo furono tra loro molto diverse anche le posizioni di questi ‘antihegeliani’.

Tra chi fu in più esplicito accordo con il fascismo occorre in primo luogo citare Varisco, il quale non solo, come Gentile, vide nello Stato fascista la conclusione del processo nazionale risorgimentale, ma anche, nei confronti dei Patti lateranensi – che per Gentile costituivano un indebolimento di uno Stato laico inclusivo della cultura cattolica –, sottolineò invece una tensione positiva tra comunità religiosa e comunità nazionale, tra la «trascendenza essenziale del dogma e l’immanenza essenziale della cultura»,¹⁹ come si espresse in un articolo del 1930, in cui ormai ottantenne, a tre anni dalla morte, salutava il Concordato in termini molto favorevoli.²⁰ Tra gli allievi di Varisco che cercarono di sviluppare queste sue posizioni, negli anni Trenta, per una cultura cattolica e fascista, in alternativa all’idealismo immanentista gentiliano, ci fu il giovane Enrico Castelli.²¹

De Sarlo fu invece fortemente critico con il fascismo.²² La sua

¹⁹ B. Varisco, *La Conciliazione*, «Cultura moderna», 2 (1930), pp. 950-965, qui p. 963.

²⁰ A queste posizioni, il direttore della rivista, il ‘gentiliano’ Ernesto Codignola, replica in termini esplicitamente hegeliani, *ivi*, pp. 965-966.

²¹ Cfr. C. Cesa, *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 83 (2004), in part. pp. 6-9 e *passim*. Su Castelli, soprattutto nella sua attività successiva alla seconda guerra mondiale, cfr. di recente F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Serra, Pisa-Roma 2018.

²² Nel drammatico congresso nazionale di filosofia del 1926, organizzato da Martinetti, Varisco aveva fatto un discorso di fattuale adesione alla politica

difesa della libertà della scienza di fronte ai soprusi del regime non si comunicò abbastanza, però, nella sua scuola. Eustachio Paolo Lamanna firmò nel '25 il manifesto crociano, ma in seguito si adeguò al clima di consenso che il fascismo era riuscito a costruire in larghi strati della popolazione, non secondariamente, per quanto riguarda i cattolici, anche in forza del Concordato.²³ Ad avere notevole successo accademico negli anni tra le due guerre fu, comunque, assai più di Lamanna, un altro allievo di De Sarlo, Antonio Aliotta.²⁴ I molti allievi di quest'ultimo declinarono le sue riflessioni antidealistiche sulla finitezza umana in forme diverse, più o meno in rapporto con le tematiche ontologiche e spiritualistiche classiche e in interazione con il contemporaneo svilupparsi, oltralpe, delle filosofie dell'esistenza; in maggioranza, la scuola aliottiana si attestò su posizioni esplicitamente cattoliche (Paolo Filiassi Carcano, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini, Renato Lazzarini, Nicola Petruzzellis), ma non mancarono esiti 'laici' (Nicola Abbagnano). Politicamente, più di uno di questi giovani allievi di Aliotta si mostrò accondiscendente al regime.²⁵

fascista, mentre quando De Sarlo parlò dell'indipendenza di scienza e politica i fascisti interruppero i lavori, con una sospensione che il prefetto rese definitiva. I neoscolastici, da parte loro, avevano già precedentemente fatto sentire la loro avversione al congresso, in quanto Martinetti aveva invitato Buonaiuti che era stato da poco scomunicato nella forma più grave; l'interruzione del convegno significò dunque anche l'annullamento dell'intervento di Buonaiuti, in visibile accordo, da clima preconcordatario, tra fascismo e gerarchie cattoliche. Gli atti non vennero pubblicati e sono stati meritoriamente editi solo molto di recente con un ricco apparato a cura di F. Minazzi, *Filosofi antifascisti: gli interventi del Congresso milanese della Società filosofica italiana sospeso dal Regime nel 1926*, Mimesis, Milano 2017.

²³ Lamanna pubblicò anche, per Le Monnier nel 1938, un commento scolastico alla *Dottrina del fascismo* di Mussolini (e Gentile), che dal '36 era diventata lettura obbligatoria nei programmi di filosofia liceali e magistrali.

²⁴ C. Cesa, *I nemici di Giovanni Gentile*, p. 10. Su Aliotta, anche nei suoi rapporti con alcuni allievi, in particolare Lazzarini e Abbagnano, cfr. di recente S. Pietroforte, *Il concetto di azione in Il sacrificio come significato del mondo di Antonio Aliotta*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, pp. 225-239.

²⁵ Sul fascismo in particolare di Stefanini, cfr. G. Invitto, *Spiritualismo*,

Alle forme di realismo teistico a cui era giunta la maggior parte degli allievi di Aliotta si affiancarono anche, tra gli anni Venti e Trenta, l'acerrimo avversario di Gentile, all'interno del fascismo, Francesco Orestano e il suo dinamico allievo Carmelo Ottaviano.²⁶ L'italianità del realismo spiritualistico-teistico di Rosmini o di Gioberti, in funzione anti-neohegeliana, divenne allora un topos piuttosto frequente: su di esso è basata la *Prefazione* che Orestano appose al primo volume dell'edizione nazionale di Rosmini, che partì con lui presidente e Castelli direttore nel 1934.²⁷

Anche Vidari, che pure aveva firmato il manifesto di Croce, negli ultimi anni (morì nel '34) accentuò gli aspetti insieme cat-

personalismo e tendenze esistenziali nel pensiero cristiano, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, pp. 293-327, in part. 326-327. Sul fascismo del giovane Abbagnano, cfr. M.L. Salvadori, *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Roma 2011, pp. 126-133. In Stefanini e Abbagnano non mancano nemmeno cedimenti al razzismo a cui era stato abbassato lo Stato italiano. Stefanini, nel plumbeo congresso filosofico nazionale del 1938 a Bologna, parlava di intendere la «difesa razziale» come «un atto della sovranità e trascendenza dello Spirito» (L. Stefanini, *L'esistenzialismo tedesco e il pensiero italiano*, in *Atti del XIII Congresso nazionale di Filosofia*, Zanichelli, Bologna 1940, p. 445). Nello stesso congresso Filiassi Carcano metteva in relazione la «nuova filosofia italiana nei suoi attuali orientamenti realistici» con la «lotta» del fascismo «contro il comunismo e i suoi antecedenti dialettici borghesi e liberali» (P. Filiassi Carcano, *Le premesse dell'autarchia e della nazionalità nell'attuale momento della filosofia italiana*, ivi, p. 448). Abbagnano, in uno scritto del '41, immetteva nel proprio esistenzialismo antidealistico degli elementi di un decisionismo politico che richiamava i popoli alla «volontà di dominio e di vittoria», popoli, fra l'altro, giungeva a dire, che «si purificano espellendo da sé gli elementi di razza e di dottrina che sentono estranei e non assimilati» (N. Abbagnano, *L'uomo e la filosofia*, in AA.VV., *Concetto e programma della filosofia d'oggi*, Bocca, Milano 1941, p. 211).

²⁶ Su Orestano e Ottaviano, cfr. F. Coniglione, «*Sophia*». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in P. Di Giovanni, *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, FrancoAngeli, Milano 2006, vol. 1, p. 89-124, e A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 216-230.

²⁷ Cfr. *supra*, II, § 2.

tolici e nazionalistici del proprio pensiero, giungendo a vedere nel fascismo «una rivoluzione pedagogico-spirituale».²⁸ Più appartato e meno sensibile alla retorica nazionalistica fu invece Maresca, ex sacerdote con simpatie moderniste e molto interessato alla filosofia della religione, su cui pubblicò un interessante volume di sintesi nel 1931.²⁹

Il più marcato, tra i filosofi di ascendenza criticistica non hegeliana e di forte impronta religiosa, a rimarcare esplicitamente le proprie distanze dal fascismo fu comunque Martinetti, che giunse a pagare questo distacco con la forzata rinuncia alla cattedra milanese di filosofia. Nei propri scritti, egli insiste su una dimensione etico-religiosa come processo di liberazione coscienziale rispetto a una sfera mondana e politica intrisa di male: laddove, invece, la dimensione etico-religiosa non si liberi compiutamente e non agisca in modo distinto sulla politica mondana, volendo piuttosto fondersi con essa e coi suoi rapporti di forza autoritaria, subentrano conseguenze nefaste, pure se a delineare un simile indirizzo siano pensatori che per altri versi egli apprezza molto, come Platone o Fichte.³⁰

Tra i pochi che, con Martinetti, rinunciarono alla cattedra per non giurare al fascismo, ricorrente è la sottolineatura dell'illegittimità del potere secolare di irreggimentare con la forza il piano religioso e coscienziale: così Francesco Ruffini, che al tema della libertà religiosa aveva dedicato libri fondamentali,

²⁸ A. D'Orsi, *La vita culturale e i gruppi intellettuali*, in *Storia di Torino*, vol. VIII, *Dalla Grande guerra alla Liberazione (1915-1945)*, a cura di N. Tranfaglia, Einaudi, Torino 1998, p. 512; cfr. F. Cambi, *Nazionalismo e pedagogia in Giovanni Vidari*, in «Studi piemontesi», 9 (1982), pp. 201-212.

²⁹ Cfr. E. Signori, *Minerva a Pavia. L'ateneo e la città tra guerre e fascismo*, Cisalpino, Milano 2002, pp. 255-274.

³⁰ Cfr. P. Martinetti, *Socrate*, «Rivista di filosofia», 30 (1939), pp. 1-38, in part. pp. 36-37 (dove si biasima la 'statolatria' di Platone che «parla come un razzista dei nostri giorni»); Id., *J.G. Fichte*, in E. Morselli, *La nostra inquietudine*, Garzanti, Milano 1942, pp. 217-232, in part. pp. 228-229 (dove si dice che i *Discorsi alla nazione tedesca* «dovevano diventare il codice del nazionalismo più brutale»).

così il cattolico Gaetano De Sanctis,³¹ così lo storico delle religioni di ascendenze ebraiche Giorgio Levi Della Vida,³² così Buonaiuti.³³ Quest'ultimo non aveva voluto rinunciare alle proprie posizioni 'moderniste', soprattutto in merito alla critica storica nello studio delle origini cristiane, ed era stato scomunicato nel modo più grave nel 1926, ma continuava a sentirsi parte di un cattolicesimo romano e rifiutò il giuramento fascista, in quanto esso contraddiceva il rapporto cristiano «tra politica e coscienza religiosa», stabilito nel «memorando inciso di Gesù, "date a Cesare quello che è di Cesare e restituite a Dio quel che è di Dio"».³⁴

A rinunciare all'insegnamento universitario, negli anni Trenta, per antifascismo, fu anche Giuseppe Rensi, che, in un modo per alcuni versi analogo a Martinetti, concepiva la religione e l'etica soprattutto come attiva liberazione dai rapporti violenti e caotici del mondo; politicamente, Rensi aveva visto il fascismo, ai suoi inizi, come portatore di un salutare ordine autoritario sul caos mondano, ma presto aveva poi condannato anche il fascismo stesso quale veicolo virulento del medesimo caos.³⁵

L'aspetto 'coscienziale' che troviamo nella concezione del religioso di Martinetti, Rensi e Buonaiuti, nonché una forte attenzione al tema del male, il comune antifascismo e l'avversione al

³¹ Si veda quanto De Sanctis disse, in implicita ma evidente polemica con la retorica fascista, sui rapporti tra cristianesimo nascente ed impero romano nella prolusione del 1929, poi pubblicata nella Laterza di Croce: G. De Sanctis, *Problemi di storia antica*, Laterza, Bari 1932, pp. 57-58.

³² Cfr. E.I. Rambaldi (a cura di), *Giorgio Levi Della Vida*, LED, Milano 2010.

³³ Sui docenti che non si sottomisero al giuramento fascista, cfr. G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001.

³⁴ E. Buonaiuti, *Pellegrino di Dio. La generazione dell'esodo*, Laterza, Bari 1964, p. 5. Su Buonaiuti, cfr. di recente P. Carile, M. Cheymol (a cura di), *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*, numero monografico di «Modernism», 2 (2016) (con ulteriore bibliografia).

³⁵ Su Rensi, cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Roma 2009, e *infra*, VII.

clima concordatario, li portò non solo a collaborare a vicenda, ma anche a trovare spesso confronti proficui con il piccolo ma intenso mondo protestante italiano, che non aveva mai temuto di essere minoranza e che aveva spesso messo al centro, appunto, gli aspetti coscienziali del religioso.³⁶ Analoghi elementi ‘coscienziali’ antifascisti venivano talvolta coniugati con posizioni socialistiche, come in Alfredo Poggi (di ascendenza neokantiana) o nel più giovane Lelio Basso,³⁷ o messi a confronto, dall’altrettanto giovane Umberto Segre, anche con paralleli fermenti che cominciavano ad emergere nell’ambiente, fortemente intriso di neoidealismo, di Pisa (per esempio in Aldo Capitini).³⁸

Nel convulso clima di fine anni Trenta, d’altra parte, non mancò nemmeno chi, come Adriano Tilgher, a partire dalle proprie posizioni fortemente anti-neohegeliane e anticoncordatarie, giungeva a comporre un’antologia in cui pensatori appunto ‘coscienziali’ come Martinetti, Rensi e Buonaiuti si venivano a trovare insieme ad una figura quale Evola, che già in quegli anni sosteneva il razzismo, ossia quanto di più incompatibile ci potesse essere da una qualunque visione ‘coscienziale’ della vita e della religione.³⁹

³⁶ Fondamentale fu qui l’opera di Giuseppe Gangale e della rivista eloquentemente chiamata «Conscientia», che diresse dal 1923. Cfr. L. Demofonti, *La Riforma nell’Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazioni evangelica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, e G. Rota, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Claudiana, Torino 2003. A segno di una evidente simpatia di intenti, su «Conscientia» pubblicò degli scritti anche Piero Gobetti.

³⁷ Cfr. L. Demofonti, *La Riforma nell’Italia del primo Novecento*, pp. 200-215, 250-252, 272-273.

³⁸ Cfr. A. Vigorelli, *L’antifascismo di «Pietre» e la giovinezza di Umberto Segre*, in A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, pp. 116-157.

³⁹ Su Tilgher, cfr. G. Rota, *Un outsider negli anni del fascismo: Adriano Tilgher*, in Id., *Intellettuali, dittatura, razzismo di stato*, pp. 143-170.

4. *Diversificate ripercussioni delle posizioni degli anni Venti e Trenta nel secondo dopoguerra*

Nel clima di esasperata politicizzazione della tematica religiosa tra le due guerre, dunque, vi fu, da un lato, chi cercò di conquistare un'egemonia insieme religiosa e politica, mirando ad assorbire reciprocamente o comunque ad indirizzare in modo fortemente unitario il politico secolare e l'*eschaton* religioso: chi cercando di assorbire il religioso nel tempo politico immanente (Gentile), chi cercando di indirizzare il tempo politico secolare verso il religioso inteso conclusivamente come trascendente (Gemelli), chi cercando una sorta di unificazione alla pari tra tempo politico immanente ed escatologia trascendente (gli spiritualisti cattolici fascisti). Da questo tipo di ricerca di egemonia insieme religiosa e politica si distanziarono invece, pagando spesso con la marginalizzazione, coloro che sottolineavano maggiormente, nella sfera religiosa, l'ambito di libertà coscienziale, vedendo con sospetto una sua strumentalizzazione politica, laddove vi era chi concepiva tale libertà coscienziale religiosa all'interno di un immanentismo aconfessionale (Croce), chi in una prospettiva sempre aconfessionale ma trascendente (Martinetti), chi in una prospettiva trascendente confessionale (Buonaiuti, De Sanctis).

Nell'immediato secondo dopoguerra, alcuni aspetti di queste linee di tendenza possono ritrovarsi nelle mutate condizioni politiche.

Grazie anche all'efficace politica culturale di Palmiro Togliatti, nella nuova Repubblica un notevole peso a livello accademico e culturale assunse la linea marxista e comunista, ossia quella che è stata spesso interpretata come l'escatologia laica per eccellenza, e molti filosofi e intellettuali comunisti cercarono, in continuità con Gentile, di assorbire (o, in discontinuità con Gentile, di annullare) il religioso nel politico immanente (non a caso non pochi tra gli ex gentiliani abbracciarono il comunismo, come ad esempio lo 'storicista' Delio Cantimori o l' 'antistoricista' Galva-

no della Volpe).⁴⁰ Sull'altro fronte, Gemelli o molti spiritualisti cattolici già fascisti cercarono invece di riprendere una politica di indirizzo religioso-trascendente anche per il nuovo tempo politico-secolare, coniugando ora cattolicesimo e democrazia come prima avevano cercato di mediare tra cattolicesimo e fascismo;⁴¹ più di un cattolico già fascista riaggiornò allora le precedenti critiche al neoidealismo crociano e gentiliano in analoghe critiche al neomarxismo.⁴²

Piuttosto paradossalmente – ma neanche poi tanto – i più tagliati fuori, in quell'immediato secondo dopoguerra, apparvero non di rado proprio coloro che più si erano opposti alla politica di intreccio secolare-religioso portata avanti da cattolici, non cattolici o anticattolici durante il fascismo. Negli scritti di Croce del secondo dopoguerra torna più volte un tono preoccupato per i rischi ancora presenti per il liberalismo (è significativo, del resto, che nessuno degli intellettuali più vicini a Croce – De Ruggiero, Omodeo, Carlo Antoni, Federico Chabod – divenne comunista, al contrario di quello che accadde per più di un ex gentiliano). Martinetti, morto durante il conflitto, fu considerato, nell'immediato secondo dopoguerra, un elitarista, magari spiritualmente nobile, ma politicamente del tutto inefficace.⁴³ De Sanctis, molto anziano e ormai completamente cieco, venne reintegrato con tutti gli onori e diede, fra l'altro, prestigio all'Istituto dell'Enciclopedia Italiana del dopo Gentile, ma Buonaiuti, che morì nel '48, non ot-

⁴⁰ Cfr. F. Chiarotto, *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra*, Bruno Mondadori, Milano 2012. Non tutti i comunisti di allora, comunque, erano storicisti gramsciani, basti pensare ad Antonio Banfi, a Galvano della Volpe, a Ludovico Geymonat.

⁴¹ In particolare su Gemelli cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003.

⁴² Cfr., per es., la prefazione che l'ormai anziano Capone Braga appose alla ristampa del '54 del suo citato libro del '28/'33 *Il mondo delle idee*, o, analogamente, la posizione nel dopoguerra da parte di Ottaviano, ben riassunta da F. Coniglione, «*Sophia*». *Nel segno di Ottaviano*, in part. p. 119.

⁴³ Cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 6-7.

tenne certo un'ampia visibilità in quei decenni immediatamente successivi alla caduta del fascismo, dopo che, fra l'altro, per pressioni vaticane, non aveva nemmeno potuto riprendere il proprio insegnamento pubblico di storia del cristianesimo.⁴⁴

Detto tutto questo sui tanti aspetti di continuità, occorre tenere sempre presenti, d'altra parte, alcune del resto ovvie differenze tra il contesto antecedente e quello successivo alla fine del fascismo.

In primo luogo, il PCI del dopoguerra non era, come il PNF o come il PCUS, un centro monocratico di potere statale, bensì, proprio al contrario, un partito di opposizione. È stata più volte sottolineata l'ambiguità della linea del PCI di quegli anni che «era stalinista a parole [...] parlamentare nei fatti»,⁴⁵ ma in ciò può essere vista anche una peculiarità non solo negativa, sebbene contraddittoria, della sua esperienza politico-culturale, la quale, di fatto, nei decenni dell'immediato dopoguerra, si indirizzò perlopiù allo scopo di aumentare gli spazi di democrazia reale, anti-classista, in un contesto che, più o meno tacitamente, si ammetteva quale pluralistico.

In secondo luogo, occorre altrettanto osservare che già nei decenni immediatamente successivi alla guerra erano alquanto aumentate, negli ambienti politico-culturali cattolici, le voci di chi aveva una visione della libertà di coscienza e di pensiero che non fosse impostata solo in senso difensivistico, quasi a vedere in tale libertà niente più che un adito al libertinismo irreligioso. Alla fine degli anni Cinquanta, l'epocale cesura del Vaticano II nel concedere più margine alla libertà di coscienza, veniva infine a riformulare, fin dai più alti livelli del cattolicesimo, il rapporto tra spazio della fede e spazio della politica, e quindi tra *eschaton* e tempo secolare, rispetto a lunghe tradizioni precedenti.⁴⁶

⁴⁴ Cfr. R. Pertici, *Stato e Chiesa in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 323-325.

⁴⁵ A. Gaiani, *Il pensiero e la storia. L'insegnamento della filosofia in Italia*, CLUEB, Padova 2014, p. 139.

⁴⁶ Cfr. il Preambolo della revisione del Concordato del 1984 che menziona

L'opera di chi, durante il fascismo, aveva dunque sottolineato, della sfera religiosa, più l'aspetto di liberazione coscienziale rispetto a quello dell'intreccio con la gestione politico-temporale aveva dunque agito, per cattolici e non cattolici, molto di più, forse, di quello che potesse apparire non solo durante il fascismo stesso, ma anche subito dopo la sua fine.

espressamente il Vaticano II «circa la libertà religiosa e i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica», in R. Pertici, *Stato e Chiesa in Italia*, p. 859.

VI

EGLI «NON CHIEDE ALL'IDEALISMO QUELLO CHE GLI CHIEDIAMO NOI». L'INTERPRETAZIONE DELL'IDEALISMO TEDESCO IN MARTINETTI E IN GENTILE

1. Nelle diverse prese di posizione di Giovanni Gentile su Piero Martinetti, che saranno qui oggetto precipuo di studio, ritorna più volte, in posizione centrale, il tema del rapporto con l'eredità della grande stagione teorica tra Kant, Fichte e Hegel.¹ Come si vedrà, i rilievi teorici di Gentile su Martinetti appaiono per certi versi riecheggiare critiche famose di Hegel a Fichte (il 'cattivo' infinito; il *Sollen* che non diviene mai *Sein*; il *Wissen* che lascia spazio al *Glauben*), per quanto ci siano senz'altro assonanze 'fichtiane' anche nello stesso Gentile (ad esempio, la priorità dell'atto sul fatto e dell'Io assoluto sull'io empirico). Dall'altra parte, Martinetti accusa invece quello che chiama esplicitamente il «neo-hegelianismo italiano»² di confondere la differenza tra

¹ Già N. Bobbio, *Ricordo di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», 55 (1964), pp. 54-71, qui p. 64, notava come le posizioni di Gentile e Martinetti, diverse fin dall'inizio, si vadano progressivamente sempre più divaricando. Per nuovi importanti particolari biografici su Martinetti e Gentile, con pubblicazione di documenti inediti, si veda di recente G. Rota, *Piero Martinetti e il 'secondo caso Gentile'*. In *appendice: tre lettere di Martinetti conservate alla Biblioteca Ambrosiana di Milano*, «Rivista di storia della filosofia», 70 (2015), fasc. 4, pp. 769-806.

² Per un uso di Martinetti di questa definizione, cfr. *infra*, nota 39. Ancora già Bobbio notava, comunque, che l'interesse che Martinetti dimostra per Croce e per Gentile è alquanto minore di quello che quest'ultimo mostrava per lui. Cfr. N. Bobbio, *Ricordo di Piero Martinetti*, p. 64.

piano storico-empirico e piano idealistico-metafisico, sfociando in posizioni del tutto non condivisibili.

2. Nella lunga e articolata recensione del 1905 su «La Critica» alla *Introduzione alla metafisica* del 1902, il primo confronto di Gentile con Martinetti, si riconosce che quest'ultimo «viene all'idealismo da altri porti e per altri mari; e non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi; ma il nostro incontro è appunto perciò più significativo, e cagione a noi di soddisfazione maggiore»; in «molte pagine» della *Teoria della conoscenza* si sente «vibrare uno spirito fraterno»: «Vede chiaramente anche lui, e sente, che lo spirito è il reale, e che il principio è uno; e se con lui non si è d'accordo, con lui mi pare che si possa discutere».³

La lettera che Martinetti scriverà a Gentile, dopo la recensione, il 1° febbraio 1905, si conclude anch'essa con un tono amichevole, nei confronti di «un valido collega che già conosceva per i suoi scritti e con cui ho in gran parte comune l'indirizzo del pensiero».⁴

Al di là di questi toni, comunque significativi, la recensione gentiliana segna già punti importanti di differenza, che emergono bene anche nella parte dedicata alla trattazione martinettiana di Fichte. Per Martinetti «la causa ultima» delle contraddizioni di Fichte sta, dice l'*Introduzione*,

nel considerare l'Io assoluto come *principio*, non come il *termine ideale* della molteplicità empirica e l'io individuale come il creatore del proprio mondo dell'esperienza e non come l'unità, l'entelecheia che da questa esperienza si costituisce e da essa procede nella sua lenta ascensione verso l'Unità assoluta.⁵

³ G. Gentile, *Piero Martinetti*, *Introduzione alla metafisica*, «La Critica», 3 (1905), pp. 20-34, qui p. 20.

⁴ P. Martinetti, *Lettera a G. Gentile*, 1° febbraio 1905, in A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 390.

⁵ P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza*, Bona, Torino 1902, p. 103.

L'Unità assoluta, dunque, per Martinetti è il termine ultimo di un procedere progressivo che parte dal molteplice empirico e resta trascendente a tale molteplice. La coscienza dell'Unità, dell'Assoluto va conquistata con ascese progressive, non va posta come principio di deduzione, perché altrimenti non si riesce a spiegare come da tale coscienza già perfetta debba dedursi il molteplice e si è costretti a scomporre e sdoppiare l'Unità, indebolendola – una difficoltà che permane anche nella seconda fase della filosofia fichtiana, che pure è ampiamente apprezzata nell'*Introduzione*.⁶ Martinetti vuole dunque rimanere in una prospettiva *critica*, che parte dall'io individuale come sintesi unitaria del molteplice empirico e da qui procede la sua lenta ascensione verso l'Unità trascendente.

Per Gentile, invece, l'errore di Fichte è proprio, esattamente al contrario, di non aver sviluppato completamente il principio dell'autocoscienza come autocoscienza assoluta.

L'io puro di Fichte – scrive Gentile – non è (come inesattamente crede il Martinetti) un io legato comunque al soggetto empirico, ma è la mentalità, l'autocoscienza in generale (*Ichheit überhaupt*). Ma certo la realtà (il non-io) di Fichte non è la realtà assoluta, quella che importa a noi [...] Pregio di Fichte è aver dimostrato che la conoscenza non è possibile se l'oggetto del conoscere non è prodotto dello stesso soggetto. Ma il suo difetto consiste appunto nella *soggettività*, irrealtà di quell'oggetto, che poteva derivare dal soggetto puro. Il suo difetto è l'identico difetto del Rosmini, combattuto dal Gioberti, e anche il suo *essere* è un essere *ideale*. Pure anche in questa critica il Martinetti è oscuro e poco esatto.⁷

E verso la fine della recensione dirà:

⁶ «Nel secondo periodo del suo pensiero Fichte si avvicina», dice l'*Introduzione*, «alla concezione parmenidea dello Spirito che rimane immobile ed immutabile attraverso la successione e la varietà delle apparenze provocate dalla riflessione: l'attività produttrice è considerata come un momento della Riflessione. Ma in questo caso né egli riesce a sopprimere la dualità interna alla riflessione (produzione e riflessione), né a riattaccare la riflessione (il Verbo) all'Assoluto come suo principio», P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 100.

⁷ G. Gentile, *Piero Martinetti*, *Introduzione alla metafisica*, p. 28.

Il problema filosofico è, ripeto, il problema della coscienza filosofica: il dato è perciò il dato di questa, cioè l'autocoscienza: e nell'autocoscienza non c'è più la dualità, con buona pace del Martinetti: e c'è assoluta unità: il concetto; il concetto nel suo movimento.⁸

Gentile legge dunque Fichte, come già Rosmini, a partire da Hegel, o meglio dallo Hegel 'riformato' da Spaventa. Egli deplora, infatti, che

nella sua [di Martinetti] rassegna storico ideale delle soluzioni del problema del rapporto tra il pensiero e l'essere, [...], dopo Fichte e Schelling, non accenn[ì] nemmeno a Hegel, che ne è la conclusione. E la ragione del silenzio, se ve n'ha una, è forse da cercare nel giudizio dell'autore sul valore della dialettica hegeliana. Giudizio negativo, ma non dimostrato. Si rimanda alla nota critica del Trendelenburg (come se al Trendelenburg non si fosse risposto) e anche all'*Esame dell'hegelismo* dell'ottimo prof. Allievo: è troppo poco.⁹

Il richiamo di Martinetti a Trendelenburg non poteva infatti non suscitare immediatamente la ribattuta di Gentile, perché proprio da una riflessione sulla critica di Trendelenburg era partito Spaventa in *Le prime categorie della Logica* (1864) ripubblicato nella raccolta di saggi spaventiani curata e introdotta da Gentile nel 1900. La mancata risoluzione dialettica di essere, nulla e divenire, accusata da Trendelenburg, era stata affrontata da Spaventa, come nota Gentile, richiamando il passo hegeliano secondo cui solo «il divenire è *primo pensiero concreto*».¹⁰

Su questa strada, Gentile si stava muovendo verso quello che sarebbe diventato il proprio attualismo, riportando integralmente l'essere al divenire del pensiero, identificando, in modo immanente, ontologia e filosofia della mente.¹¹ Gentile, dunque,

⁸ *Ibidem.*

⁹ Ivi, pp. 29-30.

¹⁰ G. Gentile, *Della vita e degli scritti di B. Spaventa*, in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da G. Gentile, Morano, Napoli 1900, p. CIII.

¹¹ Sul rapporto di Gentile e Spaventa con Hegel, cfr. di recente R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce e Gentile a confronto con*

si sofferma sui luoghi della prima parte della *Introduzione alla metafisica*, la cui discussione possa essere funzionale, anche nella critica, all'elaborazione del proprio idealismo, ma, come non manca di segnalargli Martinetti nella citata lettera del 1° febbraio 1905, tralascia di fatto la discussione della seconda parte, in cui Martinetti stesso esplicita meglio il carattere alternativo dell'idealismo suo rispetto alla linea hegeliana.

Anche per questo, Gentile non ritiene necessario discutere il riferimento all'*Esame dell'hegelianismo* (1897) di Giuseppe Allievo, che era stato docente di Martinetti a Torino e che è ricordato tra «i miei primi maestri» nella *Prefazione* dell'*Introduzione alla metafisica* (Gentile si sarebbe diffuso su Allievo, esprimendone un giudizio liquidatorio, in un articolo su «La Critica» del 1907,¹² nell'ambito delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*). Allievo era filosofo teista e spiritualista cattolico, di linea rosminiana, e nel suo *Esame* troviamo un tipo di argomentazioni su Hegel che si trovano anche in Martinetti non solo nell'*Introduzione* ma anche molto tempo dopo, nelle lezioni hegeliane degli anni Venti. Già Allievo, infatti, come poi Martinetti, insiste sul legame tra Hegel e il positivismo naturalistico: «così nell'uno che nell'altro sistema», scriveva Allievo, «tutto si trasforma nel regno del sapere, tutto è relativo e fluttuante, e la scienza si risolve in un perfetto mobilismo, in una fenomenologia continua».¹³

Hegel, Mimesis, Milano 2015, nonché J. Salina, *Gentile e Spaventa* e G. Bonacina, *Croce, Gentile e la 'scoperta' di Hegel*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 46-51 e 52-59.

¹² Cfr. G. Gentile, *La filosofia in Italia dopo il 1850. II. I Platonici. VIII. Mistici: Augusto Conti - Giuseppe Allievo*, «La Critica», 5 (1907), pp. 443-458 (poi in Id., *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, Principato, Messina 1917-1923, vol. I).

¹³ Citazione da G. Allievo, *Esame dell'hegelianismo*, Tip. Subalpina, Torino 1897, discussa da Giuseppe Colombo che tratta ampiamente dei rapporti tra Allievo e Martinetti in G. Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 52-63, qui p. 61. Su Allievo, cfr. inoltre G. Rota, *L'ambiente torinese di fine*

Nel tono critico in cui sono dette queste parole – «tutto si trasforma nel regno del sapere» – è facile notare un nettissima antitesi allo Hegel di Spaventa che viceversa sottolineava positivamente che «il divenire è primo pensiero concreto».

Anche Martinetti – nell’*Introduzione alla metafisica* – parla di concetto eracliteo dell’Assoluto nel primo Fichte e in Hegel, e al reciso immanentismo di quest’ultimo contrappone l’ultimo Fichte e l’ultimo Schelling:

Con questo concetto dell’Assoluto – scrive Martinetti – Hegel ritraeva decisamente la filosofia da quell’indirizzo religioso-teosofico che caratterizza la speculazione posteriore di Fichte e di Schelling verso la concezione eleatica dell’Assoluto: laddove Fichte e Schelling, contrapponendo al complesso delle esistenze relative un Assoluto trascendente, si ponevano di fronte alla questione gravissima della processione del relativo dall’Assoluto, Hegel, ponendo l’Idea come un principio assolutamente immanente, elimina senz’altro lo stesso problema e non pone al pensiero altro compito, di fronte alla realtà, che quello di comprenderla nel suo valore assoluto e nella successione necessaria dei suoi momenti.¹⁴

Gentile, in apertura della sua recensione scriveva che «Non conoscevo e non conosco un altro libro del Martinetti che ora vedo annunziato: *Sistema Sankhya*, pubblicato fin dal 1897»:¹⁵ egli non poteva sapere, dunque, che Martinetti aveva apposto a quel suo primo libro sulla metafisica indiana proprio una lunga citazione da un’opera del secondo Fichte, la *Anweisung zum seligen Leben*, una citazione che, al di là delle suggestive immagini, parlava proprio della ricerca della trascendenza, dato che l’uomo «non troverà pace in nessun luogo che nella casa di suo padre».¹⁶ Anche per

Ottocento: Pasquale D’Ercole e Giuseppe Allievo, in L. Malusa (a cura di), *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della ‘Nuova Italia’ (1799-1900)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1997, pp. 237-249.

¹⁴ P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 389.

¹⁵ G. Gentile, *Piero Martinetti*, *Introduzione alla metafisica*, p. 20

¹⁶ P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1897, pp. 1-2. Questo esergo fichtiano è particolarmente sottolineato da G. Colombo, *La filosofia come soteriologia*, pp. 122-135.

l'*Introduzione alla metafisica*, la filosofia matura di Fichte introduce un «punto di vista nuovo, il quale corregge la tesi del panlogismo in un senso, che a me sembra profondamente vero».¹⁷

3. Non sembra dunque un caso che l'interesse per Fichte resti anche in seguito assai maggiore in Martinetti che in Gentile.

È vero, infatti, che molti interpreti hanno sottolineato assonanze fichtiane all'interno dell'attualismo; Gentile parlava, scrive ad esempio Claudio Cesa,

di attualità che si pone, distingueva atto da fatto, Io assoluto da io empirico; si appellava, oltre che a Hegel, a Fichte quando diceva che il problema della logica trascendentale è quello dello 'Io penso', e non quello delle deduzioni delle categorie; e sarebbe da considerare con attenzione anche la tesi della improponibilità dell'essere come punto di partenza della logica.¹⁸

Resta, però, rileva sempre Cesa, che «Fichte non aveva avuto un ruolo nella [...] formazione» di Gentile e «nell'ambiente gentiliano non venne studiato».¹⁹

Avendo costituito il proprio attualismo nella sintesi tra il soggettivismo kantiano e l'ontologismo hegeliano, «presentando la [propria] logica come la forma autentica della 'metafisica della mente' di Spaventa»,²⁰ Gentile non aveva bisogno, in fondo, di

¹⁷ P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 380.

¹⁸ C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 211. Sulle affinità tra Gentile e Fichte insistette molto già R.W. Holmes, *The Idealism of Giovanni Gentile*, Macmillan, New York 1937. Sui rapporti di Gentile con Fichte, a partire da una discussione delle tesi di Holmes, cfr. H.S. Harris, *Fichte e Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966, pp. 149-170.

¹⁹ C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, pp. 211-212.

²⁰ Ivi, p. 211. Sul fatto che l'approccio di Gentile a Fichte sia incanalato dalla lettura che dell'idealismo tedesco aveva fatto Spaventa insiste Harris, in *Fichte e Gentile*, con un'analisi dettagliata dei riferimenti fichtiani contenuti nel saggio su Spaventa pubblicato sulla «Critica» del 1913 e 1914: «La cosa in sé, nota lo Spaventa, contraddice alla posizione fondamentale di Kant, all'unità sintetica originaria [...] La conquista di Fichte è quella del concetto dell'Io come unità di Io e non-Io, [...], dimostrando che l'Io non può pensare altro, se

rilevare particolarmente Fichte, mentre lo studio di quest'ultimo da parte di Martinetti si spiegava con una interpretazione 'metafisica' e 'idealistica' del kantismo, che staccava però nello stesso tempo, in direzione critica e trascendente, Kant da Hegel.

E in effetti nel decennio successivo alla *Introduzione alla metafisica* vi sono molti segni di un intenso studio martinettiano di Fichte. Nel 1907, Croce e Gentile, in lettere pubblicate da Vigorelli, scrivono a Martinetti, proponendogli la traduzione della *Dottrina della scienza* per la collana laterziana da loro curata; Martinetti declina la traduzione troppo impegnativa, ma dalla lettera di Croce sappiamo che egli stava lavorando per Sandron ad una «monografia sul Fichte». ²¹ Il libro non arrivò poi in porto, ma l'anno successivo Martinetti tenne un corso all'Accademia milanese su Fichte, a cui è riconducibile un ampio scritto, recentemente pubblicato per intero.

In questo scritto, sulla direzione della citazione del *Sistema Sankhya* e di vari spunti fichtiani nell'*Introduzione alla metafisica*, il punto di arrivo è la filosofia della religione del Fichte maturo. In Fichte, dice qui Martinetti, «essenziale è la distinzione in tre stadi: l'uomo sensibile, l'uomo morale, l'uomo religioso». ²² La morale ha dunque un essenziale ruolo di svolta nel far passare

non pensando se stesso come se stesso insieme ed altro: sintesi positiva degli opposti [...] Dopo Fichte restava da instaurare un'unità il cui processo fosse reale oltre che formale, in modo che, spiegando il conoscere, spiegasse perciò l'essere. Schelling rappresenta appunto questa esigenza; ma non riesce a soddisfarla. [...] La prova dell'identità, soltanto intuita da Schelling, è Hegel», G. Gentile, *La filosofia in Italia dopo il 1850. VI. Gli Hegeliani. V. La riforma dello hegelismo (Bertrando Spaventa)*, «La Critica», 12 (1914), pp. 45-47 (poi in Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. IV).

²¹ B. Croce a P. Martinetti, in *Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934)*, a cura di A. Vigorelli, «Rivista di storia della filosofia», 47 (1993), p. 783, citato e discusso in B. Bonghi, *Appunti su un corso inedito del 1908-1909. Martinetti, Fichte e il vizio della forma*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti (a cura di), *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 151-160, qui p. 156.

²² P. Martinetti, *Fichte*, a cura di B. Bonghi, «Il Protagora», nuova serie, 18 (luglio-dicembre 2012), p. 568.

dalla sensibilità alla religione. Già in Kant, sottolinea Martinetti, la morale ha un fondamentale ruolo metafisico, perché impone sull'esperienza sensibile e naturale un che di assolutamente trascendente. Su questa linea Fichte va ancora più avanti: perché in Fichte, dice Martinetti, «la religione non è più solo un complemento della morale: è una forma superiore dello spirito».²³

Si tratta di uno spunto che si trovava già nell'*Introduzione alla metafisica*, laddove Martinetti scrive che Fichte subordina

l'io teoretico all'io pratico, risolvendo (come poi fece più decisamente Schopenhauer) il mondo della conoscenza in un semplice momento del progresso della volontà verso il suo fine, in uno strumento del ritorno alla unità originaria dell'io. Il grado più alto della conoscenza non è ancora che un'unificazione imperfetta, un riconoscimento teorico dell'io infinito nella sua libertà ed unità pura: da questo discende la necessità del riconoscimento pratico che si impone all'io come *dovere*.²⁴

Si noti in questo brano l'accento alla vicinanza tra Fichte e Schopenhauer sul passaggio dalla sensibilità alla volontà, accenno che viene ripreso e sviluppato nel 1908: questo accostamento permette a Martinetti, da un lato di razionalizzare, attraverso Fichte, in senso morale il *Wille* schopenhaueriano, superando nell'impegno etico il mero pessimismo sul mondo sensibile, dall'altro di leggere Fichte, attraverso Schopenhauer, in modo divergente rispetto al panlogismo naturalistico immanentistico che si presenta già in Schelling e segna soprattutto Hegel.²⁵

«Fichte», dice quindi il testo del 1908, «non è da confondersi mai col panteismo naturalistico, perché il mondo vero è il mondo soprasensibile»;²⁶ in Fichte «la vita della coscienza [...] aspira a realizzare l'Unità perfetta che la trascende».²⁷ In Fichte, dun-

²³ Ivi, p. 567.

²⁴ P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 96.

²⁵ Cfr. A. Vigorelli, *Lo Schopenhauer 'fichtiano' di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in A. Marini, *Schopenhauer ieri e oggi*, il melangolo, Genova 1991, pp. 475-504.

²⁶ P. Martinetti, *Fichte*, p. 564.

²⁷ Ivi, p. 567.

que, di cui sono valorizzati anche qui soprattutto scritti successivi all'*Atheismusstreit*, quali la *Bestimmung des Menschen* e la *Anweisung*, si giunge a una «filosofia religiosa», una «religione razionale», una filosofia che quando «non è già essa stessa religiosità filosofica – non è che l'attività preparatoria alla coscienza religiosa».²⁸

E un ulteriore punto di vicinanza Martinetti lo sente con Fichte perché egli enuncia «il grande principio: ciò che salva è la fede metafisica, non la fede storica»,²⁹ interpretando anche il cristianesimo, e «il dogma della divinità di Cristo» attraverso tale principio. Da questo punto di vista, ossia rispetto alla fede storica, osserva giustamente Martinetti, non cambia nulla tra il Fichte 'kantiano' del *Saggio di una critica di ogni rivelazione* e gli scritti religiosi della maturità, per quanto in essi la fede metafisica sia molto più approfondita.

Questo studio di Fichte si avverte in più di un luogo de *Il regno dello spirito*, il discorso inaugurale dell'anno accademico 1908/09, lo stesso del corso su Fichte, in cui fra l'altro si legge:

la cultura scientifica, dice Fichte, ha per fine di ricondurre l'uomo in sé stesso, sul terreno della sua vita interiore e di avvezzarlo a dirigere l'occhio suo là donde a lui deve sorgere la vera vita, a cogliere la forma fuggente e a rivestirla di simboli, concetti, parole.³⁰

Il discorso, pubblicato nella rivista 'modernista' «Il Rinnovamento», viene discusso da Gentile su «La Cultura» del febbraio 1909 in un breve saggio poi accolto nel libro *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*.

A leggere quest'intervento di Gentile su Martinetti sembra talvolta di assistere a una sorta di rievocazione dello scritto hegeliano *Fede e sapere* del 1802, la cui critica a Fichte si appunta pro-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 568

³⁰ P. Martinetti, *Il regno dello spirito*, «Il Rinnovamento», 2 (1908), poi in Id., *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, p. 26.

prio sulla *Destinazione dell'uomo*, testo, come si è visto, molto amato e citato da Martinetti. Secondo Gentile, Martinetti viene ad avvicinarsi «alla pretta concezione [...] della filosofia come preambolo della fede».³¹ E più avanti si aggiunge: a Martinetti

il regno dello spirito [...] apparisce come qualche cosa che sia da instaurare, che in certi periodi storici e in certe condizioni sociali sia stato dalla volontà umana negato: *un dover essere, insomma, non un essere*.³²

È la componente più tipicamente hegeliana dell'attualismo gentiliano a contrapporsi nettamente alla lettura dell'idealismo proposta da Martinetti.

4. Quando, una decina di anni dopo, nel 1921, Gentile torna su Martinetti su «La Critica», recensendo *Il compito della filosofia nell'ora presente*, le posizioni sono ormai completamente divaricate. Differenziando la «forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente, religioso» dall'idealismo immanente, visto solo come un forma di transizione a quello, Martinetti aveva fatto per questo idealismo inferiore i nomi non solo di Bergson e Cohen, ma anche di Croce.³³

Le controargomentazioni di Gentile hanno ancora una volta un sapore hegeliano, declinato ovviamente nella prospettiva attualistica ormai completamente matura:

Il Martinetti – scrive Gentile – parla bensì di «ascensione verso un'unità che è presentemente a noi inaccessibile» [...] ma che significa quel presente mentre se non è un'immagine di un presente fantasticamente contrapposto al futuro? E che cosa è questo futuro inaccessibile, se non è simbolo di una realtà trascendente in quanto diversa dalla nostra coscienza, e formante con la nostra una dualità irriducibile? Ma se la dualità è davvero irriducibile, che significato può avere questa

³¹ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, p. 224.

³² Ivi, p. 225. Corsivo mio.

³³ P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente* (1920), in Id., *Saggi e discorsi*, pp. 76 e 78.

ascensione di cui si parla? O dualità, o unità: bisogna decidersi, e non contentarsi di mezze tinte e metafore, che possono per un momento parlare all'immaginazione, ma lasciano intatto il problema del pensiero.³⁴

Come si vede, per Gentile Martinetti non è abbastanza idealista perché ammette un che di trascendente al di fuori della coscienza, per Martinetti Gentile (e Croce) non sono abbastanza idealisti, perché non ammettono un ideale al di sopra della realtà sensibile.

Un certo sapore hegeliano hanno anche altre osservazioni critiche della recensione, riguardo al problema politico. Se nello scritto di Martinetti, cioè, si riscontra un qualche richiamo a certe tematiche fichtiane sullo Stato culturale, la risposta gentiliana batte sull'unità dialettica di società civile e Stato. «La volontà morale dello Stato», ribadisce hegelianamente Gentile, «ha concretezza e perciò effettiva realtà e potenza negli aggruppamenti che esso coordina e di cui esso perciò ha bisogno per vivere», e aggiunge, ancora nei limiti di un hegelismo 'liberale' – siamo nel 1921 e la rivista è «La Critica» di Croce –: «Errore l'antitesi; ma errore anche l'unità che non sia sintesi di elementi, i quali non devono essere distrutti per essere conciliati e armonizzati».³⁵ A partire dalla Grande guerra, però, Gentile stava, nel suo pensiero politico, spingendo la dialettica tra i diversi elementi dello Stato sempre più verso una fusione con un unitario attivismo nazionalistico, che poteva in parte riagganciarsi al Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*, oggetto di un suo scritto su «La Critica» nel fatale 1915.³⁶

5. Il successivo coinvolgimento di Gentile nel fascismo porterà non solo alla fine dell'amicizia con Croce, ma anche a scritti

³⁴ G. Gentile, *Piero Martinetti*, Il compito della filosofia nell'ora presente, «La Critica», 19 (1921), pp. 176-179, qui p. 179.

³⁵ Ivi, p. 177. Ben diverse saranno le posizioni del saggio su *Hegel e lo Stato* del 1931.

³⁶ G. Gentile, *J.G. Fichte*, I Discorsi alla nazione tedesca, «La Critica», 13 (1915), pp. 463-466.

politici di andamento pesante e aggressivo, di cui uno, quello sul congresso di filosofia del 1926 sul «Popolo d'Italia», contiene veri e propri insulti a Martinetti, che viene ascritto alla «banalità dei filosofi disorientati». ³⁷ Il comune antifascismo e anticlericalismo porta invece, in quegli anni, come notava già Garin, ³⁸ a un certo avvicinamento personale tra Croce e Martinetti.

Dal punto di vista teorico, però, per Martinetti sia Croce che Gentile sono entrambi latori di un tipo di neohegelismo che egli sente sempre più lontano. Alla fine del corso su Hegel (1923/24), significativamente, scrive che nello sforzo

di collegare il concreto di un divenire storico (che non può essere se non empirico) e il concetto dell'assoluto, sta il fascino ed anche la contraddizione radicale della dottrina hegeliana. Perciò non dobbiamo meravigliarci se una parte dei suoi seguaci, accentuando il momento assoluto, ci abbia dato una filosofia trascendente e religiosa: come p. es. il Royce; ed un'altra invece, accentuando il momento empirico e storico, ci abbia dato un puro e pretto naturalismo storico: tale il neo-hegelianismo italiano. ³⁹

(Una frase che solleciterà la risposta piccata di Croce, nella annata 1945 dei «Quaderni della Critica», alla pubblicazione postuma del testo martinettiano.)

Già in questa conclusione del corso del 1923/24 si può ben vedere come Martinetti indichi proprio in interpretazioni come il «neo-hegelismo italiano», intendendo evidentemente insieme Croce e Gentile, la peggiore continuazione di Hegel. Rifacendosi a questo e ad altri passi, Augusto Del Noce ha sostenuto che

la posizione di Martinetti nei riguardi dell'hegelismo [...] non è di negazione assoluta; ostilissimo egli è stato alle sue continuazioni in forma di immanentismo, così nella sinistra hegeliana, come nell'hegelismo napoletano. Pensa tuttavia che nell'hegelismo vi sia la possibilità

³⁷ G. Gentile, *Il congresso di Milano*, in Id., *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, p. 104.

³⁸ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 4ª ed., Laterza, Roma-Bari 1997, vol. II, p. 390 (1ª ed. 1955).

³⁹ P. Martinetti, *Hegel*, Bocca, Milano 1943, p. 265.

di una critica interna che lo porti a una filosofia della trascendenza; di qui certa sua simpatia per l'hegelismo inglese.⁴⁰

(Abbiamo appena visto un riferimento all'hegeliano anglosassone Royce, altrove Martinetti si confronta anche con Edward Caird, Del Noce insiste molto, inoltre, sul valore per Martinetti dell'hegeliano anomalo Pietro Ceretti,⁴¹ sui cui Gentile aveva lanciato i suoi strali polemici nell'ambito delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*.)⁴²

Anche per Antonio Banfi la polemica di Martinetti era diretta soprattutto contro «l'idealismo assoluto a lui contemporaneo»,⁴³ cioè contro Croce e Gentile, più che contro Hegel in quanto tale; ciò che a Martinetti preme, secondo Banfi, a differenza di Del Noce, è però soprattutto l'istanza critica del razionalismo post-kantiano, l'autonomia della ragione, che vede messa in pericolo laddove tale razionalismo venga portato a «dissolvere nella necessità del processo storico l'idealità dei valori spirituali».⁴⁴

Una prospettiva, questa di Banfi, ripresa nella lettura che dello Hegel di Martinetti ha fatto Massimo Ferrari, che tende a sottolineare come, anche nelle lezioni del '23/'24 e nei saggi successivi, non manchino «i riconoscimenti positivi e le pur caute aperture a Hegel»,⁴⁵ su specifici temi etici, politici e anche religiosi; Marti-

⁴⁰ A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in *Giornata martinettiana*, Edizioni di Filosofia, Torino 1964, poi in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992, p. 442.

⁴¹ Cfr. P. Martinetti, *Pietro Ceretti* (1923), in Id., *Saggi e discorsi*, pp. 167-180.

⁴² G. Gentile, *La filosofia in Italia dopo il 1850. VI. Gli Hegeliani. IV. La corruzione dello hegelismo (Pietro Celetti e Antonio Tari)*, «La Critica», 11 (1913), pp. 282-304 (poi in Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. IV).

⁴³ A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in Id., *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milano 1962, p. 62

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. Ferrari, *Piero Martinetti interprete di Kant e Hegel*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 311-349, qui p. 345.

netti non nega, per esempio, che Hegel abbia offerto «acute considerazioni storiche [...] sulla fede, sul culto, sul sacrificio, sulle religioni naturalistiche e storiche», ma prosegue dicendo che

Hegel è simile in ciò a molti dei moderni psicologi e sociologi della religione, che a tutte le loro apologie della religione ed a tutta la loro penetrazione psicologica e storica uniscono un'incapacità assoluta di dare della religione un concetto filosofico adeguato.⁴⁶

Nonostante alcuni riconoscimenti, dunque, lo stesso Ferrari ammette che conclusivamente per Martinetti la filosofia hegeliana non è «in grado di dare veramente conto della vita spirituale perché ne [rifiuta] il fondamento trascendente».⁴⁷ Si veda, per esempio, una frase delle lezioni come questa:

Hegel non è affatto il continuatore di Kant, Fichte e Schelling, ne è anzi l'antagonista. Nella vita spirituale tedesca dall'inizio del secolo XIX, si disegnano due tendenze parallele: la tendenza naturalistica, diretta continuazione del pensiero illuministico che culmina in Hegel e si continua con la sinistra hegeliana per finire nel materialismo; e la tendenza idealistica che si riattacca al platonismo leibniziano, culmina in Kant e Fichte e si continua nei grandi epigoni dell'idealismo, Schelling, Fries, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, e si ricongiunge a noi attraverso Hartmann, Lotze, Spir.⁴⁸

Qui l'hegelismo non è nemmeno più considerato come un idealismo, ma solo come una forma di naturalismo, mentre è interessante, d'altro lato, che al culmine della linea veracemente idealistica Martinetti ponga *insieme* Kant e Fichte (perfino l'amato Schopenhauer è posto qui tra gli epigoni). È vero infatti che, a partire dall'impegnato studio del 1913 sul formalismo della morale kantiana, Martinetti finisce per lavorare e meditare su Kant più che su Fichte; è pure vero però, d'altra parte, che anche le le-

⁴⁶ P. Martinetti, *Hegel*, p. 258.

⁴⁷ M. Ferrari, *Piero Martinetti interprete di Kant e Hegel*, p. 347.

⁴⁸ P. Martinetti, *Hegel*, pp. 53-54. Cfr. anche R. Longo, *Figure dell'anti-hegelismo in Italia. Martinetti, Rensi, Pareyson*, Bonanno, Acireale 2004.

zioni su Kant degli anni Venti presentano nel filosofo di Königsberg, per citare ancora Ferrari, «un'accentuazione dell'elemento metafisico-religioso della morale» in una direzione che, «con la mediazione di Schopenhauer [...] finisce per ricordare Fichte». ⁴⁹

6. Proprio per questo, appare di primo acchito piuttosto sorprendente il saggio su Fichte del 1941, pubblicato da Martinetti in un volume in memoria di Emilio Morselli. Gran parte del saggio, infatti, è una dura requisitoria contro i limiti di Fichte. I temi non sono del tutto nuovi. Riserve sulla risolutezza della filosofia teoretica fichtiana erano espresse, come si è visto, fin dall'*Introduzione alla metafisica*. Ciò che stupisce è il tono e l'intensità accusatoria, soprattutto se confrontato con il coevo saggio su *La rinascita di Schopenhauer*, molto più empatico rispetto al pensatore di Danzica.

Nel saggio in memoria di Morselli, infatti, nonostante le differenze, Fichte rischia di essere anch'egli risucchiato nell'atmosfera panlogistica e dogmatica contro cui Schopenhauer aveva tanto protestato: «non si può disconoscere [...] che», prescindendo da una certa ambiguità tra eraclitismo ed eleatismo, scrive ora Martinetti, «la tendenza preferita da Fichte nel segreto del suo spirito era la tendenza eraclitea, naturalistica». Di qui l'enfasi su una dialettica autoriflessiva che finisce, in modo simile a Hegel, per livellare tanto i molteplici empirici come tali, quanto la trascendenza:

Le forme dei viventi non sono per Fichte che un episodio della Riflessione, una creazione incosciente del suo processo dialettico [...] la Riflessione, che è la rivelazione dell'Assoluto e lo strumento della sua realizzazione, finisce per assorbire in sé tutta la realtà ed anche l'Assoluto.⁵⁰

⁴⁹ M. Ferrari, *Piero Martinetti interprete di Kant e Hegel*, p. 333.

⁵⁰ P. Martinetti, *J.G. Fichte*, in E. Morselli, *La nostra inquietudine*, Garzanti, Milano 1941, ristampato in P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, La Bottega di Erasmo, Torino 1972, pp. 285-296, qui pp. 291-292.

A questa arroganza speculativa, «in cui venne ben ripagato da Schelling e Hegel», corrisponde specularmente il rischio di perdere, nella foga dell'azione, il giusto distacco critico della trascendenza morale sulla politica, scadendo nel «nazionalismo violento e retorico dei *Discorsi alla nazione tedesca*», «il codice del nazionalismo più brutale». ⁵¹

In questo scritto amaro, nella cupa atmosfera della guerra, Martinetti sembra così quasi voler purificare il Fichte proprio e di Morselli da quel tanto che di Fichte poteva rimanere in una prospettiva come quella gentiliana. Dietro la critica contro la dialettica della riflessione in Fichte si avverte la polemica contro quello che in risposta al pesante attacco mosso dal gentiliano Ugo Spirito alla *Libertà*, Martinetti aveva definito «quel nauseante argomento delle logomachie neo-hegeliane che è il processo dialettico della filosofia». ⁵²

Dopo la lunga purificazione degli aspetti di Fichte più prossimi al panlogismo, infatti, Martinetti ritrova, al termine del saggio, quello che di questo filosofo non ha mai mancato di apprezzare:

La parte viva del [...] pensiero [di Fichte] è la costruzione vera che egli ci ha dato, indipendentemente dalle morte forme, della filosofia trascendentale, che Kant si era limitato ad enucleare analiticamente nei suoi elementi; è la costruzione della filosofia dello spirito, che egli per primo ha genialmente tracciato come il processo dello svolgimento autonomo della ragione dalle sue forme istintive. Questa parte è quella che egli ha particolarmente svolto nelle cosiddette sue opere popolari; trattazioni veramente geniali, nelle quali alla profondità del pensiero risponde anche la bellezza ispirata della forma. Qui egli è stato il vero continuatore di Kant. Con Fichte e con Schopenhauer si continua e si chiude il ciclo della filosofia critica; Schelling ed Hegel iniziano, nonostante le analogie apparenti, un tutt'altro indirizzo. ⁵³

⁵¹ Ivi, pp. 285 e 293.

⁵² P. Martinetti, *Polemica su La libertà. A proposito di una recensione*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, p. 579.

⁵³ P. Martinetti, *J.G. Fichte*, pp. 295-296.

7. Nello stesso drammatico 1941, Martinetti viene menzionato da Gentile in uno scritto sulla filosofia contemporanea in Italia, in cui si cerca di esorcizzare una crisi generale della filosofia idealistica che appare invece essere incipiente.

«Questa filosofia che si dice ‘idealismo’», ricostruisce storicamente Gentile,

è stata sviluppata principalmente da Benedetto Croce e dallo scrivente. È stata fiancheggiata dalle dottrine di insigni pensatori come Bernardino Varisco, Piero Martinetti e Pantaleo Carabellese che, muovendo da altre ispirazioni in uno sforzo costante di *concordia discors*, han collaborato alla formazione della coscienza della spiritualità del reale.⁵⁴

Il tono è, come si vede, di alta stima. Gli insulti che segnavano lo scritto politico sul congresso di Milano appaiono come dimenticati. A parte il termine diminutivo del «fiancheggiare», rispetto al «principalmente» di lui e Croce, si parla anche per Martinetti di «insigne pensatore» e soprattutto si parla di «collaborazione», di «sforzo costante di *concordia discors*», l’ossimoro che, come è noto, Croce e Gentile utilizzavano tra loro quando ancora le divergenze erano viste più come uno stimolo reciproco che come un segno di distacco.

In quel momento storicamente drammatico, il vecchio Gentile, in uno sguardo retrospettivo sulla filosofia italiana della prima metà secolo, sembra quasi provare a riavvolgere il nastro del tempo e rievocare il clima iniziale, di trentacinque anni prima, quando collaborava intensamente con Croce e poteva sentire «vibrare uno spirito fraterno» anche in Martinetti che pure era giunto all’idealismo «da altri porti e da altri mari», e quando Martinetti stesso gli scriveva di avere con lui «in gran parte comune l’indirizzo del pensiero». Entrambi i giovani miravano ad un rinnovamento spirituale profondo, rileggendo in modo radicale lunghe tradizioni filosofiche e religiose, di cui facevano parte integrante

⁵⁴ G. Gentile, *La filosofia italiana contemporanea. Due scritti*, Sansoni, Firenze 1941, p. 10.

Kant e la filosofia classica tedesca postkantiana, e, nonostante le differenze già presenti, avvertivano di muoversi in un terreno non del tutto discosto, «nella coscienza della spiritualità del reale».

Riavvolgere il nastro del tempo, però, non era ovviamente più possibile, lo sapeva anche Gentile: le strade con Martinetti si erano andate sempre più divaricando, come si erano infine divaricate anche quelle con Croce. Tornare oggi ad autori come Croce, Gentile e Martinetti non solo ci presenta ancora dense sollecitazioni teoretiche ed ermeneutiche, ci fa imbattere anche in traumi storici da cui, forse, non siamo ancora completamente usciti.

VII

L' *APOLOGIA DELL' ATEISMO* DI GIUSEPPE RENSI E IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL SUO TEMPO

1. Nel lungo e impegnato saggio che Augusto Del Noce pubblicò con il titolo *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, negli Atti della giornata rensiana organizzata da Michele Federico Sciacca a Genova nel 1966, c'è un passaggio che contiene un interessante sguardo generale sulla filosofia italiana del primo Novecento e che merita, a mio avviso, di essere considerato con attenzione. Parlando dell'«orizzonte dei filosofi giovani italiani di fine Ottocento», scrive Del Noce,

possiamo giungere a un rilievo che, a mio giudizio, è molto importante: ciò che caratterizza la filosofia italiana degli anni 1900-1940 nel tratto che le è specifico – la conservazione del primato del problema metafisico-religioso – è la frattura, in conseguenza di un rifiuto aprioristico della Rivelazione positiva, tra gli attributi di Dio. Così Gentile accentua univocamente il motivo del Dio creatore; Croce, il tema della Provvidenza, onde il carattere, checché si sia detto, religioso del suo storicismo; Martinetti e Rensi, quelli del Dio Salvatore e Redentore. Perciò penso che motivi di queste filosofie possano essere ripresi, pur dopo una rottura radicale rispetto alla loro struttura sistematica; e mi rifiuto recisamente di aderire alla diffusissima sentenza, di cui non starò qui a dire la genesi, sulla provincialità e arretratezza, sino al secondo dopoguerra, della filosofia italiana.¹

¹ A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Giuseppe*

In questo brano vi sono alcune osservazioni storico-filosofiche che mi permettono di ribadire per punti: 1. filosofi italiani come Croce, Gentile, Martinetti, Rensi, che erano giovani alla fine dell'Ottocento e svolsero la loro attività perlopiù nella prima metà del secolo successivo, ebbero la tendenza a riscoprire il «primato del problema metafisico-religioso», in contrasto con la generazione a loro precedente che, in conformità al positivismo, tendeva piuttosto primato a scazarlo e anzi spesso a disprezzare o a marginalizzare quel problema come tale; 2. i suddetti quattro filosofi inquadrano tale problema metafisico-religioso a prescindere dagli aspetti più propriamente rivelativi e miracolistici di esso, muovendosi, dunque, almeno su questo punto, in relativa continuità con il positivismo precedente; 3. ognuno di questi filosofi si rapporta in modo selettivo al problema metafisico-religioso, accentuando un aspetto specifico e tendenzialmente polemizzando con chi compie differenti accentuazioni; 4. proprio queste operazioni di tipo selettivo, se possono essere come tali discutibili, le rendono però, per la coerenza con cui sono effettuate da ciascuno di quei filosofi, particolarmente interessanti per analizzare, nelle sue diverse sfaccettature, il problema metafisico-religioso; di qui un'importanza teorica non ristretta al solo campo nazionale del loro lavoro.

Del Noce critica, come si è visto, questi quattro filosofi per aver rifiutato l'aspetto rivelativo del problema metafisico-religioso e per aver trattato solo selettivamente di esso, ma, prescindendo dal fatto che si sia d'accordo o meno, in tutto o in parte, con queste critiche, le sue osservazioni rispetto al tipo di selettività operato da ciascuno di essi – Gentile accentuando l'aspetto della creazione continua, Croce la superiore provvidenza storica, Martinetti e Rensi la salvezza e la redenzione – possono essere utili anche solo per un'ermeneutica interna alle loro differenti proposte che non risulti prigioniera delle critiche che ciascuno di loro poteva fare agli altri, ed imposti, viceversa, una analisi sinottica

Rensi. Atti della «giornata rensiana» (Genova, 30 aprile 1966), Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140, qui p. 70.

di come essi affrontassero diversamente problemi largamente comuni. (Queste osservazioni non vanno comunque, a mio avviso, irrigidite: accentuare un aspetto specifico non significa, ad esempio, sempre negare del tutto gli altri, e d'altra parte il fatto incontestabile che Martinetti e Rensi sottolineino la salvezza e la redenzione non significa affatto, come si accennerà anche in seguito, che essi abbiano tra loro posizioni del tutto congruenti.)

In una tale prospettiva comparativa con il contesto filosofico italiano del periodo, un fatto significativo è che Rensi approccia, almeno in alcuni suoi scritti, il problema metafisico-religioso in una forma esplicitamente 'ateistica', laddove negli altri tre filosofi coevi menzionati da Del Noce non si riscontra un'esibizione così rimarcata ed esplicita dell'ateismo (nonostante sia comune a tutti loro, come ha appunto sottolineato lo stesso Del Noce, una considerazione metafisico-religiosa che prescinde dagli aspetti più propriamente rivelativi del teismo). Nelle pagine che seguono vorrei analizzare proprio questa peculiarità di Rensi nel contesto della filosofia italiana coeva e, da questo punto di vista, il lavoro più eloquente è senz'altro l'*Apologia dell'ateismo* del 1925, non un testo per così dire definitivo nel suo percorso intellettuale e tuttavia in tale percorso non irrilevante. In un quadro che, in generale, ha mostrato negli ultimi decenni una rinnovata attenzione critica per Rensi, questo testo ha ricevuto, fra l'altro, tre recenti differenti riedizioni cartacee (2009, 2012, 2013), nonché almeno altre quattro recenti differenti edizioni come e-book (nel 2012, nel 2015 e nel 2018).²

2. Lo scritto apparve originariamente nella collana intitolata appunto «Apologie» che era partita per l'editore Formiggini nel

² G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, introduzione di A. Torno, La vita felice, Milano 2009; G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, introduzione di R. Chiarenza, La Fiaccola, Ragusa 2012; G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, prefazione di N. Emery, Castelvecchi, Roma 2013 (d'ora in poi si citerà da questa edizione). Edizioni digitali sono uscite per Liber Liber (2012), Passerino (2015), Di Benedetto (2015), Tiemme edizioni digitali (2018).

1923. Angelo Fortunato Formiggini apparteneva alla medesima generazione dei filosofi sopra ricordati da Del Noce e condivideva con loro sia il non sentirsi appartenente a una specifica ortodossia confessionale – egli era di ascendenze ebraiche ma non osservava i precetti ortodossi specifici dell’ebraismo – sia il sentirsi comunque interessato alle questioni metafisico-religiose. La collana «Apologie» era stata da lui ideata affidando a ciascun esperto di una determinata religione, spesso anche appartenente confessionale alla stessa, una focalizzazione essenziale (erano tutti volumetti in sedicesimo di meno di cento pagine) degli aspetti più specifici e peculiari di essa, una focalizzazione che nel contempo permettesse un confronto, in senso dialogico, con le altre.³

Nel prezioso carteggio tra Rensi e Formiggini, conservato a Modena e studiato finemente da Fabrizio Meroi in un saggio rac-

³ Era un tema, quello del dialogo interreligioso e interculturale, a cui Formiggini era interessato fin da giovane, essendosi laureato in legge, nel 1901, con una tesi dal titolo *La donna nella Torah in raffronto con il Manava-Dharma-Sastra* (trentasette anni dopo, nel 1938, Formiggini avrebbe protestato, con un atto ancor oggi straziante, all’abbruttimento razzistico a cui si era abbassato lo stato italiano, gettandosi dalla Ghilardina di Modena). Tra il 1923 e il 1925, per la collana citata, erano uscite in rapida sequenza le apologie del buddismo di Carlo Formichi, dell’ebraismo di Dante Lattes, del paganesimo di Giovanni Costa, del confucianesimo di Su Sung Ku, tradotto da Giuseppe Tucci, del taoismo del medesimo Tucci, del cattolicesimo di Ernesto Buonaiuti, dell’islamismo di Laura Veccia Vaglieri, del protestantesimo di Ugo Janni; più avanti, nel settore religioso, si aggiunse un’apologia del parsismo ad opera di Īrach Tārāpūrvālā, mentre la collana si aprì anche ad apologie di posizioni filosofiche. Su Formiggini, cfr. R. Cremante, L. Balsamo (a cura di), *Angelo Fortunato Formiggini, un editore del Novecento*, il Mulino, Bologna 1981 (in particolare E. Garin, *Angelo Fortunato Formiggini*, pp. 13-44, e A. Santucci, *La cultura filosofica nelle edizioni Formiggini*, pp. 323-362, poi in Id., *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 311-348); G. Montecchi, *Angelo Fortunato Formiggini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 49, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 48-52; N. Bonazzi, M. Bai, M. Marchiori (a cura di), *La cronaca della festa, 1908-2008. Omaggio ad Angelo Fortunato Formiggini un secolo dopo*, Artestampa, Modena 2008.

colto nel suo importante libro su Rensi del 2009,⁴ si vede come l'idea di partecipare a questo tipo di collana di confronto inter-religioso con un testo sull'ateismo fu dello stesso Rensi, alla cui proposta Formiggini rimase inizialmente alquanto perplesso. Colpito dai precedenti volumetti, Rensi insisteva per partecipare perché la sua tesi era che l'ateismo stesso poteva essere una religione come le altre, anzi, addirittura, come appunto sostiene nello scritto, una religione migliore delle altre.

Formiggini alla fine accettò di pubblicare il manoscritto mandato da Rensi, anche perché condivideva con lui un certo gusto per il paradossale e l'anticonvenzionalità (dopo una laurea in giurisprudenza, Formiggini si era, infatti, laureato anche in filosofia con una tesi dall'eloquente titolo *Filosofia del ridere* e relatore Giuseppe Tarozzi, amico di Rensi, e anch'egli appartenente a quella generazione di pensatori che si muoveva tra forti retaggi positivisticici da un lato e altrettanto forti sollecitazioni spiritualistiche dall'altro).⁵

Lo stile del volumetto è tipico di altre pubblicazioni rensiane di questo genere: una collana di citazioni, quasi aforismi, di vari autori, antichi e recenti, a sostegno di un argomentare nervoso e impaziente, uno stile molto diverso, per esempio, da quello pacato, per ampie arcate argomentative, di un filosofo con cui condivide altri aspetti come Martinetti. Una citazione particolarmente significativa per entrare nel tipo di difesa dell'ateismo presente nel libro è a mio avviso la seguente, tratta da un autore sempre molto amato da Rensi quale Leopardi:⁶ «come con la consueta

⁴ F. Meroi, *Ateismo, scetticismo, realismo: Rensi nelle edizioni Formiggini*, in Id., *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 169-185.

⁵ Su Tarozzi, cfr. E.P. Lamanna, *Giuseppe Tarozzi: dal positivismo al realismo spiritualistico*, in E.P. Lamanna, V. Mathieu, *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, tomo I, *La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 42-72, e A. Santucci, *Eredi del positivismo, passim*.

⁶ Sul profondo rapporto tra Rensi e Leopardi, cfr. A. Montano, *Giuseppe Rensi e Giacomo Leopardi. L'irrazionalità del reale e la storia come caso*, in

profondità, avvertiva il Leopardi», cita appunto Rensi dallo *Zibaldone*,

«la nostra opinione intorno a un Dio composto degli attributi che l'uomo giudica buoni è una vera continuazione dell'antico sistema che lo componeva degli attributi umani», è opinione «della stessa natura, andamento, origine di quella che attribuiva agli Dei figura e qualità e natura quasi del tutto umana». ⁷

In tutto il libro, infatti, Rensi insiste sulla completa frattura tra le idealità umane, da un lato, e l'esperienza del mondo reale, dall'altro. Quest'ultima esperienza, afferma Rensi, non lascia adito ad alcun tentativo di presupporre un'origine comune e superiore che stabilisca un'armonia tra le idealità umane e il mondo reale.

Nella raccolta di scritti fortemente anticrociani e antigentiliani dal titolo *Realismo* dello stesso 1925, non a caso, Rensi si richiama esplicitamente al materialismo di un autore come Roberto Ardigò, il più rappresentativo caposcuola del positivismo filosofico italiano e latore, egli dice, di un pensiero «fermo, severo, vigoroso e coraggioso», di contro alla

debolezza dello spirito umano che non possiede a lungo l'intrepidezza di contemplare con occhi sicuri un universo casuale e afinalistico e ha bisogno di sognare in esso e per mezzo di esso sicuramente realizzabili i suoi fini accarezzati, e di sognare perciò un Dio o un piano o un eterno necessario progresso che a ciò conduca. ⁸

Sempre nel medesimo '25, Rensi scrive anche una prefazione alla traduzione italiana di un libro del biologo e filosofo materialista Felix Le Dantec (1869-1916), nel quale l'ateismo viene giustificato proprio con una visione del cosmo in esclusivi termini materialistici e afinalistici. ⁹

Id., *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 249-260.

⁷ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, p. 79. Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 8 agosto 1821 [1469-1470], in Id., *Tutte le opere*, a cura di W. Binni con la collaborazione di E. Ghidetti, Sansoni, Firenze 1969, vol. 2, pp. 420 e 419.

⁸ G. Rensi, *Realismo*, Unitas, Milano 1925.

⁹ F. Le Dantec, *L'ateismo*, trad. it. di P. Salusti; prefazione del prof. G. Ren-

Questa concezione del cosmo non è smentita nemmeno dal peculiare scetticismo renziano, esposto anche nell'*Apologia dello scetticismo* del 1926, pubblicato sempre da Formigini, nella stessa collana di quella sull'ateismo, nell'ambito di un allargamento della collana stessa ad apologie dedicate anche alle diverse posizioni filosofiche, per cui il già citato Tarozzi scrisse un'apologia del positivismo ed Ernesto Buonaiuti un'apologia dello spiritualismo. In questa seconda *Apologia* scritta per Formigini, richiamandosi a Sesto Empirico piuttosto che a Pirrone, Rensi scrive che «lo scetticismo sostiene che ci si deve ridurre alla constatazione e coordinazione sperimentale e scientifica dei fatti».¹⁰ Il dubbio scettico per Rensi non si rivolge, quindi, alla scienza sperimentale, quanto deriva da essa stessa e dalla sua descrizione del mondo in termini puramente materialistici e afinalistici. È proprio la totale eccentricità dell'uomo rispetto a tale materialità universale a non permettere alcun punto fisso nel proprio agire e a costringerlo in questo ambito a un procedere 'scettico', sempre solo provvisorio e segnato da contraddizioni e approssimazioni.

Ogni tentativo di sanare tale eccentricità proiettando le proprie idee di bontà, di perfezione e di progresso sul mondo reale è destinato per Rensi allo scacco. Dal punto di vista tradizionale, espressione di questo scacco è a suo avviso la concezione di un Dio creatore buono e provvidente, mentre altrettanto fallaci gli appaiono le idee di progresso e di ottimismo fatte proprie da quei positivisti che, al contrario di quello a cui porterebbe la loro accettazione della scienza sperimentale, non riescono a rimanere nei limiti di tale scienza, così come durissimo è Rensi, anche nell'*Apologia dell'ateismo*, con qualsiasi forma di ripresentazio-

si, Casa Editrice Sociale, Milano s.d.; la prefazione di Rensi è datata dicembre 1925.

¹⁰ G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, Formigini, Roma 1926, p. 68. Sulla peculiare concezione dello scetticismo in Rensi, cfr. A. Montano, *Giuseppe Rensi. La scepsi come impegno etico*, in Id., *Il prisma a specchio della realtà*, pp. 187-159, e F. Meroi, «Il segreto di tutti». *Lo scetticismo secondo Rensi*, in Id., *Giuseppe Rensi*, pp. 13-53.

ne razionalistica della teodicea come quella di Hegel o dei ‘neo-hegeliani’ Croce e Gentile.

Con una concezione della conoscenza di questo tipo, ogni asserzione di segni miracolosi che contraddicano il materialismo è vista come del tutto illusoria e solo quale proiezione umana, né alcuno spazio è lasciato a momenti rivelativi esterni. Più volte citati nell’*Apologia dell’ateismo* sono filosofi che avevano appunto screditato l’esperienza esterna come viatico al religioso, come Hume e soprattutto Kant, ma rispetto a quest’ultimo Rensi presenta una frattura tra ambito reale e ambito morale molto più radicale e perentoria. Esplicitamente rigettata è la posizione kantiana che se l’esistenza di Dio non si può dimostrare teoreticamente, nemmeno la si può negare,¹¹ mentre la *Ragion pratica* non è nemmeno citata, di fronte una totale riconciliazione armonizzante tra ambito reale e ambito interiore umano che è ritenuta del tutto impossibile anche come postulato pratico.

Né alcun credito viene riservato a impostazioni del religioso che si basino sull’esperienza interna:

Da alcuni anni – egli scrive – è venuto di moda di parlare di ‘esperienza religiosa’. Dio si sperimenterebbe, se non esteriormente, interiormente a noi [...]. Ma se una tale ‘esperienza’ fosse la prova dell’essere del suo oggetto, allora – perché c’è anche un’‘esperienza’ di *identica* natura, dello spiritismo, dello yoga, dei presagi dei sogni, del dionismo come nelle *Baccanti* di Euripide, e poiché per tutti coloro che si immergono in questi punti di vista, cioè che hanno prima la fede, l’esistenza sperimentale del loro oggetto è *soggettivamente* altrettanto certa quanto quella dell’oggetto dell’‘esperienza’ religiosa – così bisognerebbe dire che anche tali ‘esperienze’ sono attestatrici dell’Essere del loro oggetto. Invece sono manifestamente tutte del pari esperienze [che cadono in] quella che Renouvier chiamava la «vertigine mentale» [...] consistente appunto nel «passaggio dell’immaginazione del possibile a quello del reale, o da un’ipotesi, da principio dichiarata tale, alla conoscenza di una pretesa realtà».¹²

¹¹ Cfr. G. Rensi, *Apologia dell’ateismo*, p. 84: «È una debolezza e un’incoerenza quella per cui Kant dice che, quantunque la sua dottrina provi che Dio è indimostrabile, però essa prova anche che non si può dimostrarne l’inesistenza».

¹² Ivi, pp. 68-71.

Se le stesse idee dell'immortalità e della divinità universale provvidenziale sono così viste da Rensi come una sorta di illusoria proiezione dei propri desideri materialmente irrealizzabili, da tali desideri occorre invece, a suo avviso, liberarsi, per accettare come tale la propria fragilità eccentrica nel grande universo afinalistico e casuale.¹³

Di qui i caratteri 'redentivi', per riprendere la caratterizzazione di Del Noce, che ha la paradossale religione dell'ateismo difesa da Rensi nelle ultime pagine dell'*Apologia*. Di qui, anche, la simpatia che Rensi dimostra per alcuni aspetti della tradizione della teologia negativa già in taluni passi anche di questa *Apologia*, che citano per esempio Angelo Silesio,¹⁴ e in modo più marcato nei libri successivi come le *Lettere spirituali*, pubblicate in rivista negli ultimi anni di vita e raccolte in volume solo dopo la sua morte, o il *Testamento filosofico* e l'*Autobiografia intellettuale* della fine degli anni Trenta.¹⁵

¹³ Sempre nel nome di una totale discrasia tra cosmo materiale e interiorità umana, nella citata prefazione al libro di Le Dantec, Rensi, dopo essersi detto d'accordo con una visione materialistica e afinalistica del cosmo, prende però le distanze dal modo in cui i bolscevichi russi avevano trasformato una dottrina materialistico-ateistica in uno strumento di dominio di uomini su altri uomini. Vengono cioè stigmatizzate sia la proiezione di idealità umane sul cosmo, sia, in modo complementare, l'utilizzo di qualunque asserzione sul cosmo come strumento di autorità dogmatica sugli uomini. Da questo specifico punto di vista, dice Rensi, il dogmatismo ateistico bolscevico non è affatto diverso dal dogmatismo ecclesiastico-teologico ed egli ribadisce invece «il diritto sommo della coscienza individuale» e l'«indipendenza» più risoluta di essa di fronte «a pressioni esteriori di qualunque genere», G. Rensi, *Prefazione*, in F. Le Dantec, *L'ateismo*, p. 14.

¹⁴ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, p. 59.

¹⁵ G. Rensi, *Lettere spirituali*, prefazione di A. Galletti, Bocca, Milano 1943; nuova ed. (da cui si citerà) con prefazione di L. Sciascia e nota bio-bibliografica di R. Chiarenza, Adelphi, Milano 1987; G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Corbaccio, Milano 1939 (il *Testamento filosofico* era stato pubblicato in rivista nel 1937); nuova ed. (da cui si citerà), prefazione di R. Chiarenza, Dall'Oglio, Milano 1989. Nelle *Lettere spirituali* si difende esplicitamente una concezione del «Dio salvatore» nei confronti del «Dio creatore», con il relativo riferimento a Marcione e con espliciti toni

Lo stesso Rensi, proprio in quest'ultima opera retrospettiva sull'intero suo percorso di pensiero, parla di una vena «religioso-mistico-scettica» che è sempre più riemersa nell'ultimo periodo innestandosi sulla precedente posizione «realistico-scettica».¹⁶ Nel *Testamento filosofico*, Rensi esemplifica così l'approdo del proprio pensiero: «Atomi e vuoto e il divino in me».¹⁷ Il materialismo afinalistico del cosmo non è dunque sconfessato e così è ribadita la tensione tra tale cosmo e l'interiorità umana.¹⁸ Nelle ultime opere, però, si sottolinea maggiormente un percorso redentivo che, a partire dalla propria interiorità («il divino in me»), irriducibile alla materia, gli uomini possono intraprendere tra di loro e nei confronti dello stesso cosmo muto («atomi e vuoto»). Rensi ribadisce, dunque, il proprio rifiuto di qualunque prospettiva armonizzante, ma, dice, «sento [...] di credere, se non nel *theòs*, nel *theiòn*».¹⁹

3. Nel citato saggio di Del Noce, non solo questo tipo di approccio 'redentivo' al religioso fa avvicinare, come si è visto nel passo menzionato all'inizio, il pensiero di Rensi a quello di

antigentiliani, per quanto si citi, infine, il tentativo di Eduard von Hartmann di rileggere anche il Dio creatore come Dio sofferente, in termini cristologici (G. Rensi, *Lettere spirituali*, pp. 196-209). Del Noce aveva sicuramente presenti anche queste pagine nella caratterizzazione della filosofia italiana del primo Novecento che si è vista all'inizio (vedi *supra*, § 1).

¹⁶ G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, p. 23 e p. 46.

¹⁷ Ivi, p. 225. Seguono due citazioni, nell'originale greco: il detto di Democrito «atomi e vuoto – anima, ospizio di un demone-genio» e i passi IV, 4 e III, 20 dalla prima Lettera di Giovanni «Più grande quegli che è in voi che non quegli che è nel mondo (*en to kosmo*), più grande l'Iddio del nostro cuore» (sono usate qui, quasi letteralmente, le traduzioni suggerite in Ernesto Buonaiuti, *Giuseppe Rensi. Lo scettico credente*, Partenia, Roma 1945, p. 234).

¹⁸ Entrambe le citazioni finali del *Testamento filosofico*, riportate nella nota precedente – dell'ateo Democrito e del Vangelo – sono messe, infatti, a sostegno di una discrasia tra cosmo e interiorità.

¹⁹ G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, p. 224.

Martinetti, ma il primo andrebbe anche al di là del secondo, perché metterebbe più in evidenza la totale paradossalità e negatività della loro concezione religiosa puramente 'redentiva', senza alcun aspetto 'creazionistico' o 'provvidenzialistico'. Proprio questo rappresenta per Del Noce, il grande motivo di interesse dello specifico ateismo renziano rispetto alle altre impostazioni studiate ne *Il problema dell'ateismo*, uscito nel 1964, due anni prima del saggio su Rensi.²⁰

Secondo Del Noce, se l'ateismo marxiano porta allo scioglimento dell'individualità nel materialismo storico-sociale e l'ateismo nietzschiano porta allo scioglimento dell'individualità nel materialismo cosmico, Martinetti e Rensi sviluppano, invece, partendo da uno Schopenhauer antinietzschiano e da Leopardi, una fortissima rimarcatura dell'individualità morale e interiore dell'uomo rispetto al cosmo materiale.

Il loro ateismo (o teismo impersonale) batte dunque sull'estraneità dell'uomo al mondo materiale, per questo è caratterizzato da forte pessimismo e può essere chiamato «ateismo negativo», al contrario dell'«ateismo positivo» di Marx e Nietzsche²¹ (laddove, sempre per Del Noce, tale ateismo positivo sarebbe il coerente sviluppo della immanentizzazione del divino già impostata da Hegel).

È proprio questa stessa negatività dell'ateismo di Rensi, però, una negatività che egli avverte anche più di Martinetti, è proprio questa spasmodica tensione tra interiorità e cosmo a rendere, per Del Noce, instabile il peculiare ateismo renziano, a proiettarlo cioè verso una possibile 'autocritica' finale, verso un passaggio da Leopardi a Pascal, come dice appunto il titolo del suo saggio.²²

²⁰ Sull'interpretazione di Rensi all'interno del pensiero delnociano, cfr. di recente P. Armellini, *Le avventure della modernità in Augusto del Noce*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2017, in part. pp. 104-118.

²¹ Cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, in part. pp. 73-76 (per «pessimismo» Del Noce intende qui il «rifiuto morale di conciliazione con l'ordine fenomenico» e l'ateismo negativo è, nella sua definizione, l'ateismo «che si accompagna al pessimismo»).

²² Del Noce afferma che la propria interpretazione di Rensi ha un'analo-

Studiosi successivi di Rensi come, ad esempio, Nicola Emery, nella prefazione alla recente riedizione dell'*Apologia dell'ateismo* da lui curata, hanno però sottolineato che l'interpretazione di Del Noce forza in realtà i testi rensiani,²³ e del resto il medesimo Del Noce ammette che la propria è appunto un'interpretazione «contro la [...] volontà»²⁴ di Rensi stesso. Come anche Del Noce rimarca esplicitamente, il testamento filosofico di Rensi si conclude, infatti, non con «atomi e vuoto o il divino in me», come egli auspicherebbe, ma appunto con «atomi e vuoto e il divino in me»: tra cosmo e interiorità non si opera una riconciliazione rivelativo-creazionistica. Il passaggio da Leopardi – o meglio da Martinetti – a Pascal, verrebbe da dire, è quello vissuto dallo stesso Del Noce;²⁵ di fatto Rensi, invece, non abbandonò mai, e

gia ma solo «lontana» con quella presentata da Buonaiuti nel libro del 1945 *Lo scettico credente*. Buonaiuti vede infatti nell'ultimo Rensi un barlume di riconciliazione unitaria tra cosmo e anima, un anelito ad una nuova sintesi materiale-spirituale, ossia, in termini teologici, un barlume di un ritorno ad un certo creazionismo. Su tale aspetto, Del Noce segue Buonaiuti. Quest'ultimo, però, interpreta tale anelito ad una ultimativa unità religiosa, nell'ultimo Rensi, all'interno di una concezione ampia della religiosità (cfr. E. Buonaiuti, *Lo scettico credente*, in part. pp. 239-240: «Noi dobbiamo decisamente uscire dalle strette clausure delle confessioni costituite e cercar di fondare i nostri verdeti sulla trascendente sostanza della vita nell'Eterno e per l'Eterno»). Nell'interpretazione delnociana, invece, l'anelito ad un superamento creazionistico nell'ultimo Rensi avrebbe dovuto comportare un rifiuto più radicale per «il razionalismo religioso», che Del Noce vede ancora eccessivamente presente nel 'modernista' Buonaiuti, oltre che, ovviamente, in Martinetti (A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, pp. 69-71, ove c'è anche un giudizio veramente aspro su Buonaiuti in generale). Su Buonaiuti e Rensi, cfr. D. Rolando, *Due eterodossie a confronto: Rensi e Buonaiuti*, in R. Chiarenza et al., *L'inquieto essere. Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Effe Emme Enne, Genova 1993, pp. 152-163.

²³ L. Emery, *Terapia dell'ateismo*, in G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, pp. 7-22, qui p. 15.

²⁴ A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, p. 62. Corsivo originale.

²⁵ Si vedano i riferimenti autobiografici in A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964, pp. 63-94.

Del Noce lo sa e lo dice, i capisaldi del pensiero leopardiano, pur ridiscutendo in profondità le loro tensioni interne.²⁶

Questo intenso confronto delnociano si muoveva, d'altra parte, in un contesto che vedeva ancora un diffuso disinteresse per Rensi in larghi strati del dibattito filosofico e storiografico coevo. Più in particolare, l'interesse per questo autore era allora significativo pressoché esclusivamente in alcuni studiosi di area cattolica: lo dimostra proprio la giornata genovese, in cui oltre all'organizzatore Sciacca e a Del Noce, c'erano, tra i relatori principali, Gianfranco Morra e Pietro Nonis, che avevano da qualche anno pubblicato le loro monografie rensiane.²⁷

La stessa tematica dell'ateismo esplicito – ben presente in Rensi, seppure in un modo come abbiamo visto *sui generis*, e con variazioni all'interno del suo percorso di pensiero – interessava poco, allora, di norma, gli studiosi esterni al cattolicesimo confessionale: abbastanza rare erano le discussioni a favore di un ateismo esibito e militante,²⁸ la prospettiva generale era piuttosto

²⁶ Rensi, dice Del Noce, resta «un leopardiano che non compie neppur lui l'ultimo passo» (A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, p. 71). Per Pietro Piovani la relazione rensiana aveva mostrato la volontà di individuare e di affrontare il tema della storia del pessimismo «forse con maggiore evidenza di altre recenti opere di Del Noce», ma di fatto rimandava a «qualcosa che sta sotto» che non veniva conclusivamente portata a discussione, P. Piovani, *Nota su Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi di A. Del Noce (1967)*, in Id., *Scandagli critici*, introduzione di G. Galasso, a cura di G. Di Costanzo, F. Lomonaco, Morano, Napoli 1986, pp. 238-239, qui p. 238. Piovani concludeva la sua nota dicendo che la giornata rensiana organizzata da Sciacca aveva «in ultima analisi, riconosciuto il diritto religioso di Rensi a essere, o a credersi, ateo», ivi, p. 239.

²⁷ P. Nonis, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, Studium, Roma 1957 (Nonis sarebbe diventato più avanti vescovo di Vicenza); G. Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ciranna, Roma 1958. Sulla particolarità di una ricezione di Rensi, per svariati decenni, quasi esclusivamente interna all'ambito cattolico, cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi*, «Belfagor», 55 (2000), pp. 297-312.

²⁸ Segnalo comunque – per quanto come poco più di una curiosità – il fatto che nello stesso anno in cui vennero pubblicati per Marzorati gli atti della giornata rensiana organizzata da Sciacca, uscì per la piccola casa editrice arti-

di reinterpretare la dimensione religiosa tradizionale in termini etico-sociali e culturali.

Da questo punto di vista, l'eccentricità che i testi di Rensi avevano nel panorama della filosofia italiana degli anni tra le due guerre non era certo diminuita nei decenni immediatamente successivi alla sua morte. Croce, anche nell'immediato secondo dopoguerra, aveva ribadito più volte la propria prospettiva neo-hegeliana per cui l'immanentismo filosofico non negava, bensì includeva le concezioni religiose del divino.²⁹ Per parte sua, lo storicismo gramsciano, così influente in quei primi decenni del dopoguerra, insisteva sul carattere di razionalità storico-sociale che doveva assumere l'emancipazione dal passato religioso, metafisico e politico, e non si soffermava certo su prospettive come quella rensiana, che viceversa sottolineavano la discrasia tra l'interiorità umana e la normatività afinalistica del cosmo.³⁰

gianale ragusana La Fiaccola, di militanza anarchica e anticlericale, la prima riedizione dell'*Apologia dell'ateismo* dopo la *princeps* del 1925 (G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, a cura di R. Chiarenza, La Fiaccola, Ragusa s.d. [ma 1967]). Tale ripubblicazione sarebbe rimasta l'unica fino a quelle, molto più recenti, citate *supra*, nota 2 (tra esse anche una riproposizione, uscita nel 2012, presso la medesima piccola editrice). Il curatore di quell'edizione del '67, Renato Chiarenza, avrebbe poi contribuito alle pubblicazioni rensiane per Adelphi degli anni Ottanta e Novanta, diventando uno dei maggiori animatori della *Rensi-Renaissance* iniziata in quegli anni. Per l'editrice La Fiaccola scrisse sulla tematica ateistica anche la figlia del filosofo Emilia (cfr. E. Rensi, *Atei dell'alba*, La Fiaccola, Ragusa 1973), l'altra figlia, Adalgisa, invece, divenne suora nella congregazione delle Figlie di san Francesco di Sales.

²⁹ Cfr. per es. B. Croce, *L'uomo vive nella verità*, «Quaderni della critica», 15 (1949), p. 39: «Il filosofo non nega mai la verità di Dio e le dispute non cadono su questo punto, ma sul vario modo di definirlo». Cfr. anche quanto detto qualche anno prima: «Lo storicismo assoluto non nega il divino, perché non nega il pensare filosofico, ma nega unicamente la trascendenza del divino e la metafisica che gli corrisponde; diversamente dal positivismo, empirismo e pragmatismo che, per liberarsi dalla trascendenza della metafisica, sopprime il filosofare stesso», B. Croce, *Paralipomeni del libro sulla 'Storia'*, «La Critica», 38 (1940), p. 79. Ma si tratta di concetti che Croce ripete molte volte in contesti e tempi diversi.

³⁰ Non stupisce così la netta critica al tipo di ateismo difeso da Rensi in un libro in cui l'incidenza gramsciana è notevole come le *Cronache di filosofia ita-*

Negli ultimi decenni del Novecento, invece, l'interesse maggiormente diffuso per Rensi fu contestuale a una certa crisi verso modelli di esaustiva razionalità storico-sociale e di una rinnovata attenzione, al contrario, per prospettive che rimettevano al centro un'esperienza interiore irriducibile a quel tipo di esaustività.

La tematizzazione nietzschiana della «morte di Dio» divenne allora molto discussa anche in ambiti esterni a quello cattolico e non a caso fu proprio la casa editrice Adelphi, che fece dell'edizione di Nietzsche la propria fortuna, a rilanciare negli anni Ottanta, non secondariamente al di fuori degli ambienti accademici, autori italiani fino ad allora pressoché semiconosciuti agli stessi connazionali come Carlo Michelstaedter e, appunto, Rensi.

Il sottotitolo dell'ampio libro di Emery del 1997 *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*³¹ è piuttosto emblematico di questo tipo di interesse, per certi versi inedito, verso il pensiero renziano, un interesse, cioè, inteso a rilevarlo in quanto tale, come uno specifico apporto filosofico di tipo critico-negativo, indipendentemente dalla minimizzazione o dalla valorizzazione mirata di cui esso possa essere oggetto a partire da altre prospettive.

liana di Eugenio Garin, uscite in prima edizione nel '55: «Contro il fascismo il Rensi protestò, ma abbandonandosi a una quasi disperata denuncia dell'assurdità del mondo e della storia, insistendo nel suo scetticismo e nel suo ateismo. E fu protesta che, se indicava una profonda e una sincera sofferenza, nulla aveva di costruttivo e valido. La stessa insistenza sulla insignificanza dei valori, sull'universale follia, non era che un'indiretta giustificazione di ogni arbitrio e di violenza, di ogni decisione assurda e irrazionale. Il trasformare l'analisi di una situazione storica in una posizione assoluta svuotava l'indagine di ogni peso polemico concreto; ne faceva un capitolo nella storia del pessimismo. [...] Ed alla fine l'unico elemento positivo era il personale anelito al divino; una testimonianza, nell'apologeta dell'ateismo, della perennità del bisogno religioso», E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 4ª ed., Laterza, Bari-Roma 1997, vol. II, p. 400. Garin non nega qui, dunque, a Rensi un sincero anelito religioso, ma vede nel suo ateismo più che altro una fuga di fronte alle concrete esigenze della storia.

³¹ N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi, con una nuova bibliografia renziana*, prefazione di A. Negri, Marzorati, Milano 1997.

Inoltre, se il successo editoriale dei libri adelphiani di Michelstaedter ha certo raggiunto una dimensione molto maggiore di quella di Rensi,³² è un dato di fatto che il filosofo goriziano svolse in pochissimi anni la sua intensa esperienza vitale ed intellettuale, mentre l'analisi della lunga operosità di Rensi permette uno studio trasversale sui tanti diversi contesti verso i quali il suo pensiero interlocuì e si sviluppò, in un arco di svariati decenni.

Un rinnovato interesse teorico si è dunque intrecciato ad uno specifico interesse storico per la lunga opera del filosofo veronese. Lo stesso passaggio di Rensi attraverso diverse correnti di pensiero – dalla formazione positivista, nella Padova di Ardigò, all'interesse per il pragmatismo mistico-idealistico di Royce (che tradusse ampiamente, negli anni Dieci, per la Laterza di Croce), al radicale antidealismo ateistico del primo dopoguerra, fino all'ultima fase religioso-mistico-scettica – diventa così un percorso significativo per vedere come le correnti stesse che egli attraversò fossero alquanto mosse e variegate al proprio interno: c'erano molti tipi di positivismo e molti tipi di misticismo e questo spiega come il percorso di Rensi di primo acchito così ondivago abbia una sua certa coerenza attraverso *specifiche* forme di positivismo e *specifiche* forme di misticismo.³³ (Anche politicamente si assiste ad un analogo passaggio tra diverse posizioni, dall'impegno socialista degli inizi, alla *Filosofia dell'autorità* del 1920, fino all'antifascismo degli ultimi decenni, ma anche in questo caso il tema non è solo l'ipersensibilità rensiana di fronte a contesti in

³² Per quanto riguarda i libri di Rensi per Adelphi si contano due edizioni delle *Lettere spirituali* (1982 e 2010), quattro edizioni di *La filosofia dell'assurdo* (a partire dal '91) e due edizioni di *La democrazia diretta* (1995 e 2010). Ben quattordici, a partire dal 1982, le edizioni di *La persuasione e la retorica* di Michelstaedter.

³³ Per molti versi pionieristico su questo è A. Santucci, *Un 'irregolare': Giuseppe Rensi*, del 1984, poi in Id., *Eredi del positivismo*, pp. 271-310. Su come Rensi interpretasse i differenti passaggi all'interno del proprio percorso intellettuale, cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi*, pp. 24-27 e 89-90.

movimento, bensì anche proprio il movimento stesso e l'instabilità di tali contesti.)³⁴

4. In questo quadro, anche il volumetto sull'*Apologia dell'ateismo* può rappresentare un caso di studio, singolare, ma a suo modo significativo, delle tensioni teoriche che si agitavano attorno al problema di Dio nel pensiero italiano, ma in fondo non solo italiano, dell'epoca.

La sicurezza, diffusa in vari ambienti di fine Ottocento, di poter esaurire in una precisa descrizione di tipo scientifico-positivistico tutto il portato metafisico, religioso e teistico precedente si era incrinata di fronte ad un'esperienza e ad un agire umano che faticavano a rientrare in tale tipo di descrizione.³⁵

La ripresa di tematiche del pensiero idealistico postkantiano da parte di filosofi come Croce, Gentile e Martinetti era un modo

³⁴ Sulla problematica politica in Rensi, cfr. P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi. Tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista (1895-1906)*, FrancoAngeli, Milano 2000; A. Castelli, *Un modello di repubblica. Giuseppe Rensi, la politica e la Svizzera*, Bruno Mondadori, Milano 2004; G.M. Barbuto, *Nichilismo e stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli 2007; F. Mancuso, A. Montano (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

³⁵ Si veda, per esempio, come gli allievi di Ardigò, che erano molto sensibili ai problemi dell'interiorità e della morale, di fatto arrivarono alle soluzioni più disparate: Tarozzi giunse a forme di spiritualismo (nell'ultima sua produzione si registra anzi un esplicito spiritualismo teistico); Giovanni Marchesini, che aveva parlato di crisi del positivismo già nel 1899, si mosse su sviluppi pragmatici e il suo allievo Ludovico Limentani ragionò ad un notevole livello sul problema del pluralismo delle morali individuali; Rodolfo Mondolfo si indirizzò ad una impostazione dialettica storicistico-sociale di tipo marxista. Su questi temi, oltre al più volte citato volume di Santucci, *Eredi del positivismo*, cfr. più di recente G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio (a cura di), *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Bonanno, Acireale 2012. Secondo Del Noce «si può dire che Tarozzi e Mondolfo siano le figure più rappresentative di una destra e di una sinistra uscite dal positivismo ardigòiano», A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, p. 80.

per reinterpretare e rivitalizzare il portato metafisico e religioso precedente al positivismo, senza rinunciare alla critica che quest'ultimo aveva fatto degli aspetti rivelativo-miracolistici di quel portato (laddove, del resto, su questo punto specifico, il positivismo non aveva fatto altro che proseguire e radicalizzare, talvolta anche in modo grossolano, una critica ampiamente sviluppata nei secoli precedenti e già ben nota alla filosofia classica tedesca del Sette-Ottocento). Di qui il carattere integrativo-razionale e non disgiuntivo che hanno le impostazioni di Croce, Gentile e Martinetti di fronte alla tradizione religiosa e anche al problema di Dio (indipendentemente dal fatto che i primi due impostino, hegelianamente, la questione di Dio in termini rigorosamente immanentistici, mentre l'ultimo, a partire da un'originale interpretazione di Fichte e Schopenhauer, insista sul carattere trascendente del proprio idealismo).³⁶

Mentre così Croce, Gentile e anche Martinetti lavorano a integrazioni neometafisiche, Rensi insiste invece di più sulle disgiunzioni, sui momenti di frizione non integrabile e per questo insiste anche sulla disgiunzione non integrabile tra scienza naturale e teismo, arrivando appunto a proclamare, in modo esplicito nell'*Apologia* del '25, il proprio ateismo (differente, invece, è la complessiva posizione di Martinetti che certo sottolinea fortemente gli elementi etico-redentivi del religioso, ma vede la conoscenza fenomenica della scienza naturale solo come un primo momento di un'unitaria ascesi trascendente della coscienza: il *theon* che giunge come un barlume nell'ultimo Rensi è strutturale in Martinetti fin dall'inizio e non a caso la produzione intellettuale di quest'ultimo ha caratteri di grande continuità).³⁷

³⁶ Cfr. *supra*, VI.

³⁷ La stima, ma anche le differenze teoriche di Martinetti rispetto a Rensi emergono bene nelle recensioni che il primo scrisse ad opere del secondo, soprattutto in quelle a *Il materialismo critico*, in «Rivista di filosofia», 26 (1935), pp. 85-87 e a *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, in «Rivista di filosofia», 31 (1940), pp. 66-68. Anche la loro lettura di Spinoza, filosofo importante per entrambi, ha alcuni aspetti di evidente si-

Proprio la fase «scettico-realista» (a cui appartiene l'*Apologia* del '25 insieme ad altri scritti del periodo come *Realismo*) è quella in cui l'aspetto non integrativo del pensiero renziano risalta di più e non a caso è la fase in cui l'ateismo è più rimarcato. Ma anche nell'ultima fase, quella «religioso-mistico-scettica», la disgiunzione cosmo/interiorità umana è solo mitigata, non certo integrata compiutamente: si assiste, quindi, ad un attenuarsi della polemica ateistica e perfino di quella antidealistica,³⁸ ma resta anche negli scritti finali un'impronta di antitesi e di disgiunzione che dà alla filosofia di Rensi un tono del tutto specifico nel panorama italiano coevo e fa capire come mai egli intendesse la sua ultima fase, quella delle *Lettere spirituali*, più come un progressivo innesto che come una totale cesura rispetto alla precedente, quella dell'*Apologia dell'ateismo*.³⁹

militudine, ma altri di differenza: cfr. quanto Martinetti dice nella appena citata recensione all'*Autobiografia intellettuale* renziana, p. 67: «Ma Spinoza non è forse reo della contraddizione che [Rensi] gli ascrive: ciò che è necessario ed è perfetto non è per lui la realtà sensibile che si svolge nel tempo, ma la realtà intelligibile, l'*aeternitas*, che è il fondamento di ogni attività sensibile, ma non coincide con essa».

³⁸ Nel capitoletto *Ifalsi Dio* dell'*Apologia* del '25, Rensi critica fortemente, come meri «surrogati» o «maschere», le teorie «del cosiddetto Dio impersonale, del Dio del panteismo, si tratti della *natura naturans* di Spinoza, dell'impulso o ordine morale di Fichte, dell'Idea o intelligenza incosciente che con differenti sfumature predicano Schelling, Hegel, Hartmann» (G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, pp. 87-99, qui p. 88), mentre specularmente nelle *Lettere spirituali* e nelle opere coeve, al contrario, viene riabilitata proprio la concezione di un *theion*, rispetto al *theos*, e anche i giudizi su Fichte, Schelling, Hegel e soprattutto Hartmann diventano meno negativi (G. Rensi, *Lettere spirituali*, pp. 126-131); la critica a posizioni 'integrative' si concentra qui contro l'idealismo integrativo-«coscienziale» di Gentile che viene invece staccato da Fichte, Schelling e Hegel.

³⁹ In questo contesto di mitigazione, ma non di eliminazione della disgiunzione tra cosmo materiale ed interiorità umana, si intende, a mio avviso, il frequente richiamo, negli scritti soprattutto dell'ultima fase, al pensiero di Eduard von Hartmann (cfr. per es. i brani citati nella nota precedente dalle *Lettere spirituali*). La prospettiva integrativo-speculativa di Hegel e di Schelling viene letta, infatti, da Rensi ancora a partire da un lato da una radicalizzazione delle disgiunzioni di Schopenhauer, dall'altro lato da un estremo materialismo po-

Nell'ambito degli intensi dibattiti sul problema metafisico-religioso nell'Italia del primo Novecento – in un momento, beninteso, in cui questo problema veniva riscoperto, di fronte alla ridiscussione dei positivismi, non certo solo nei confini italiani –, Rensi viene dunque ad assumere una posizione che da un lato si muove su tensioni diffuse, dall'altro lato rappresenta una proposta specifica, nella quale l'*Apologia dell'ateismo* ha anch'essa una sua funzione.

Proprio la specificità di tale proposta rende la lettura di questo opuscolo, nonostante il suo stile un po' provocatorio e le sue argomentazioni più abbozzate che sviluppate, ancora di un certo interesse, quantomeno come sincero stimolo intellettuale, pure per coloro che abbiano nel complesso altri orientamenti in merito al problema metafisico-religioso. Lo studio anche di Rensi, infatti, così come degli altri protagonisti dei dibattiti filosofici italiani coevi, mostra – su questo è difficile non concordare con Del Noce – che è alquanto discutibile l'ancora fin troppo diffusa «sentenza [...] sulla provincialità e arretratezza»⁴⁰ di quei dibattiti.

sitivistico. Anche in questo caso, la differenza con Martinetti è ben presente: Schopenhauer è certo autore fondamentale anche in quest'ultimo, ma si tratta di uno Schopenhauer letto con una specifica sottolineatura etica e religiosa di ascendenza kantiana: cfr. A. Vigorelli, *Lo Schopenhauer 'fichtiano' di Piero Martinetti*; G. Ghia, *Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*, «Humanitas», 73 (2018), pp. 376-386.

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 1. Sui modi in cui non solo i quattro filosofi ivi evidenziati da Del Noce, ma anche altri pensatori italiani coevi affrontavano il problema metafisico-religioso cfr. di recente P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

VIII

SCHLEIERMACHER E IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL NOVECENTO

La prima attenzione verso la filosofia della religione di Schleiermacher in Italia è legata, come si vedrà nella prima sezione, alle vivaci discussioni intorno alla crisi modernista/antimodernista del cattolicesimo, all'inizio del secolo scorso. Contemporaneamente, come si esaminerà nella seconda sezione, la posizione di Schleiermacher sulla religione viene discussa da Benedetto Croce e da Giovanni Gentile, all'interno delle loro diverse riforme dello hegelismo. Tanto i tomisti antimodernisti, quanto i 'neohegeliani' Croce e Gentile, da prospettive opposte, contestano in Schleiermacher una filosofia che Croce con le parole della *Dialettica* dello stesso Schleiermacher chiama «critica», ossia una filosofia, in cui permangono due ambiti in interazione ma relativamente autonomi – le convinzioni soggettive, da un lato, e la riflessione scientifica, dall'altro – senza fondersi in un sapere 'assoluto'. Uno specifico interesse per la filosofia della religione di Schleiermacher, nel secondo dopoguerra, sarà così contestuale, come vedremo nella terza sezione, allo sviluppo di filosofie in cui convinzioni soggettive e argomentazioni oggettive possano cooperare, al di là di ambizioni conoscitive assolute, di tipo teologico o filosofico.¹

¹ Lo scopo, qui, sarà di considerare non tanto come gli studi italiani abbiano contribuito alla *Schleiermacher-Forschung*, quanto piuttosto come questi

1. *La prima attenzione in Italia alla filosofia della religione di Schleiermacher durante la crisi modernista/antimodernista*

Così lo Schleiermacher si sdilinquiva nel sentimento religioso; così trasse dietro sé molte anime scioccamente dolci, inebbriate in alti pensieri di spiritualità e d'amore (salvo che la prima andava svanendo, e il secondo viepiù si eccitava nel senso); così pretesero maestro e discepoli che la religione è cosa di sentimento, non altro. Allo stesso termine viene il Blondel, benché presenti la sua dottrina con miglior arte e con più forte intelletto; ma crescendo con ciò l'illusione. Se son negate le prove estrinseche, ossia le prove storiche e obiettive del cristianesimo, onde abbiamo che certo Iddio con meraviglie a Lui solo possibili si è manifestato, e ha posto il suo sigillo alla religione di Cristo, viva e vera soltanto nella Chiesa cattolica; rimane che i nobili spiriti si compiaciono nella elevatezza di ciò che fra noi si dice e si opera, riguardando il cristianesimo come il più alto sogno a che giunse l'umanesimo: e questo è nulla.²

Così scriveva il gesuita Guido Mattiussi, nel libro dal titolo già di per sé eloquente de *Il veleno kantiano*, uscito prima in rivista, tra il 1902 e il 1905, e poi in volume in prima edizione nel 1907.

Mattiussi collega qui Schleiermacher direttamente a un filosofo assai apprezzato dai 'modernisti' cattolici, Maurice Blondel, e lamenta che in entrambi vi è un inammissibile indebolimento della assoluta verità cattolica, la quale deve essere affermata ontologicamente come tale e solo secondariamente in rapporto alla religiosità del credente. Conseguentemente viene rigettato un approccio storico-critico alla Bibbia e alla storia ecclesiastica, quale specifico ambito scientifico rispetto al significato di fede.³

studi su Schleiermacher abbiano accompagnato e stimolato le discussioni italiane di filosofia della religione. Sulla ricerca italiana su Schleiermacher, cfr. di M. Boncompagni l'ancora utile *Aspetti della ricezione schleiermacheriana in Italia durante il Novecento*, «Giornale di metafisica», n.s. 5 (1983), pp. 111-148, e successivamente C. Cesa, *Attualità di Schleiermacher*, «Humanitas», 65 (2010), pp. 619-625 e E. Giacca, *Schleiermacher – bulletin critique. Regard sur les études italiennes*, «Archives de Philosophie», 77 (2014), pp. 321-325.

² G. Mattiussi, *Il veleno kantiano*, 2^a ed., Tip. Pontificia nell'Istituto Pio IX, Roma 1914, p. 458 (1^a ed. 1907).

³ Sui rapporti tra Schleiermacher e i modernisti cattolici, cfr. G. Moretto,

Mattiussi era, infatti, uno dei più rigidi cattolici ‘integristi’, le cui posizioni vennero pressoché interamente sancite dall’autorità pontificia nell’enciclica ‘antimodernista’ *Pascendi* del 1907. Di fronte a tale integralismo, non pochi pensatori del tempo, come Francesco De Sarlo, si trovarono piuttosto spiazzati. Proprio nella rivista che De Sarlo dirigeva a Firenze, «La cultura filosofica», uscì nel 1910 un lungo saggio dal titolo *Il concetto di religione in Schleiermacher*: è il primo scritto importante sulla filosofia della religione di Schleiermacher in Italia. Lo scrive un giovane allievo di De Sarlo, poi suo successore nell’università di Firenze: Eustachio Paolo Lamanna.⁴

Schleiermacher viene innanzitutto apprezzato da Lamanna perché si mantiene in una «dottrina gnoseologica essenzialmente criticistica».⁵ Inoltre, Schleiermacher ha correttamente contrapposto «tanto al razionalismo filosofico e teologico quanto al moralismo kantiano e fichtiano un sistema nel quale alla religione [è] rivendicata tutta la sua piena autonomia nella vita spirituale dell’uomo»; e infine Schleiermacher ha correttamente collocato «nel sentimento la più intima e profonda radice della religiosità».⁶

Senonché, questa impostazione schleiermacheriana resta manchevole, per Lamanna, perché il referente trascendente del sentimento religioso rimarrebbe eccessivamente indeterminato. Schleiermacher resterebbe esclusivamente «soggettivistico». Per Lamanna occorre che «Dio sia presente in ogni coscienza umana», ma in modo «distinto da essa», mentre Schleiermacher

Troeltsch e il modernismo, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 9-58; G. Moretto, *Destino dell’uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994, *passim*.

⁴ E.P. Lamanna, *Il concetto di religione in Schleiermacher*, «La cultura filosofica», 3 (1910), pp. 295-315, 363-385, 523-538. Cfr. anche Id., *La religione nella vita dello spirito*, La Cultura Filosofica, Firenze 1913, *passim*. Su Lamanna, cfr. P. Piovani, *Sulla prospettiva filosofica di E. Paolo Lamanna*, in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2006, pp. 475-488.

⁵ E.P. Lamanna, *Il concetto di religione in Schleiermacher*, p. 297.

⁶ *Ivi*, p. 538.

formulerebbe un «principio di identificazione, nella coscienza, dell'Io con l'Assoluto». ⁷

Eguale, all'interno della singola anima il sentimento rimarrebbe in Schleiermacher un qualcosa di slegato e di astratto, perché mancherebbe una coerente teoria dell'anima come sostanza unitaria trascendente ai fenomeni e in grado di dare loro unità e coerenza.

Al di là della questione se questa interpretazione di Schleiermacher sia o no corretta, ⁸ risultano chiare le intenzioni filosofico-religiose di Lamanna. Egli cercava di valorizzare il sentimento come momento saliente della specifica esperienza religiosa, da un lato, e di sottoporre, dall'altro lato, tale sentimento a una necessaria elaborazione razionale che lo potesse reinserire in una compiuta conoscenza ontologica; in questo modo, Lamanna cercava dunque di rimanere all'interno della tradizione metafisica del cattolicesimo.

La dura repressione della *Pascendi* e delle successive prescrizioni non lasciavano però grandi spazi aperti per tali tentativi di mediazione. Nella sua prolusione di teologia dogmatica del 1923 alla da poco fondata Università Cattolica di Milano, *La teologia secondo il pensiero di Vincenzo Gioberti e Federico Schleiermacher*, che venne poi pubblicata nella influente «Rivista di filosofia neo-scolastica», il domenicano Mariano Cordovani dice che Schleiermacher difende un «sentimentalismo che falsifica la pietà e la psicologia delle virtù cristiane», e rimane «un inane sforzo» che «per somma sventura» si autoproclama quale «critica superiore, moderna, scientifica». ⁹

⁷ Ivi, p. 533.

⁸ Cfr. per es. la discussione tanto su Blondel che su Schleiermacher in P. Demange, *Schleiermacher et l'imputation de modernisme*, in K.V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 1171-1784.

⁹ M. Cordovani, *La teologia secondo il pensiero di Vincenzo Gioberti e Federico Schleiermacher*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 15 (1923), pp. 23-38, qui pp. 35-36.

2. *Schleiermacher e la concezione della religione nell'idealismo immanentistico di Croce e di Gentile*

Allora la Chiesa cattolica chiuse, dunque, nella neoscolastica pressoché ogni tentativo da parte di filosofi come De Sarlo per reinterpretare 'modernamente' la fede, di fronte alla crisi del positivismo. Nel contempo, molti membri dell'élite intellettuale italiana trovarono una via per soppiantare o 'integrare' il positivismo nel neohegelismo di Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Né Croce né Gentile erano meri imitatori di Hegel: ognuno dei due sviluppò una propria concezione della hegeliana inclusione della religione nella filosofia e in queste elaborazioni ebbe uno specifico ruolo, soprattutto per Croce, anche il confronto con Schleiermacher.

Croce trova in Schleiermacher una filosofia dello spirito che riserva più di Hegel una attenzione meritevole all'individuale. Ciò vale sia in ambito conoscitivo, dove l'arte proprio come conoscenza dell'individuale acquista una sua propria autonomia (come viene detto nel capitolo molto elogiativo su Schleiermacher nell'*Estetica* del 1902),¹⁰ sia nell'ambito pratico (nella *Filosofia della pratica* del 1909 Croce traduce infatti per esteso il famoso passo dei *Monologhi* schleiermacheriani, per cui «ogni uomo deve rappresentare a suo modo l'umanità»¹¹). Schleiermacher viene nominato anche nei *Marginalia* alla *Teoria e storia*

¹⁰ Cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e della linguistica generale*, Sandron, Milano-Palermo 1902, pp. 329-342. Cfr. S. Poggi, *L'arte del pastiche. L'estetica di Croce e la filosofia classica tedesca*, «Intersezioni», 13 (1993), pp. 91-123; P. D'Angelo, *Croce e l'estetica romantica*, in R. Bruno (a cura di), *Per Croce. Etica Estetica Storia*, ESI, Napoli 1995, pp. 153-205.

¹¹ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari 1909, p. 202. Sul ruolo dell'individualità nell'etica di Schleiermacher, cfr. di recente F. Andolfi (a cura di), *Schleiermacher*, «La società degli individui», 49 (2014), pp. 53-124. Come è stato ampiamente chiarito dalla ricerca recente, l'etica di Schleiermacher non si configura affatto in un individualismo antirazionale, bensì in una interazione articolata di ambiti individuali, sociali ed universalistici (anche nel passo dei *Monologhi* citato da Croce si parla di «ogni uomo»

della storiografia, non solo per la lodevole connessione tra filosofia e filologia, propria a tutti i primi ‘romantici’, ma anche per aver fornito una «profonda elaborazione speculativa» del «valore dell’individualità e dell’originalità individuale» nella filosofia morale.¹²

Questi apprezzamenti per Schleiermacher sono però inseriti da Croce in un impianto dialettico in cui Hegel agisce esplicitamente di più. Così nella *Logica* del 1909 Croce dice che nessuno tra i contemporanei di Hegel «era giunto attraverso Kant all’altezza a cui lo Hegel giunse». In particolare,

lo Schleiermacher rinunciava a raggiungere l’unità dello speculativo e dell’empirico, dell’Etica e della Fisica, l’attuazione della pura idea del sapere; e sostituiva a quell’ideale, a suo giudizio inconseguibile, la critica, forma della sapienza mondana ossia della filosofia (*Weltweisheit*), che apriva l’adito alla teologia e al sentimento religioso.¹³

e di «umanità»): cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, Vrin, Paris 2007.

¹² «Certamente mi piace che il Borries abbia ricordato quanto nei romantici della prima epoca era del *Wissenschaftler*, dell’uomo della scienza; e il loro rispetto per la filologia e l’innalzamento che fecero del filologo a fratello del poeta e del filosofo [...] La concezione romantica del valore dell’individualità e dell’originalità individuale, nonostante le sue deviazioni passionali e sensuali, rappresenta un acquisto in perpetuo della filosofia morale, e già riceveva una profonda elaborazione speculativa dall’amico di Federico Schlegel, lo Schleiermacher», B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 303, 304 (si tratta di passi dalla recensione a un libro di Kurt Borries che Croce pubblicò prima sulla «Critica» nel 1926 e poi mise nei *Marginalia* aggiunti al testo di *Teoria e storia della storiografia* a partire dalla terza edizione del 1927).

¹³ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909, pp. 380-381. Croce si riferisce esplicitamente a questo passo delle lezioni di *Dialettica* di Schleiermacher nell’edizione allora più recente curata da Isidor Halpern: «Anstatt einer Durchdringung des Spekulativen und Empirischen ist uns eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich, oder eine wissenschaftliche Kritik. Dies ist die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen», F. Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. v. I. Halpern, Mayer & Müller, Berlin 1903, p. 203.

In Schleiermacher Croce trova, dunque, dei dualismi non risolti, perché il filosofo napoletano difende hegelianamente un unitario sapere assoluto, benché esso sia pensato non-hegelianamente come ‘nesso di distinti’; di contro la dialettica è per Schleiermacher proprio un’articolazione ‘critica’, in cui non si può mai eliminare interamente, in un sapere assoluto, le tensioni tra finito e infinito, storico e speculativo, individuale e universale.¹⁴

Cruciale è il tema della religione. In Schleiermacher il sentimento religioso è una autonoma e importante dimensione nella vita dello spirito, proprio per relativizzare i dualismi dialettici in modo immediato, mentre in Croce la religione e il sentimento sono momenti certo vitali e produttivi, ma non autonomi: essi rappresentano contenuti spirituali perlopiù positivi, che vanno però condotti infine o nell’intuizione artistica, o nel concetto filosofico, o nell’azione utile e buona.¹⁵

Un ‘hegeliano’ superamento della religione nella filosofia si riscontra anche in Gentile, ma con accenti e sottolineature differenti, e il confronto teorico con Schleiermacher, in prima persona, è nel filosofo siciliano meno intenso rispetto a quello di Croce; vi è però almeno un breve testo che vale la pena osservare da vicino: la recensione di Gentile del 1919, sulla «Critica», alla prima monografia italiana su Schleiermacher, scritta dalla propria discepola Cecilia Dentice d’Accadia. Gentile scrive qui che in Schleiermacher «la radice più profonda della personalità umana» è

riposta in quel sentimento, che per [lui] è la rivelazione dell’infinito o facoltà della religione, onde l’uomo comunica con Dio e, soddisfatta l’esigenza più intima del sapere, si mette in grado di sviluppare quella

¹⁴ Sulla differenza tra lo ‘storicismo assoluto’ di Croce e la concezione della storia in Schleiermacher, cfr. F. Tessitore, *W.v. Humboldt e F. Schleiermacher nel giudizio di Benedetto Croce*, in A. Carrano (a cura di), *W.v. Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei saperi positivi*, Morano, Napoli 1993, pp. 389-405.

¹⁵ Cfr. i testi e la letteratura critica citati *supra*, III, § 4, note 46, 47, 48, 50.

individualità, in cui consiste la sua realtà, e il cui svolgimento è l'oggetto e l'ufficio dell'etica.¹⁶

La religione vivifica dunque l'etica, fornendo ad ogni individuo il suo sentimento di legame con lo spirito infinito. Se Croce apprezza di Schleiermacher un rapporto di individualità e universalità in una filosofia dello spirito articolata in forme 'distinte' (per quanto, tra questi distinti in Croce non vi sia la religione), Gentile e la sua scuola, al contrario, apprezzano dunque di Schleiermacher soprattutto il 'mistico' legame degli individui all'infinito.¹⁷ Un anno dopo questa recensione, fra l'altro, nel 1920, i rapporti tra etica e legame allo spirito infinito sono assai rilevati da Gentile in un'opera con un titolo quasi 'schleiermacheriano', anche se Schleiermacher non è mai citato: i *Discorsi di religione*.¹⁸

Gentile e la sua scuola intendono, però, hegelianamente, l'infinito come una totalità immanente e non come una dimensione trascendente al rapporto di mondo e coscienza, polemizzando dunque esplicitamente con la specifica 'dialettica' schleiermacheriana di finito e infinito.¹⁹ Tanto Dentice d'Accadia quanto Gentile sostengono, inoltre, che il momento degli «enti sociali»,

¹⁶ G. Gentile, *Schleiermacher*, «La Critica», 17 (1919), pp. 115-119, qui p. 116. Cfr. C. Dentice d'Accadia, *Schleiermacher*, Sandron, Palermo 1918.

¹⁷ Cfr. C. Cesa, *La 'mistica' e 'il problema filosofico'*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 94-96, e C. Cesa, *Attualità di Schleiermacher*, p. 620.

¹⁸ G. Gentile, *Discorsi di religione*, Vallecchi, Firenze 1920. Cfr. D. Spanio, *Etica e religione in Gentile*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 552-559.

¹⁹ Cfr. G. Gentile, *Schleiermacher*, p. 117: «Né più brevemente ed esattamente di quel che faccia la Dentice poteva accennarsi il carattere e la manchevolezza della Dialettica dello Schleiermacher: "Si propone di studiare il sapere, ma parte da una concezione profondamente agnostica, e dal presupposto inespresso ma evidente che il sapere umano non è il processo dello spirito che conosce, né un risultato di questo processo – il filosofo ha posto tutto quanto è supremo in una base trascendente che è convinto di non poter raggiungere

nel rapporto tra l'individuo e lo spirito infinito, è certo presente, ma non sufficientemente sviluppato in Schleiermacher: «una società formata da individui, animato ciascuno da forte tendenza individualizzatrice, potrà costituirsi e reggersi come società?», si chiede retoricamente Dentice d'Accadia, in un passo riportato in modo approvativo da Gentile nella sua recensione.²⁰ Nella loro prospettiva statalistico-nazionalistica, Gentile e Dentice d'Accadia tendono dunque a vedere in Schleiermacher un liberalismo troppo accentuato nei rapporti tra libertà individuale e Stato.

Anche al di là di queste critiche di tipo propriamente politico, l'interpretazione 'gentiliana' di Schleiermacher agì in senso diversificato nel dibattito italiano. Nel libro della germanista Matilde Accolti Egg, *La personalità di Schleiermacher come filosofo della religione*, pubblicato nel 1929, Schleiermacher viene esplicitamente contrapposto al cristianesimo in generale, proprio perché troppo simile alla religione neoidealista di Gentile. In tale scritto di Accolti Egg viene, fra l'altro, citato il saggio di Emil Brunner *La mistica e la parola* del 1924:²¹ la cosiddetta 'teologia dialettica' cominciava già, dunque, ad entrare nella discussione italiana sulla religione.

Anche il più pugnace 'modernista' italiano, Ernesto Buonaiuti, scomunicato nel modo più grave nel 1926, si scontrava vivacemente con i 'neohegeliani' Croce e Gentile in tema di riflessione sulla religione e sull'infinito. Buonaiuti, però, vede in Schleiermacher un'alternativa ad ogni immanentismo e una chiara concezione della autonomia dell'esperienza religiosa. Ciò venne da lui

con la conoscenza – ma in un immediato; qualcosa che ci si rivela nell'atto del sentimento. Sicché la conclusione della Dialettica è la negazione di se stessa»).

²⁰ G. Gentile, *Schleiermacher*, pp. 115-116.

²¹ M. Accolti Egg, *La personalità di Schleiermacher come filosofo della religione*, Bemporad, Firenze 1929, p. 146: «A questa conclusione arriva anche il Brunner, nella sua opera *Die Mystik und das Wort*, Mohr, Tübingen 1924, pp. 390ss. Osservando come la religiosità descritta da Schleiermacher sia in fondo quella che si vuol chiamare moderna per antitesi, egli riassume il suo pensiero in questa disgiunzione: 'Entweder der Christliche Glaube oder die moderne Religionsauffassung'» (cfr. anche ivi, p. 151).

esplicitamente sottolineato, con riferimento al ‘sentimento della dipendenza assoluta’ della *Glaubenslehre* schleiermacheriana, nel discorso che tenne in inglese nel 1937 al World Congress of Faiths di Oxford:

It is little more than a century since Schleiermacher postulated, as the basis of every faith, the sense of our absolute dependence on a Wholly Other than ourselves, of whose potent action we are aware even before we can know anything whatever of His nature or His will [...] Both philosophy and theology are too prone to place this transcendent reality far away on the edge of some dim horizon that seems to have no real connection with the deeper regions of our sentient existence.²²

Nel frattempo, i Patti lateranensi e il relativo Concordato del 1929 avevano messo fine all’annoso conflitto tra Stato italiano e Chiesa cattolica; ma questo accadde, come sottolineò il grande giurista Francesco Ruffini, non a favore della libertà religiosa, bensì al prezzo di aumentare, almeno per l’immediato, l’autorità tanto della Chiesa cattolica che dello Stato sugli individui. Ruffini, che fu con l’appena citato Buonaiuti uno dei pochi docenti universitari a lasciare la cattedra per non giurare fedeltà al fascismo, aveva posto Schleiermacher tra i grandi antesignani del liberalismo religioso giuridico, nel suo fondamentale libro del 1924 *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*.²³

²² E. Buonaiuti, *The World’s Need of Religion*, in *The Proceedings of the World Congress of Faiths, Oxford, July 23rd-27th 1937*, Nicholson & Watson, London 1937, p. 133. La versione italiana di questo discorso è in Id., *Pellegrino di Roma*, Laterza, Bari 1964, pp. 385-387 (1^a ed. 1948).

²³ F. Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bocca, Torino 1924, p. 228: «Nel Protestantismo germanico emerge la grande figura del teologo e filosofo F. Schleiermacher il quale [...] reagendo con il Razionalismo dominante in quel tempo e contro i sistemi di assoggettamento allo Stato della Chiesa, considerata quale una pubblica istituzione, sostiene che la religione è un bene essenzialmente ed esclusivamente individuale».

3. *Una concezione non 'totalistica' della religione, della storia e della verità: la ricezione di Schleiermacher nella seconda metà del Novecento*

Dopo la caduta del fascismo, nell'immediato secondo dopoguerra, la ricerca filosofica italiana tese a polarizzarsi nelle due 'aree' politico-culturali principali della nuova democrazia: quella cattolico-popolare e quella dello storicismo marxista. In quest'ultima, che spesso reinterpretava, in direzione del materialismo storico, la linea immanentistica di Croce e Gentile, il nome di Schleiermacher – e non è una sorpresa – resta pressoché assente.

Anche per non pochi filosofi di area cattolica, però, pur in un contesto politico mutato rispetto all'anteguerra, il nome di Schleiermacher rimase sospetto. L'antica accusa al soggettivismo moderno si fondeva alle nuove critiche della teologia dialettica che trovò consensi anche in ambito cattolico.²⁴ Su questa linea, espressero la loro maggiore vicinanza a Barth rispetto a Schleiermacher importanti filosofi della religione italiani come Italo Mancini.²⁵ Parallelamente, nella stessa minoritaria area protestante italiana, Barth venne più volte contrapposto a Schleiermacher, come si vede, per esempio, in Giovanni Miegge.

Un vivo confronto positivo con Schleiermacher, nell'immediato dopoguerra, avevano, dunque, quasi soltanto filosofi che, pur provenendo dall'ambito del pensiero cristiano, si sentivano meno legati alle prospettive confessionali. Così, a Torino, l'or-

²⁴ Per filosofi provenienti dalla neoscolastica, pensatori della crisi come Barth e Kierkegaard potevano, infatti, essere impiegati a favore dell'oggettivismo sui temi di Dio e della Rivelazione.

²⁵ Cfr. I. Mancini, *Filosofia della religione*, 1968, *passim*, e l'importante riflessione retrospettiva: Id., *L'insolente teologia dell'identità*, in G. Penzo, M. Farina (a cura di), *F.D.E. Schleiermacher 1768-1834 tra filosofia e teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 265-311.

mai anziano Gallo Galli, già allievo in gioventù di Varisco,²⁶ e soprattutto i molto più giovani e innovativi Alberto Caracciolo a Genova²⁷ e Pietro Piovani a Napoli.²⁸

Pensatori come Caracciolo e Piovani ritenevano che il modernismo fosse stato un'occasione persa per una cultura religiosa più aperta e rispettosa in Italia: la gerarchia ecclesiastica, da un lato, e i due maggiori filosofi italiani, Croce e Gentile, dall'altro, avevano chiuso le porte a un'importante opportunità di dialogo. Caracciolo e Piovani, inoltre, studiarono da vicino le posizioni neoidealistiche di Croce e di Gentile, ma ne discussero le com-

²⁶ Gallo Galli (1889-1974), dopo gli studi a Roma, insegnò nelle università prima di Cagliari e poi di Torino. Il suo primo libro, *Kant e Rosmini* (Lapi, Città di Castello 1914), rispecchia l'interesse per questi due autori nella ricerca di studio attorno a Varisco. Nella prima annata della rivista di breve vita fondata da Galli nel secondo dopoguerra venne pubblicato l'articolo in sé piuttosto modesto di F. Neglia, *La filosofia della religione di Schleiermacher*, «Il Saggiatore», 1 (1951), pp. 288-348. Qui Neglia sottolinea qualche affinità tra Schleiermacher e Auguste Sabatier (ivi, pp. 308, 332, 344), la cui opera era stata tradotta, qualche anno prima, da Galli in italiano. Su Galli, cfr. E. Capozzi, *Gallo Galli*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 51, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1998, *sub voce*.

²⁷ Cfr. A. Caracciolo, *Die Sache mit Gott*, «Giornale critico della filosofia italiana», 49 (1970), p. 451: «In realtà Schleiermacher può essere assunto a simbolo della teologia liberale per queste ragioni: perché crede che sia costitutivo dell'uomo un apriori religioso; ammette una rivelazione che perennemente si compie nel presente della coscienza del singolo. Ciò comporta la caduta di ogni autoritarismo estrinseco e la caduta del soprannaturalismo nel significato confessionale del termine, cioè del principio che esista o possa esistere una rivelazione qualitativamente altra rispetto alle altre ed esclusiva delle altre». Su Caracciolo e Schleiermacher, cfr. *infra*, IX e X.

²⁸ Cfr. P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 63, dove Schleiermacher viene caratterizzato quale «suggestivo suggeritore di temi», soprattutto di «quel senso dell'individuale che la cultura romantica alimenta, più ancora che nei sistemi filosofici che costruisce, nella storiografia che favorisce e prepara». Su Piovani e la sua scuola, cfr. P. Amodio (a cura di), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani, 1948-2000*, Liguori, Napoli 2000, Id., *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (2000-2007)*, «Archivio di storia della cultura», 21 (2008), pp. 369-380, nonché G. Morrone, *La scuola napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, premessa di F. Tessitore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

ponenti che Piovani definiva ‘totalistiche’, di matrice soprattutto hegeliana, ossia quelle di una prospettiva in cui la finitezza umana venisse assorbita in modo completo e immanente nella totalità.²⁹

Alla scuola di un altro filosofo che valorizzava il tema della finitezza e dell’alterità, non senza riferimenti ad autori come Piero Martinetti, il torinese Luigi Pareyson, si formò Gianni Vattimo, la cui monografia del 1968, *Schleiermacher filosofo dell’interpretazione*, acquisì una certa importanza nel dibattito filosofico italiano della fine degli anni Sessanta. Vattimo aveva conosciuto Gadamer a Heidelberg e nel 1971 tradusse *Wahrheit und Methode* in italiano. Se però Gadamer favoriva la visione ‘integrativa’ di Hegel dell’ermeneutica contro la visione ‘tecnico-differenziale’ di Schleiermacher, il libro di Vattimo si diceva invece esplicita-

²⁹ Cfr. P. Piovani, *Totalismo, idealismo, conoscere storico* (1964), in Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, pp. 77-102. Di Hegel, ha scritto Claudio Cesa, Piovani criticava «la concezione totalistica, panlogica, teleologica della storia e in generale dell’attività spirituale»: il suo «recupero di Kant (il Kant della seconda Critica, non quello degli scritti di filosofia della storia) e, in parte di Schleiermacher» mostra dunque come «Piovani non accetti una storia razionalizzata – il che non vuol dire essere in contraddizione con il suo esortare ad un riflettere ed operare razionali. Su questo punto val forse la pena di insistere un momento. Propriamente parlando, lo ‘ottimismo’ hegeliano, o la ‘teodicea’, tanto spesso, anche da Piovani, citata, non eliminano la possibile dimensione tragica della vita che può essere ‘incolpevole’, e che pure si trova travolta e schiacciata da violente e repentine trasformazioni [...]. Ma quello che Piovani non accettava era proprio la separazione dei piani, e le categorie introdotte all’interno della divaricazione per redimerla dall’irrazionalità: la ‘tensione’, dice Piovani, deve rimanere, e come tensione dell’individuo», C. Cesa, *Il confronto con Hegel*, in F. Tessitore (a cura di), *L’opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, pp. 418, 420-421. Anche a livello politico, continua Cesa, Piovani rigetta la teodicea accentratrice dello Stato etico hegeliano, per giungere invece a una visione dello «Stato come una associazione tra le altre: una formula che non sarebbe dispiaciuta a Schleiermacher», ivi, pp. 421-422. Gli spunti di Piovani su Schleiermacher vennero raccolti e sviluppati in modo originale dai suoi allievi: cfr. F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico* (1984), in Id., *Contributi alla storia dello storicismo*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, pp. 709-730, nonché gli studi successivamente ricordati di Giovanni Moretto che, dopo Caracciolo, ebbe certamente Piovani tra i propri riconosciuti maestri.

mente vicino a quest'ultima prospettiva, perché egli, seguendo il suo maestro Pareyson, sottolineava nell'ermeneutica più l'apertura all'altro che l'integrazione totalistica.³⁰

Anche se, fin dal titolo, l'autore studiato veniva fin troppo schiacciato sul tema ermeneutico,³¹ il lavoro di Vattimo fu l'antesignano di un interesse intenso per Schleiermacher che si sarebbe avuto in Italia nell'ultimo quarto del secolo, in parallelo con la contemporanea *Schleiermacher-Renaissance* internazionale.³²

³⁰ «Se la realtà dell'individualità è pensata come autonoma anzitutto rispetto a ciò in cui si radica, essa si rivela come qualcosa di davvero 'altro' anche rispetto al soggetto della conoscenza. L'ascolto è l'atteggiamento di un conoscere che si mette a disposizione del suo oggetto, e per questo non lo possiede mai in maniera definitiva. Ora è proprio questa la struttura che, anche muovendo da presupposti diversi da quelli da cui muoveva Schleiermacher, si rivela come caratteristica della conoscenza interpretativa. Mi riferisco qui alla teoria dell'interpretazione proposta da L. Pareyson», G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, 2ª ed., Mursia, Milano 1986, p. 243 (1ª ed. 1968). Il libro di Vattimo venne subito segnalato molto positivamente da P. Piovani, *Schleiermacher*, «Giornale critico della filosofia italiana», 47 (1968), pp. 636-637.

³¹ Cfr. Ch. Berner, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Étique*, Éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 25-27. Più avanti, del resto, lo stesso Vattimo avrebbe di fatto abbandonato la prospettiva di ermeneutica tecnico-differenziale di Schleiermacher per una propria prospettiva più esplicitamente 'neonietzschiana' di indeterminismo ermeneutico, il cosiddetto 'pensiero debole'.

³² Si veda in primo luogo l'ampio volume dell'allievo di Caracciolo e Piovani G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979, libro particolarmente importante perché, in anticipo con gli studi internazionali, sottolineava giustamente il rilievo sistematico dell'etica prima dell'ermeneutica nella filosofia schleiermacheriana, secondo quanto avrebbero poi suffragato importanti studi ulteriori quali Ch. Berner, *La philosophie de Schleiermacher*; G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1995; D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité. communication*. Cfr. F. Tessitore, *Lo Schleiermacher di Giovanni Moretto tra Historismus e filosofia trascendentale*, «Humanitas», 72 (2017), pp. 331-365, e *infra*, X. Tra gli altri più importanti risultati su Schleiermacher negli ultimi decenni del secolo scorso in Italia, possiamo ricordare, al di là di molte traduzioni e monografie, alcune opere collettive con partecipazioni internazionali: l'amplissimo numero dell'«Archivio di filosofia» del 1984 a cura di M.M. Olivetti (un punto fermo della *Schleierma-*

Se le discussioni filosofiche dei decenni precedenti erano state segnate da forti contrapposizioni ideologiche tra ‘laici’ e ‘cattolici’ e dalla ricerca di chiari agganci politico-istituzionali – la Chiesa, lo Stato, i partiti (prima fascista, poi democristiano e, soprattutto, comunista) – in quegli ultimi decenni del secolo si sviluppava invece una situazione politico-culturale per più versi inedita.³³ La Chiesa cattolica, a partire dal Vaticano II, aveva aperto un processo di riconoscimento della libertà religiosa e di dialogo ecumenico per molti aspetti nuovo rispetto al passato. Il Partito Comunista Italiano faticava a riproporre prospettive ideologiche rigidamente determinate, proprio nel momento in cui la democratizzazione del Paese aveva fatto, anche per merito di tale partito, indubbi progressi, rispetto all’immediato secondo dopoguerra. Lo Stato non poteva certo più tornare al predominio autoritario del periodo fascista.

Si trattava di una situazione di grande libertà, ma anche di grande incertezza. Una strada possibile fu l’indeterminismo interpretativo neonietzschiano («non esistono fatti, solo interpretazioni»), secondo la celebre formula), laddove la *Nietzsche-Renaissance*

cher-Renaissance internazionale); il libro a più voci *Schleiermacher e la modernità*, curato dal teologo protestante Sergio Rostagno per Claudiana, Torino 1986; gli atti di un ampio convegno svoltosi a Trento nel 1985, curati da G. Penzo e M. Farina con il titolo *F.D.E. Schleiermacher tra filosofia e teologia*, nonché gli atti, curati da S. Sorrentino, di un denso convegno svoltosi ad Assisi nel 1999 su *Religione e religioni. A partire dai Discorsi di Schleiermacher* (Cittadella, Assisi 2000). Lo stesso Sorrentino è, fin da quegli intensi ultimi decenni del secolo scorso, uno dei principali animatori degli studi schleiermacheriani nel nostro Paese. Per gli sviluppi più recenti della ricerca italiana su Schleiermacher, inserita in un contesto di interesse internazionale tuttora in espansione per questo autore, cfr. E. Giacca, *Schleiermacher – bulletin critique*.

³³ Claudio Cesa ha visto il nuovo interesse per l’etica di Schleiermacher in connessione con la crisi di «quella concezione dello Stato» di pensatori come Hegel, la quale «era stata recepita e magari deformata, tra la metà dell’Ottocento e la metà del Novecento»; «ed è forse per questo che le proposte teoriche – apparentemente più sciolte – di Schleiermacher possono essere interessanti. Ma bisogna guardarsi dall’errore di ritenerle troppo sciolte, perché Schleiermacher è pensatore fortemente sistematico», C. Cesa, *Attualità di Schleiermacher*, p. 621.

ce ebbe proprio in Italia uno dei centri propulsivi internazionali, a partire dall'edizione critica di Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

Schleiermacher offriva una strada certo ancora minoritaria ma alternativa tanto rispetto a questo nichilismo interpretativo, da un lato, quanto alla totale sicurezza ermeneutica di un certo neohegelismo, o neomarxismo, o neotomismo, dall'altro: il fulcro diventavano non più verità dogmaticamente indiscutibili a supporto di un agire assoluto delle istituzioni – fossero la Chiesa, lo Stato o un/il partito –, bensì la verità ricercata liberamente da ciascuno poteva discutersi e confrontarsi, anche a livello istituzionale, in modo positivo e non solo contrappositivo con le prospettive degli altri. Quel rispetto storicistico per le individualità, nel loro rapporto produttivo a più ampi contesti spirituali, che in Schleiermacher aveva rilevato Croce, poteva allora essere declinato con una concezione dialettica non più 'totalistica' – per usare il termine di Piovani – bensì 'critica' – proprio nel significato della *Dialettica* schleiermacheriana contro cui Croce aveva polemizzato. Una specifica convinzione soggettiva poteva allora mirare non ad un attacco assoluto contro le convinzioni degli altri, fino all'estremismo della volontà di potenza nichilistica, bensì alla ricerca di ambiti di cooperazione, di rispetto reciproco, di comprensione ermeneutica delle proprie differenti peculiarità.

IX

AUTOCOSCIENZA E INVOCAZIONE. IL RIPENSAMENTO DEL CONOSCERE FILOSOFICO DI CROCE E DI GENTILE IN ALBERTO CARACCILO

1. «*A quel mondo, a quella tematica, a quei pensatori, si leg[a], sin dall'inizio, in tanta parte, il [...] mio cammino*»

L'ultimo saggio che Alberto Caracciolo consegnò per la stampa, *Sul conoscere filosofico* del 1990,¹ è stato definito dall'allievo Giovanni Moretto «una sorta di *flashback*» in cui viene rivissuta «l'avventura intellettuale» del suo autore.² Il carattere di *flashback* di questo saggio è dato dal fatto che esso riprende, con ampi tagli e con mirate e dense aggiunte e revisioni, uno scritto di quasi quarant'anni prima, *Sulla natura del conoscere filosofico*, incentrato in una complessiva, intensa discussione del pensiero di Croce e, soprattutto, di Gentile, e apparso originariamente in *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche* del '53.³

Come nel saggio sull'interrogazione jobica in Croce del 1985,⁴

¹ A. Caracciolo, *Sul conoscere filosofico*, in A. Erbetta (a cura di), *Limite e ulteriorità. Studi in onore di Italo Berton*, Marzorati, Milano 1991, pp. 13-23.

² G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 123.

³ A. Caracciolo, capitolo VIII *Sulla natura del conoscere filosofico (conclusioni dopo lo studio della Critica del Giudizio)*, in *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. I problemi della Critica del Giudizio*, Bocca, Milano 1953, pp. 145-166.

⁴ A. Caracciolo, *L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce*

così questo riaggiornato «critico ripensamento»⁵ su Gentile e Croce del '90 ribadisce quanto Caracciolo sentisse, dall'inizio fino alla fine, «legato», com'egli dice appunto in questo scritto del '90, il proprio «cammino»⁶ di pensiero a questi autori, nonostante anzi in un certo senso proprio per la profonda discussione a cui egli, anche qui dall'inizio fino alla fine, li sottopone.

Certo Caracciolo si sentì assai meno distante da Croce che da Gentile e il confronto tra Caracciolo e Croce è stato non a caso giustamente molto più approfondito dagli studiosi;⁷ anche il confronto con Gentile, però, seppure impostato in modo assai più critico, ha nell'evoluzione del pensiero di Caracciolo un ruolo nient'affatto marginale, come hanno sottolineato, in particolare, i suoi allievi Moretto e Venturelli,⁸ e come dimostra anche il citato ultimo saggio del '90, in cui la critica a Gentile ha una funzione del tutto strutturale.

(1985), in Id., *L'estetica e la religione in Benedetto Croce*, 3ª ed., Tilgher, Genova 1988, e in Id., *Opere*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 21-214, qui pp. 195-214.

⁵ A. Caracciolo, *Sul conoscere filosofico*, p. 13.

⁶ Accennando, nella nota introduttiva, alla tematica e ai «pensatori con i quali criticamente si colloquia» in questo saggio, Caracciolo scrive che «a quel mondo, a quella tematica, a quei pensatori, si legano, sin dall'inizio, in tanta parte, il suo [di Italo Bertoni] come il mio cammino», *Sul conoscere filosofico*, p. 13.

⁷ Sul rapporto tra Caracciolo e Croce, cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, in part. pp. 18-27, 35-37, 54, 69-77, 83-101 e *passim*; G. Anepeta, *L'estetica nella formazione del pensiero di Alberto Caracciolo (1940-1958)*, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, il melangolo, Genova 2002, pp. 291-322; G. Cacciatore, *Croce nell'interpretazione di Alberto Caracciolo*, «Archivio di storia della cultura», 19 (2006), pp. 375-384; M. Ivaldo, *Dall'orizzonte della metafisica a quello del 'religioso'. Sul confronto di Alberto Caracciolo con Benedetto Croce*, *ivi*, pp. 391-398; A. Venturelli, *Gli anni 'crociani' di Alberto Caracciolo*, *ivi*, pp. 399-411.

⁸ Cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, in part. pp. 115-123; D. Venturelli, *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, il melangolo, Genova 2011, in part. pp. 55-57 e 132-135. Importanti considerazioni sulla posizione caraccioliana sia verso Croce che verso Gentile in G. Cantillo, *Sull'estetica dell'idealismo*, «Archivio di storia della cultura», 19 (2006), pp. 385-390.

Già anni prima, nel 1964, del resto, introducendo un suo intenso confronto con Gentile che sarebbe poi diventato uno dei capitoli di *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* dell'anno dopo, Caracciolo aveva affermato esplicitamente che *insieme* Croce e Gentile avevano «sprovvincializzato la cultura italiana, dato vigore alla filosofia»⁹ (un'esplicita e consapevole rivendicazione che si rivolgeva a chi, da più parti, in quel periodo, accusava, proprio al contrario, Croce e Gentile di aver reso 'provinciale' la cultura italiana). Croce e Gentile, infatti, avevano, in continuità con il pensiero europeo da Cartesio a Kant ai 'postkantiani', compreso profondamente il ruolo della coscienza nelle questioni di gnoseologia e di pratica, di fronte a chi voleva marginalizzare tale ruolo, sia partendo da una matrice confessionale neoscolastica, sia partendo da una matrice scientifico-positivistica. Nella riscrittura del '90 di *Sul conoscere filosofico* si ribadisce, con pochi cambiamenti del resto dalla versione del '53, che

la realtà di cui il pensiero filosofico cerca il significato è una realtà che non riesce di concepire se non *sub specie conscientiae* [...] La realtà si fa problema filosofico per un *io*, sì come cosmo, ma quando per cosmo s'intenda la non dissociata né dissociabile – eppur singolarizzata – vicenda di esseri coscienti, quale che sia il loro esser-coscienza: umano, subumano, super-umano.¹⁰

⁹ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile. Relazione di apertura*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Due giornate di studio sul pensiero di G. Gentile (29-30 marzo 1964)*, Sansoni, Firenze 1967 («Giovanni Gentile. La vita e il pensiero», vol. XII), pp. 7-42, qui p. 8; la relazione venne pubblicata la prima volta, senza però l'introduzione iniziale e la discussione successiva, in A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965 (2^a ed., dalla quale in seguito si citerà, a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 2000).

¹⁰ A. Caracciolo, *Sul conoscere filosofico*, pp. 19-20. Così nella prima versione: «La realtà su cui l'uomo cerca luce è dunque realtà coscienziale, cosmica e umana insieme, perché il cosmo diventa problema unicamente in un centro coscienziale, e, d'altra parte, quel centro non è senza il cosmo», A. Caracciolo, *La natura del conoscere filosofico*, pp. 158-160.

2. Croce e le questioni estetica e religiosa nella filosofia moderna

È in questo contesto che si comprende l'importanza moderna dell'estetica, alla cui attenzione Caracciolo si dedicò con continuità lungo tutto il suo cammino di pensiero e torna ancora centralmente in quest'ultimo scritto del '90, in cui si discute ampiamente di un passo di Foscolo e di uno di Baudelaire, nel contesto di una discussione della «intellectio critica»¹¹ crociana. La dimensione estetica, diceva Croce e Caracciolo assentiva caldamente, costituisce una conoscenza certo intuitiva ed individuale, e non racchiudibile in definizioni concettuali, ma, in questa modalità «aurorale»,¹² quale la definisce Caracciolo, è data una coscienza unitaria, «cosmica»,¹³ al contrario della pretesa positivistica di conoscere la realtà in un modo del tutto avulso da come tale realtà è globalmente sentita ed espressa da un soggetto (nella versione del '53 del saggio sul conoscere filosofico si dice che la «scienza» naturalistica «è per sua natura la conoscenza a cui sfugge il tutto: conoscenza del frammento strappato all'organicità vivente»).

In questo senso, si comprende come sia del tutto coerente lo sviluppo della ricerca di Caracciolo dal primo libro sull'estetica di Croce del '46/'48 al citato *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche* del '53, che tratta soprattutto della *Critica del Giudizio* di Kant e torna circolarmente a Croce e Gentile proprio nel capitolo sulla conoscenza filosofica che venne ripreso e riscritto nel '90. Nel legame tra i due libri del 1946-48 e del 1953 si sviluppa, infatti, il nesso retrospettivo tra Croce e Kant, nella focalizzazione

¹¹ A. Caracciolo, *Sul conoscere filosofico*, p. 15.

¹² A. Caracciolo, *L'estetica e la religione in Benedetto Croce*, in Id., *Opere*, vol. I, p. 43.

¹³ Con riferimento al saggio crociano del 1917, *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, Caracciolo scrive: «L'arte in quanto esprime, riflesso nel sentimento dell'uomo, il ritmo della Realtà, viene ad essere una forma di verità, una intuizione cosmica», *L'estetica e la religione in Benedetto Croce*, in *Opere*, vol. I, pp. 111-112.

della dimensione estetica come ambito conoscitivo imprescindibile al pensiero moderno, un pensiero in cui le certezze metafisiche dogmatiche precedenti sono poste in discussione dalla nuova scienza naturale oggettiva, la quale, però, per proprio conto, non può più dare un senso globale alla coscienza inserita nel cosmo.¹⁴

Tale attenzione all'ambito conoscitivo specifico della terza *Critica* kantiana o dell'*Estetica* crociana, non significa, del resto, né in Kant, né in Croce livellamento estetizzante dell'esperienza, tutt'altro: entrambi, sia pure in modi diversi, insistono sulla specificità dell'ambito estetico, rispetto a quelli propriamente scientifico e pratico, per quanto tale specificità di ciascun ambito distinto non significhi affatto, né per Kant né per Croce – sottolinea Caracciolo in questi suoi due libri giovanili –, frantumazione della coscienza o dello spirito, bensì, proprio al contrario, ricerca attorno ad una complessiva analisi della coscienza nel mondo, in tutti i diversi aspetti in cui essa si articola.¹⁵

Croce, anche rispetto a Kant, sviluppa particolarmente, inoltre, l'aspetto di imprescindibile collocazione storica che ha qualsiasi coscienza nel suo complesso, dall'ambito estetico a quello scientifico e pratico. Quella di Croce, dice Caracciolo in uno scritto sul problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del '63, poi accolto in *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, è «una filosofia nutrita di cose, aperta al diverso e concreto atteggiarsi del mondo umano».¹⁶ Partendo dall'amatissimo Vico, Croce giunge così ad una sorta di storicizzazione dell'impianto trascendentale kantiano, e in questo Ca-

¹⁴ Sull'interpretazione kantiana di Caracciolo, cfr. D. Venturelli, *Gli studi kantiani* (1995), in Id., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, pp. 53-85.

¹⁵ Cfr., per es. già le prime conclusioni del 1946-48: «Il Croce, pur rimanendo sempre fedele al concetto di arte come momento dello spirito, prelogico e premorale, autonomo [...] viene a scoprire nel seno di quel movimento una realtà sempre più vasta e profonda», *Opere*, vol. I, p. 141.

¹⁶ A. Caracciolo, *Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del secondo dopoguerra* (1963), in Id., *La religione come struttura...*, pp. 209-240, qui p. 213.

racciolo vede sicuramente un merito, ma da qui nascono anche i rischi della posizione crociana. Croce non si limita, infatti, ad una legittima inserzione nella finitezza storica del trascendentalismo kantiano, ma cerca di saturare completamente tale trascendentalismo nella storia, fino alle esplicite formulazioni dell'identità di filosofia e storia e dello 'storicismo assoluto'.

In questo modo, però, la coscienza estetica, scientifica e pratica perde il suo carattere relazionale e finito, che aveva in Kant, e finisce invece per prospettare in Croce, accusa Caracciolo, un nuovo provvidenzialismo storico, dalle marcate influenze hegeliane, in cui l'esplicita immanenza finisce per non celare un dogmatismo analogo al vecchio provvidenzialismo confessionale.¹⁷

Già nella prima edizione del libro caraccioliano su Croce del '46/'48 e poi con sempre maggiore consapevolezza nelle aggiunte del '58 e del '88,¹⁸ è proprio tale esibita assolutezza storica a non permettere a Croce di affrontare fino in fondo, argomenta Caracciolo, il problema del male, dell'insufficienza e della fragilità della coscienza nella propria vicenda mondana e, conseguentemente, di non affrontare in modo sufficiente il problema religioso, che alla presa d'atto di tale fragilità (*Gebrechlichkeit*, diceva Kant) è invece strettamente intrecciato. La stessa sempre maggiore attenzione del vecchio Croce al problema del male è per Caracciolo, però, una dimostrazione che l'immanentismo

¹⁷ Su questa critica a Croce e ai suoi riferimenti hegeliani, cfr. l'ampia analisi dello storicismo otto-novecentesco in A. Caracciolo, *La filosofia come metafisica*, in Id., *La religione come struttura...*, pp. 90-159. Ancora in *Sul conoscere filosofico*, p. 19, Caracciolo parla dei «non pochi pericoli di caduta e autofraintendimento» insiti nella «crociana identità storia-filosofia».

¹⁸ Sull'evoluzione delle tre diverse edizioni del libro di Caracciolo su Croce, evoluzione nella quale Caracciolo stesso chiarisce sempre meglio la relazione strutturale tra problema del male e religione, ha scritto pagine molto pregnanti M. Ivaldo, *Dall'orizzonte della metafisica a quello del 'religioso'. Sul confronto di Alberto Caracciolo con Benedetto Croce*; D. Venturelli, *Gli anni 'crociani' di Alberto Caracciolo*, sottolinea come proprio l'approfondimento del problema del male portò Caracciolo a un'interpretazione di Leopardi che sfuggiva alle sostanziali minimizzazioni tanto crociane che gentiliane.

metafisico-provvidenzialistico è in fondo uno degli aspetti più esibiti, ma non uno dei più determinanti e vitali nella complessiva posizione filosofica crociana.¹⁹

Per Caracciolo, con sempre maggiore consapevolezza, è la stessa concretezza storica della coscienza, sottolineata da Croce, a comportare infine un rifiuto di una propria assolutizzazione storico-metafisica, laddove viene riscoperta, invece, insieme alla costitutiva fragilità della coscienza, la sua strutturale apertura relazionale oltre se stessa e oltre la propria oggettivazione storica mondana, come lo stesso Kant aveva indicato in modo cifrato nella dottrina dei postulati.²⁰

Anche la progressiva accentuazione etica del pensiero crociano, che Caracciolo mette in luce fin dal '46/'48 e poi ancor più nelle aggiunte successive,²¹ poteva allora essere interpretata alla luce dell'originario motivo kantiano della finitezza della coscienza, rispetto alle certezze metafisico-provvidenzialistiche.

L'apertura ad un ruolo autonomo della sfera religiosa nella coscienza, così come una connessa strutturale considerazione della fragilità costitutiva della coscienza stessa verso il male, nascevano, quindi, in Caracciolo come rettifica o addirittura sviluppo non come svalutazione o addirittura sconfessione della ricerca già crociana attorno ad un organico progetto culturale ed educativo che proprio la coscienza, nella sua libertà, mettesse modernamente al centro dell'attenzione.²²

¹⁹ Cfr. la prefazione del 1958 al libro su Croce, in cui si dice che «l'eliminazione della metafisica strutturale era solo la strada dell'incontro con il vero Croce», A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, p. 23. Al tema del male nel suo rapporto con la religione sono dedicate sia l'integrazione del 1958 (*Il concetto di filosofia e il problema del male negli ultimi scritti*, ivi, pp. 149-193) sia quella del 1988 (*L'interrogazione jobica*, ivi, pp. 195-212).

²⁰ Cfr. A. Caracciolo, *La filosofia come metafisica*, in Id., *La religione come struttura...*, pp. 77-89, in part. pp. 83-84.

²¹ Sull'interpretazione caraccioliana del tema 'etico-religioso' in Croce, cfr. G. Cacciatore, *Croce nell'interpretazione di Alberto Caracciolo*, soprattutto pp. 379-384.

²² A questo proposito sarebbe interessante confrontare l'opera di Caracciolo

3. «G. Gentile era per la nostra generazione una difficoltà teoretica, la difficoltà che B. Croce aggirava, ma non persuasivamente superava»

Caracciolo sapeva bene, inoltre, che, in questa direzione di un rinnovamento filosofico-educativo di tipo coscienziale, il giovane Croce si era incontrato con il giovane Gentile, negli anni della loro intensa collaborazione, «all'esordio luminoso del secolo, prima della tragedia, che doveva segnare la fine ideale»,²³ egli dice nella già citata introduzione all'intervento gentiliano del '64.

Rispetto in particolare al tema pedagogico-educativo, centrale in Gentile, Caracciolo conclude questo suo intervento, dicendo che «sarebbe viltà in noi e per noi oggi non riconoscere che siamo stati educati anche dalla sua [di Gentile] *Pedagogia*».²⁴ Il rigoroso antifascista Caracciolo, infatti, si pronuncia contro la «viltà» di voler appiattire tutto il percorso educativo di Gentile solo ai «tragici» esiti finali fascisti, in un contesto di antifascismo istituzionale in cui compiere tale appiattimento diventava fin troppo comodo (oltre che autoassolutorio per tanti che erano stati fascisti non meno di Gentile, pur essendo stati suoi feroci avversari).

Caracciolo sottolinea, diversamente, con precisi riferimenti ai testi gentiliani dell'inizio del Novecento, come l'involuzione per

con quella di un autore del tutto peculiare nel panorama filosofico italiano come Aldo Capitini. Capitini, formatosi nell'ambiente intriso di idealismo crociano e gentiliano della Pisa degli anni Venti, lasciò la Normale gentiliana per antifascismo e pubblicò nella Laterza di Croce, nel 1937, un libro che certo, fin al titolo, riconosceva uno spazio all'esperienza religiosa più specifico rispetto al filosofo di Pescasseroli: gli *Elementi di un'esperienza religiosa*. Qui, fra l'altro, si legge: «L'essenza della religione è la coscienza appassionata della finitezza», A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, 2ª ed., Laterza, Bari 1947, p. 54. Il nome di Capitini non si trova, però, facilmente negli scritti di Caracciolo.

²³ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile, Relazione di apertura*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Due giornate di studio sul pensiero di G. Gentile*, p. 8.

²⁴ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, pp. 175-207, qui p. 207.

così dire teologico-nazionalistica fosse un aspetto ulteriore e non un aspetto strutturale del pensiero filosofico-educativo di Gentile, che invece inizialmente, pur già in presenza di qualche spunto equivoco, condivideva con Croce un'impostazione coscienzale-universalistica di tipo liberale.²⁵ (Augusto Del Noce, nella sua interpretazione tutta compattamente teologico-politica di Gentile, polemizzò su questo tema con Caracciolo, ma, mi sembra, un conto è segnalare, come fa giustamente Caracciolo, certe ambiguità gentiliane, fin dall'inizio, un conto è concepire una storia biografica tutta a partire dal senno di poi.)²⁶

E, comunque, anche successivamente, ricorda Caracciolo, menzionando l'ultima discussione che ebbe, proprio su Gentile, con Teresio Olivelli, qualche mese prima della morte di quest'ultimo per mano nazifascista,²⁷

per gli studiosi di letteratura e filosofia G. Gentile non era il ministro fascista, il teorizzatore della dottrina del fascismo: sotto questo aspetto

²⁵ Ivi, pp. 175-176: «Chi paragona il fervore giovanile, la gioia creativa, l'ancora estrosa vivacità polemica, la concretezza problematica, il respiro per nulla nazionalistico, anzi aperto a quanto si veniva allora producendo in Europa, e – pur nel pericoloso delinarsi di temi ambigui – la sostanza di libertà che permea gli scritti di questo periodo [il primo decennio del secolo], e viene poi percorrendo i *Discorsi di religione* (il vol. raccoglie gli scritti che vanno dal '20 al '43) non può non avere il senso di un restringimento di vitalità, di concretezza, di orizzonte».

²⁶ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, p. 247, laddove l'autore critica lo studio, pur «accurato e attento di Alberto Caracciolo», perché in contrasto con la propria lettura degli scritti del 1903-1909 tutta effettuata compattezza alla luce delle posizioni teologico-politiche successive. Sul fatto che le stesse concezioni politiche del giovane Gentile non siano tutte linearmente ricostruibili a ritroso a partire dall'adesione al fascismo, cfr. per esempio G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, nuova ed., UTET, Torino 2006.

²⁷ Sul legame di profonda amicizia e scambio intellettuale tra Caracciolo e il martire della resistenza Olivelli, cfr. G. Moretto, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004. Dell'intensa biografia che Caracciolo dedicò a Olivelli, pubblicata inizialmente nel 1947, è da poco uscita una nuova edizione: A. Caracciolo, *Teresio Olivelli. Biografia di un martire*, il melangolo, Genova 2018.

non esisteva, almeno per noi non esisteva. G. Gentile era per la nostra generazione una *difficoltà teoretica*, la difficoltà che Croce aggirava, ma non persuasivamente superava.²⁸

Al di là dell'involuzione fascista, quindi, i caratteri, da rileggere o da criticare, della pedagogia e della filosofia di Gentile andavano per Caracciolo indagati a un livello teoreticamente più interno.

Innanzitutto, si sottolinea dunque nell'intervento del '64, la pedagogia gentiliana parte dalla convinzione anche crociana per cui la scuola dev'essere «palesamente l'opposto dell'indifferentismo e del neutralismo su ciò che è essenziale per l'uomo»,²⁹ citando un passo del 1905 in cui Gentile accusa la «scienza frammentaria che non ci fa vedere il mondo e l'uomo che ne è il centro e lo specchio». ³⁰ Si tratta, dunque, di una ripresa organica e consapevole dell'ideale educativo storico-umanistico, passato attraverso la lente critica della centralità moderna del soggetto e della coscienza. Anche in Gentile, come in Croce, inoltre, seppure con modalità diverse, la consapevolezza coscienziale diventa possibile solo attraverso la propria storicizzazione, come continua autoriflessione sul proprio provenire storico e sul proprio svilupparsi ulteriore.³¹

²⁸ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile. Relazione di apertura*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Due giornate di studio sul pensiero di G. Gentile*, p. 8. Corsivo originale.

²⁹ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 190.

³⁰ G. Gentile, *Relazione al VI Congresso nazionale della Federazione fra gli insegnanti delle scuole medie* (1907), in Id., *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 95, cit. in A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 190.

³¹ Cfr. C. Cesa, *Giovanni Gentile e lo storicismo*, in M. Martirano, E. Massimilla (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, Liguori, Napoli 2002, pp. 87-115, e G. Cantillo, *Storicismo e storicismo*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 685-694.

Inevitabilmente, questo percorso autoriflessivo storico e coscienziale insieme, ed insieme educativo e teoretico, non può che portare ad incrociare in modo decisivo il tema religioso, e tutto l'intervento del '64 è consapevolmente costruito su un'analisi congiunta della pedagogia e della teoresi di Gentile e mostra come in entrambi tali congiunti ambiti il tema religioso sia nel contempo centrale e problematico.

Nel movimento teoretico-educativo gentiliano, infatti, da un lato la coscienza deve costantemente recuperare tutta la storia sedimentata nel proprio presente – una storia in cui l'aspetto religioso, dai tempi più remoti ai più recenti, è sempre stato centrale nucleo di convergenza metafisica –, dall'altro lato questa storia deve costantemente attualizzarsi in coscienza dispiegata presente e quindi, sottolinea sempre Gentile, l'aspetto religioso – con gli elementi che egli vede connaturati a quest'ultimo in senso dogmatico e metafisico-oggettivizzante – deve costantemente superarsi, o 'inverarsi' come egli dice, nella filosofia come autocoscienza assoluta.³²

Di qui un «ebbro entusiasmo religioso»³³ che circola nella pedagogia gentiliana, in cui ogni pur sempre presente e nuova nozione scientifico-naturale e storico-filologica deve il più possibile convergere in una visione unitaria, nella quale lo storico coronamento metafisico-teologico si 'invera' sempre di nuovo nella conclusiva integrazione autocoscienziale. «Dove trovare un nodo filosofico più pregnante e decisivo dell'atto gentiliano?»,³⁴ si chiede Caracciolo nel già citato saggio sul problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del '63. In Gentile,

³² Il tema dell'autocoscienza percorre tutto il Gentile 'attualistico' fin da *L'atto del pensare come atto puro* (1911): «L'atto dell'io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'io è l'io stesso [...] L'atto puro è autoctisi», G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Le Lettere, Firenze 2003, pp. 194-195.

³³ A. Caracciolo, *Il problema dell'essenza della religione*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 213.

³⁴ Ivi, p. 212.

continua qui Caracciolo, l'affermazione che «il “tutto è – per me nell'atto coscienziale” onde io mi apro a me, all'altro, al mondo si trasforma in: “tutto è per quest'atto”».³⁵

Senonché, proprio questa assoluta integrazione nell'autocoscienza di ogni dimensione metafisica e religiosa, nel momento in cui costituisce lo sviluppo più coerente dell'impostazione idealistica gentiliana ne segnala per Caracciolo anche l'intrinseca problematicità. Se i limiti profondi di Croce nascevano nel momento in cui la considerazione, in sé del tutto corretta e legittima, della condizionalità storica della coscienza veniva irrigidita in un immanente storicismo assoluto, i limiti profondi di Gentile nascono nel momento in cui egli porta la giusta attenzione moderna alla coscienza fino ad una sorta di immanente autocoscienzialismo assoluto.

Gentile aveva ricondotto la religione solo a dogma, sottolinea Caracciolo, ma tale riconduzione è mortificante e finisce per portare a un nuovo dogmatismo di tipo immanentistico-coscienzialistico. L'apparentemente paradossale alleanza di Gentile (e di Croce) con i neoscolastici nell'avversione al modernismo diventa allora emblematica: un dogmatismo neoconfessionale finisce per essere spalleggiato da un nuovo dogmatismo immanentistico.³⁶

«La religione come forma specifica della coscienza», dice invece Caracciolo, non è il dogma ma «l'invocazione che sorge dal

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Rispetto al modernismo, dice Caracciolo, «a noi piacerebbe oggi poter riconoscere che i due maggiori esponenti della nostra cultura avessero potuto trovare nel loro pensiero altro giudizio del significato di quel movimento, di là dalle sue deficienze», A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 202. Come si vede, Caracciolo non si nasconde i limiti che ebbe il modernismo nell'argomentare compiutamente le proprie posizioni, ma riscontra in tale movimento un «significato profondo», in anticipo sui tempi. A Pavia, Caracciolo era potuto entrare in contatto con il filosofo neocriticista di ascendenza modernista Mariano Maresca, nome che torna però raramente almeno nelle sue opere a stampa (una rapida menzione, insieme a Piero Martinetti e Adolfo Levi, in A. Caracciolo, *Il problema dell'essenza della religione*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 212).

singolo ai limiti del sé e del prossimo».³⁷ Ed è in questo senso ‘invocativo’, continua Caracciolo, che non solo la religione costituisce, checché ne dicano Croce e Gentile, un ‘modo autonomo’ della coscienza, ma anche la religione ‘struttura’ la coscienza stessa, ossia la coscienza deve rimanere costitutivamente aperta all’altro da sé, all’oltre, senza potersi e doversi mai assolutizzare.

In questa direzione, se seguaci e studiosi di Gentile presenti all’intervento caraccioliano del ’64, come Ugo Spirito e Vito Antonio Bellezza, obiettarono a Caracciolo i nessi dialettici, presenti in Gentile, come in Hegel, anche di mantenimento e non solo di ‘toglimento’ della religione nella autocoscienza filosofica,³⁸ per Caracciolo è proprio l’idea finale di assoluta integrazione a stendere un velo sinistro su tutto il processo dialettico gentiliano: quella sorta di trionfalismo finale della coscienza finisce per far impallidire la fragilità strutturale e il riferimento altrettanto strutturale all’oltre da sé della coscienza stessa, l’invocazione che nasce dalla consapevolezza dei propri limiti. Se il dogma nasce dalla volontà di dominio sulle altre coscienze, l’invocazione è invece l’espressione coscienziale dei propri limiti, della propria relazionalità strutturale.³⁹ In tale senso, per Caracciolo, le preghiere presenti in tutte le religioni rimandano proprio a questo elemento invocativo fondamentale. Anche nel mondo con-

³⁷ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 193.

³⁸ *Interventi sulla relazione del prof. Caracciolo*, in M. F. Sciacca (a cura di), *Due giornate di studio sul pensiero di G. Gentile*, pp. 44-46 (U. Spirito) e pp. 47-58 (V. A. Bellezza).

³⁹ Si confrontino su questi temi le pagine sulla preghiera dei già citati *Elementi di un’esperienza religiosa* di Capitini. «Noi siamo insufficienti; il mondo è pieno di dolore; dietro ad ogni cosa e ad ogni giornata c’è una sofferenza: chi è che sentendo questo, non attesta la propria umiltà? Ma più questa è appassionata, e più c’è dentro una vicinanza superiore; in un modo che, quanto più prendiamo su di noi il dolore, tanto più si desta in noi un amore che non è attaccamento, ma è puro, un rasserenamento persuasivo, positivo, un infinito in atto di sentimento, pur tra l’amarezza e le lacrime [...]; e perciò nella preghiera, più o meno esplicitamente, ringrazio sempre [...], nell’intimità, che è dualità, sono udito», A. Capitini, *Elementi di un’esperienza religiosa*, pp. 56-57.

temporaneo, laddove il riferimento alla trascendenza fa sempre più fatica ad esprimersi in termini ingenuamente antropomorfici, l'elemento invocativo resta per Caracciolo presente in modo strutturale nella coscienza a segnalarne i limiti costitutivi e il carattere relazionale.⁴⁰

Non riconoscendo tali limiti, tale fragilità e tale relazionalità all'oltre da sé la coscienza collassa in se stessa, tutto il suo dinamismo appare solo una mera circolarità sinistramente autoreferenziale. Riconoscendo invece quei limiti e quella relazionalità, non solo il tema religioso, ma anche quello estetico, quello scientifico e quello etico (si veda quello spunto relazionale tra sé e prossimo, che si è visto nel brano sopra citato) possono svolgersi in modo non meramente autoreferenziale.

A costituire le «ambiguità teoretico-etiche» dell'atto gentiliano è che esso finisce «sempre», per oscillare, dice, infatti, Caracciolo ancora nell'ultimo saggio del '90, tra «l'*hybris* dell'india-

⁴⁰ «Crisi della preghiera non significa minimamente sparire dell'invocazione» si dice in una delle sue ultime opere: A. Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, il melangolo, Genova 1983, p. 29. Su questo tema, cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, pp. 65-68, nonché Id. (a cura di), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991. Per un filosofo della religione come Martinetti, le preghiere nelle diverse religioni non sono che un'«espressione simbolica» e storica di un riferimento profondo della coscienza alla trascendenza sempre altra da sé, e sono sincere e religiose nel momento in cui tale riferimento non venga ridotto a formulismo dogmatico. Cfr. P. Martinetti, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. 1, in part. pp. 522-529 e 648-650 («tutti gli atti interiori che accompagnano la nostra ascensione verso la vita spirituale [...] sono la preghiera di ogni ora, che ricorda all'uomo dove si trovi il bene e l'aiuta nella sua liberazione dal peccato. [...] Invochiamo Dio, dice Plotino, non con la parola esteriore (*ou logo gegonoti*), ma con lo spirito, col tendere intensamente verso di lui», ivi, pp. 649-650). Cfr. di recente S. Mancini, *La metafisica dell'Uno di Piero Martinetti come pensiero orante*, «Materiali di estetica», 5.2 (2018), pp. 246-255. Caracciolo cita molto poco Martinetti, nondimeno di recente si sono segnalati nei due autori degli snodi teorici per più versi accostabili: cfr. I. Tonelli, *Libertà religiosa e interrogazione metafisica. Piero Martinetti-Alberto Caracciolo: un'amicizia stellare?*, in D. Venturelli (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori, Napoli 2019, pp. 107-118.

mento e la desolazione del solipsismo nichilistico».⁴¹ Già in un breve scritto del '48, l'allora giovane docente liceale, discutendo di un libro del crociano Manlio Ciardo,⁴² formulava su Gentile un analogo giudizio, argomentando che era la maggiore coerenza idealistica di Gentile a portarlo all'assurdità autoreferenziale, a cui Croce non arrivava proprio perché meno coerente nella propria teoresi idealistica (ecco appunto la «difficoltà teorica che Croce aggirava, ma non persuasivamente superava».⁴³ Nel saggio *Etica e trascendenza* del 1950, che dà il titolo al libro successivo a quello sull'estetica di Croce, questa critica ad entrambi i filosofi del neoidealismo italiano è ulteriormente precisata.⁴⁴

Con tutto questo, se l'assolutismo storicistico non è tutto Croce e nemmeno il Croce più verace, così gli esiti sinistramente autoreferenziali della filosofia di Gentile non comportano affatto di dover rinunciare ad una filosofia e a una pedagogia della coscienza, bensì, per Caracciolo, appunto un monito significativo per imboccare una filosofia e una pedagogia della coscienza che ne riconoscano radicalmente proprio quel carattere che Gentile, ma in fondo anche Croce, avevano voluto in conclusione, hegelianamente, rimuovere, ossia il carattere strutturalmente fragile, relazionale, aperto sull'oltre da sé della coscienza stessa, cioè, per dirla con Caracciolo, la sua struttura religiosa. Se Croce e

⁴¹ A. Caracciolo, *Sul conoscere filosofico*, p. 19. Sulla critica all'attualismo di sfociare in un solipsismo nichilistico autoreferenziale Caracciolo ebbe sempre presenti le posizioni su Gentile del suo maestro pavese Adolfo Levi (si veda soprattutto A. Levi, *Sceptica*, La Nuova Italia, Firenze 1959 [1^a ed. 1921], pp. 143-154). Cfr. D. Venturelli, *Nichilismo, religione, eticità. Profilo di Alberto Caracciolo* (1992), in Id., *Etica e tempo*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 220-222.

⁴² A. Caracciolo, *Di un giudizio sull'attualismo* (1948), ora in A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, pp. 352-353.

⁴³ Sottolineano l'importanza di questa precoce presa di posizione nello scritto su Ciardo sia G. Cantillo, *Sull'estetica dell'idealismo*, p. 187, sia G. Cacciatore, *Croce nell'interpretazione di Alberto Caracciolo*, p. 383.

⁴⁴ A. Caracciolo, *Etica e trascendenza*, Vannini, Brescia 1950 (ora in A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, pp. 425-529, qui pp. 459-484). Non a caso, questo libro è richiamato esplicitamente anche in Id., *Sul conoscere filosofico*, p. 23.

Gentile seguivano cioè Hegel nel far concludere ogni conoscenza nell'autoriflessività dello spirito immanente a se stesso, Caracciolo rivaluta invece le proposte teoriche di un pensatore con cui Hegel aveva duramente polemizzato: ossia Schleiermacher, il quale connette appunto in modo strutturale autocoscienza e relazionalità trascendente.⁴⁵

Il riconoscimento strutturalmente religioso della coscienza significa dunque per Caracciolo non un recedere verso nostalgie dogmatiche, bensì proprio al contrario un umile proseguire, in modo più adulto rispetto ai propri limiti, nella direzione di un pensare filosofico *sub specie conscientiae* che abbandoni qualunque pretesa assolutistica anche sulla coscienza e sulla filosofia stesse, perché tale pretesa ne avrebbe provocato il collasso teoretico ed etico, come si era visto appunto con Gentile.

In questo contesto si comprende la conclusiva differenza di Caracciolo da un pensatore che pure per lui contò molto proprio per una ridiscussione religiosa dell'attualismo gentiliano: Michele Federico Sciacca. Nel suo saggio retrospettivo su quest'ultimo del '76, si vede come Caracciolo si trovi per molti versi vicino alle critiche sciacchiane a Gentile, ma prospetti conclusivamente

⁴⁵ Il nesso strutturale tra autocoscienza e relazionalità trascendente trova la più esplicita formulazione nel celebre § 4 della *Glaubenslehre* schleiermacheriana. Lo stesso «spirito della *Liberalität*», dice Caracciolo, «esige che non si consideri più la *Glaubenslehre* come un semplice ripiego o caduta rispetto alle *Reden*, ma – almeno problematicamente – come il momento autentico di una dialettica profonda», A. Caracciolo, *La religione come struttura...*, p. 42. Sul fatto che occorra assegnare «maggiore rispetto» al «non abbastanza ascoltato [...] Schleiermacher», cfr. anche A. Caracciolo, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, p. 200. Già il saggio sulla natura del conoscere filosofico del '53 connette autocoscienza e trascendenza: «senza il *redire in semet ipsum* e senza il *transcendere semet ipsum* non c'è speranza d'aver luce sulla realtà», A. Caracciolo, *Sulla natura del conoscere filosofico*, p. 161 (il riferimento è qui al celebre brano del *De vera religione* di Agostino, XXXIX, 72, che lo stesso Gentile citò e, dalla propria prospettiva, criticò più volte in testi che verosimilmente Caracciolo aveva ben presenti: cfr. G. Gentile, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, p. 62 [1908], p. 341 [1920], p. 399 [1936]).

delle vie d'uscita diverse a quelle critiche.⁴⁶ Per Caracciolo, di fronte alla strutturale fragilità e relazionalità trascendente della coscienza, quali emergevano anche dal collasso dell'attualismo, non valevano le riproposizioni di riferimenti a certezze confessionali, ontologico-dogmatiche e autopresentantisi come assolute – una fede come «una specie di *super-filosofia*, di *super-eticità*, di *ultracertezza*»,⁴⁷ egli chiosa riferendosi a Sciacca –, occorreva invece incamminarsi verso un approfondimento *qua talis* di questa stessa fragilità della coscienza e di questa stessa sua relazionalità trascendente.

Da qui bisognava ripartire in una strada che Caracciolo riteneva per molti versi ancora da percorrere e in questa direzione si confrontò da vicino con filosofi che esulavano dall'impostazione idealistica italiana su cui si era formato, filosofi come Heidegger (con cui l'intensissimo confronto teoretico non fu, comunque, mai esente da riserve importanti)⁴⁸ e, soprattutto, Jaspers. Se Gentile lambiva *de facto* una nientificazione autoreferenziale della coscienza (presentandola *de jure* come suo trionfo positivo), Heidegger diventava un interlocutore con cui discutere radicalmente, in senso teoretico, proprio il problema del nichilismo.⁴⁹

⁴⁶ Sul rapporto con Sciacca, molto importante e complesso anche dal punto di vista biografico, cfr. D. Venturelli, *Michele Federico Sciacca nella recezione estetico-religiosa di Alberto Caracciolo* (2008), in Id., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, pp. 121-150.

⁴⁷ A. Caracciolo, *La dimensione estetica nel pensiero di M.F. Sciacca*, in AA.VV., *Michele Federico Sciacca*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 125-167, qui p. 164.

⁴⁸ Cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, pp. 143-148 e A. Fabris, *Alberto Caracciolo e la recezione italiana di Heidegger*, in D. Venturelli (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo*, pp. 119-128.

⁴⁹ Una propria presentazione del problema del nichilismo di fronte a Gentile in A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 193. Un interessante parallelo tra Gentile e Heidegger in A. Caracciolo, *Il problema dell'essenza della religione*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 213. Sul modo in cui Caracciolo legge il tema del nulla in Heidegger rispetto alla crisi del proprio rapporto con il neoidealismo italiano, cfr. S. Givone, *Verità e poesia*, «Humanitas», 47 (1992), pp. 183-94.

In Jaspers, invece, Caracciolo poteva ritrovare una prospettiva atenta, liberale e non confessionale di fronte alle pluralità storiche, come in Croce, ma senza la chiusura immanentistico-metafisica che fin dall'inizio l'aveva lasciato perplesso in quest'ultimo, e anzi con una tematizzazione innovativa proprio della trascendenza come referente finale di ogni libera singolarità esistenziale. Un referente ultraimmanentistico, come quello jaspersiano, cioè, permetteva di rilevare nella loro singolarità esistenziale quelle pluralità storiche che prospettive come le neohegeliane rischiavano di concepire soltanto come momenti di un tutto, sociale o metafisico.⁵⁰

In questa direzione, per Caracciolo l'invocazione è il nucleo più autentico del religioso proprio perché ne segnala la componente più radicalmente antidogmatica.⁵¹ A livello biografico, era stato per lui particolarmente importante l'esempio del martire della resistenza contro i nazifascisti Teresio Olivelli, il cui commosso ricordo fu all'origine del primo libro di Caracciolo.⁵² La 'preghiera del ribelle' di Olivelli fu per Caracciolo espressione esemplare di una ripercussione etica dell'invocazione per cui, lungi da rinforzare dogmaticamente dei domini e delle aggressioni politiche (come successe nelle varie consacrazioni degli eserciti ancora nel Novecento, anche italiano), l'invocazione diventa-

⁵⁰ Su come l'intenso studio di Jaspers, durante gli anni Cinquanta, portò Caracciolo a precisare le perplessità che già aveva sul neoidealismo italiano, per raggiungere in modo sempre più compiuto una propria specifica posizione, cfr. R. Celada Ballanti, *Introduzione*, in A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, a cura di R. Celada Ballanti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, pp. VII-L, in part. pp. XV-XXVIII.

⁵¹ Anche qui si possono richiamare alcune vicinanze con Martinetti: la «degenerazione feticistica del rito è il *formalismo cerimoniale*», in cui «la pratica della vita religiosa è fatta consistere nella meticolosa osservanza di cerimonie esteriori», laddove nasce «l'ipocrisia orgogliosa piena [...] di odio verso tutti coloro che non seguendo la medesima fede, e non partecipando ai medesimi riti, vengono considerati come reietti da Dio», P. Martinetti, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, vol. 1, pp. 528-529.

⁵² Cfr. *supra*, nota 27.

va invece motivo di resistenza antidogmatica di contro a pretese di dominio totale sugli altri.⁵³

4. *Eredità e ripensamento di un modello filosofico-educativo letterario-storicistico-coscienziale: catarsi poetica, invocazione religiosa, interpretazione filosofica*

Caracciolo aveva dunque sentito la necessità di attraversare l'idealismo storicistico di Croce e di Gentile per intraprendere, infine, filosoficamente, strade nuove. L'opera dei «due maggiori educatori del pensiero filosofico italiano nel nostro secolo»⁵⁴ andava però, a suo avviso, non tanto sconfessata interamente, quanto ripensata in profondità, alla ricerca di nuove prospettive filosofico-educative. Così, nelle conclusioni della relazione del '64, dopo aver mostrato l'incidenza profonda e i limiti della prospettiva gentiliana non solo nella filosofia ma anche nella cultura religiosa e scolastica italiana del Novecento, Caracciolo concludeva dicendo che meditare su tali limiti era «il modo migliore di ricordare G. Gentile e di riprendere nella sua verità quel principio di libertà autentica, che era nell'intenzione prima del suo attualismo», per quanto «lo sviluppo del suo pensiero» non l'avesse «più saputo fondare»,⁵⁵ e menzionava, infine, lo si è già ricordato, un perdurante senso di eredità in particolare verso la *Pedagogia* del filosofo siciliano.

Caracciolo, fra l'altro, fu attivo per circa vent'anni, come insegnante di lettere italiane e latine, negli istituti di istruzione secondaria riformati da Gentile, e nei suoi scritti, anche negli interessanti inediti pubblicati da Moretto, traspare come egli avesse colto in pieno i nuclei educativi del rinnovamento crociano-gen-

⁵³ Cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, pp. 65-69 (paragrafo intitolato *La preghiera tra ribellismo e filosofia*), nonché Id., *Filosofia e martirio*.

⁵⁴ A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989, p. 8 (da un saggio del 1960).

⁵⁵ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, pp. 206-207.

tiliano della scuola di tradizione letterario-umanistica alla luce della coscienza moderna.⁵⁶

Quel rinnovamento crociano e gentiliano non era certo, per Caracciolo, privo di elementi profondamente discutibili e rivedibili. Non soltanto la svalutazione immanentistica del tema religioso, di cui si è detto, non soltanto, per quanto riguarda in questo caso il solo Gentile, l'involuzione teologico-nazionalistica, anche l'oggettività scientifico-empirica non era stata abbastanza considerata da Croce e da Gentile, come si vede per esempio in quello che Caracciolo dice, in uno scritto già del 1949, sull'identificazione crociana della linguistica scientifica solo come estetica.⁵⁷

Se Croce aveva esagerato nell'identificare scienza linguistica ed estetica, occorreva per Caracciolo mantenere, però, accanto allo studio scientifico dei rapporti glottologici della *langue*, il fondamentale elemento espressivo e singolarizzato della *parole*: in questo scritto del '49, poi ripubblicato in *Arte e linguaggio* del '70, il riferimento a Saussure serve così per salvaguardare almeno alcuni aspetti fondamentali della connessione crociana tra linguaggio ed estetica.⁵⁸

⁵⁶ Sulla concezione filosofico-educativa di Caracciolo, essenziali testimonianze, tratte dall'epistolario e da scritti editi e inediti di differenti periodi, in G. Moretto, *Tempo e filosofia. La formazione 'veronese' di Alberto Caracciolo* (1992), poi in Id., *Filosofia e martirio*, pp. 1-24, in part. pp. 12-17. Non si può certo dire che la scuola di tradizione classico-umanistica, difesa da Caracciolo in queste testimonianze, sia stata introdotta nell'istruzione pubblica italiana da Croce e da Gentile; la riforma del '23, effettuata da quest'ultimo e caldamente appoggiata dal primo, però, ha avuto un ruolo determinante nel riformulare in modo organico un sistema scolastico che quel tipo di scuola umanistico-letteraria aveva come fondamento e vertice, secondo modalità specifiche che non si riscontrano in quanto tali negli altri sistemi scolastici dell'epoca.

⁵⁷ «Quello che il Nencioni dimostra è l'insufficienza e l'unilateralità della concezione crociana della lingua come pura creazione individuale [...] e della conseguente riduzione della linguistica (scienza della lingua) ad estetica (scienza dell'atto espressivo, cioè artistico)», A. Caracciolo, *Su di una aporia della concezione crociana del linguaggio* (1949), poi in Id., *Arte e linguaggio*, Mursia, Milano 1970, e infine in Id., *Opere*, vol. I, pp. 310-314, qui p. 310.

⁵⁸ Cfr. A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, pp. 311-314.

Alcuni anni dopo, nel '57, in un altro saggio poi raccolto in *Arte e linguaggio*, la discussione di un libro di Ludovico Geymonat sul problema della conoscenza scientifica porta Caracciolo a ripresentare questa dicotomia saussuriana, conferendole un significato più ampio. Non solo rispetto alla linguistica, ma anche in generale, Croce ha ecceduto nel voler riportare la *langue* della scienza empirico-quantitativa alla *parole* della filosofia di tradizione letterario-umanistica, ma eccesso è anche l'opposto: uno schiacciamento della parola filosofica sull'oggettivismo della lingua scientifica empirico-quantitativa si dimostra equivoco ed irrisolto.⁵⁹

Alla fine di un lungo processo elaborativo, la sintetica ma pregnante voce *Letteratura* per la seconda edizione dell'*Enciclopedia filosofica* del Centro di studi di Gallarate del 1967, anch'essa raccolta poi in *Arte e linguaggio*,⁶⁰ permette a Caracciolo, in un contesto per così dire 'istituzionale', di delineare una propria visione rinnovata di quella tradizione umanistico-letteraria che Croce e Gentile avevano riconfigurato all'inizio del secolo.

La voce *Letteratura* della prima edizione dell'*Enciclopedia filosofica*, scritta dallo stesso Caracciolo (ma non firmata) nel '57, si era incentrata pressoché esclusivamente su uno sguardo critico-ermeneutico del rapporto dialettico crociano, argomentato soprattutto ne *La poesia* del '36, tra espressione linguistica propriamente poetico-artistica ed espressione linguistica in ogni altro ambito spirituale, da quello scientifico-filosofico a quello pratico

⁵⁹ Cfr. A. Caracciolo, *I problemi del linguaggio e della metodologia nella filosofia della scienza e nell'estetica* (1957), in Id., *Arte e linguaggio*, pp. 115-145, il riferimento alla dicotomia saussuriana in part. a pp. 115-116 (il testo è ora anche in A. Caracciolo, *Opere*, a cura di G. Moretto, vol. II, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 443-466).

⁶⁰ A. Caracciolo, *Letteratura*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, 2^a ed. interamente rielaborata, Sansoni, Firenze 1968-69, vol. III, *sub voce*; il testo venne anticipato con il titolo *Il concetto di letteratura* nel primo numero dell'annata 1967 della «Rivista di estetica», diretta da L. Pareyson, pp. 5-14, pubblicato poi, con questo titolo, in A. Caracciolo, *Arte e linguaggio*, pp. 284-294, e infine in A. Caracciolo, *Opere*, vol. II, pp. 475-482.

(il tema di questo rapporto è cruciale in ogni prospettiva di tradizione filosofico-educativa letterario-umanistica).⁶¹ Nella nuova versione del '67, un riferimento finale a Croce come sfondo del proprio discorso resta,⁶² ma Caracciolo può ormai presentare una propria «più personale» concezione.⁶³

Il «problema della letteratura», egli scrive qui, ha un «radicamento esistenziale»:

è sempre il singolo nel suo con-essere col mondo e nel suo aprirsi allo spazio della Trascendenza il soggetto della poesia, della religione, della filosofia, della comunicazione (ogni altro modo di determinarsi operativo dell'uomo – matematico, scientifico, tecnico, politico – non è mai reale come puramente se stesso, ma solo in quanto integrato in un atto pienamente umano, perciò religiosamente, filosoficamente, eticamente filtrato).⁶⁴

Attraverso Jaspers, Caracciolo rilegge qui in senso 'esistenziale' e 'trascendente' quello che Croce e Gentile avrebbero impostato in senso 'spirituale'-hegeliano ed 'immanente'; colpisce, però, nonostante tutto, trovare non solo in questa frase appena citata, ma ricorrente e strutturale in tutta la voce, il termine «atto». Tale è la centralità del termine in questo scritto, che Caracciolo ci tiene ad esplicitare come sia «inutile avvertire che il termine

⁶¹ [A. Caracciolo], *Letteratura*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, vol. II, *sub voce* (l'attribuzione a Caracciolo in G. Moretto, *Filosofia umana*, p. 302). Sulla tematizzazione della letteratura in Croce, Caracciolo si era già soffermato in un capitolo del suo libro crociano (cfr. A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, pp. 121-127).

⁶² A. Caracciolo, *Il concetto di letteratura*, in Id., *Arte e linguaggio*, p. 293: «Il [...] problema di cui si è fondamentalmente trattato qui, ha trovato la sua formulazione più esplicita, in connessione con la parola letteratura, in B. Croce, soprattutto nel volume *La poesia* (1936)».

⁶³ Così in una nota della terza edizione del libro su Croce, A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, p. 127: «Per un ulteriore, più personale ripensamento del problema, cfr. dello scrivente *Il concetto di letteratura*, in "Rivista di estetica", 1967, 1, pp. 5-14».

⁶⁴ A. Caracciolo, *Il concetto di letteratura*, in Id., *Arte e linguaggio*, p. 292.

ha qui significato diverso da quello gentiliano»: ⁶⁵ è diverso, ovviamente, proprio perché la prospettiva di Caracciolo è quella del radicamento singolare-esistenziale e relazionale-trascendente dell'atto umano, ma, in fondo, anche questa stessa diversità esplicitata mostra come non solo Croce, ma tuttora lo stesso Gentile rimanga interlocutore della differente posizione caraccioliana.

Il «radicamento esistenziale» del «problema della letteratura» finisce, inoltre, per configurarsi, in questa voce, come «*catarsi poetica, invocazione religiosa, interpretazione filosofica*». ⁶⁶ Anche in questo caso, colpisce la riproposizione di un finale rapporto triadico di arte, religione e filosofia, in almeno parziale analogia con quella che il medesimo Caracciolo aveva chiamato la «monotriade» ⁶⁷ della riformulazione coscienzialistica dello spirito assoluto hegeliano da parte di Gentile ne *Le tre forme assolute dello spirito* del 1909; anche in questo caso, però, in Caracciolo vi è una completa riconfigurazione: tra arte, religione e filosofia non vi è certo un incedere gerarchico-inclusivistico hegelogentiliano, bensì una relazione che egli chiama di «corrispondenza», ⁶⁸ nella reciproca specificità.

Emerge subito, in tale impostazione, che l'«invocazione religiosa» assume, rispetto al conoscere filosofico, un rilievo proprio, che non si riscontra come tale né in Croce, né in Gentile (né in Hegel), e se ne sono visti i motivi. Il qualificare la filosofia come «interpretazione», attività che presuppone dimensioni coscienziali mai interamente superabili in essa stessa, inoltre, se raccoglie di Croce e di Gentile l'elemento della riflessione storica, ne rifiuta altresì le pretese di un conclusivo sapere assoluto di

⁶⁵ Ivi, p. 287. Il termine «atto» compare in poche pagine non meno di una dozzina di volte; ricorrente, in questa voce, è anche l'aggettivo «coscienziale» che, come testimonia ancora *Sul conoscere filosofico* del '90, Caracciolo aveva approfondito non secondariamente nel proprio confronto con Gentile.

⁶⁶ Ivi, p. 292.

⁶⁷ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura...*, p. 175.

⁶⁸ A. Caracciolo, *Il concetto di letteratura*, in Id., *Arte e linguaggio*, p. 292.

tipo neohegeliano. In questo contesto, anche la «catarsi poetica», laddove può evocare parallele formulazioni crociane, assume però una specificità nuova; la catarsi estetica che in Croce era concepita in un senso idealistico-immanente viene infatti riletta da Caracciolo in senso relazionale: non a caso egli riabilita, nel proprio pensiero estetico, la tensione produttiva tra bello artistico e bello naturale, con un rilievo di quest'ultimo termine polare che certo in Croce non si aveva.⁶⁹

Da un lato, quindi, in questa voce sulla letteratura, si avverte ancora, come in controluce, la triade dello spirito assoluto hegeliano,⁷⁰ non secondariamente per come essa era stata riletta dalle prospettive storicistico-coscienziali ed educativo-letterarie di Gentile e di Croce, dall'altro lato questa stessa rilettura gentiliana e crociana viene rielaborata in una forma nuova, esistenziale e trascendente.

Attraverso un confronto intenso con autori come Jaspers, il modello educativo coscienziale-storicistico-letterario di Croce e di Gentile viene così ripensato da Caracciolo dall'interno, emendandone gli aspetti di assolutezza trionfalistica autoreferenziale,

⁶⁹ Si vedano *Il bello di natura* (1952) e *L'arte come catarsi e come linguaggio* (1954), entrambi raccolti in A. Caracciolo, *Arte e linguaggio*, nonché *La verità nel dominio del poetico* (1986), raccolto in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova 1990. Su questi temi, cfr. E. Matassi, *La prospettiva estetica di Adelchi Baratono e Alberto Caracciolo fra idealismo e anti-idealismo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 217-225, in part. p. 225: «La nozione dell'arte come *poiesis*, eco del mondo e liberazione dal mondo, diviene la condizione ultima dell'estetica di Caracciolo, una condizione in cui s'incrociano motivi e suggestioni della tradizione idealistica come di quella anti-idealistica». Cfr. anche G. Moretto, *Filosofia umana*, pp. 135-143 e più recentemente S. Givone, *Poesia e catarsi in Alberto Caracciolo*, in D. Venturelli (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo*, pp. 159-166.

⁷⁰ Sull'interesse che Caracciolo mantiene per la filosofia dello spirito di Hegel, cfr. R. Garaventa, *La filosofia della religione di Hegel nell'interpretazione di Alberto Caracciolo*, «Archivio di filosofia», 85 (2017), pp. 135-145, in cui sono messi in evidenza gli aspetti che Caracciolo apprezza e quelli che egli critica dell'impostazione hegeliana.

ma rinnovandone l'orientamento storico-ermeneutico e cosmico-educativo della coscienza, di contro a qualsiasi tentativo di indifferenziazione e neutralizzazione tecnico-oggettivistica di essa. Non è allora del tutto un caso che anche nello scritto che doveva rimanere il suo ultimo, Caracciolo riformulasse la propria concezione del conoscere filosofico, come in un *flashback*, proprio attraverso un ultimativo confronto critico con il pensiero di Croce e di Gentile.

X

GIOVANNI MORETTO E LA PEDAGOGIA DEL SENSO RELIGIOSO

Giovanni Moretto (1939-2006) fu per molti anni contemporaneamente parroco di campagna e ordinario di filosofia teoretica in una delle più importanti università italiane: uomo della Chiesa cattolica, dalla posizione più marginale e periferica, e uomo di università pugnace e attivo, ma in una linea spesso in controtendenza con le suddivisioni e le tematiche più scontate, grandissimo erudito su più periodi della storia filosofica e teologica e, allo stesso tempo, teso ad attraversare l'erudizione più minuta per enucleare spunti teorici generali e guadagni cognitivi per il presente e il futuro.¹

1. *Lo spirito di libera indagine di un parroco filosofo*

Il libro *Figure del senso religioso* pubblicato da Moretto nel 2001 rappresenta per lui una sorta di approdo a casa, di sguardo retrospettivo sul dove si è partiti, sul dove si è a lungo peregrinati e sul dove alla fine si è tornati, con nuove e molteplici consapevolezze e cognizioni (il titolo parla non a caso di *Figure* al plurale).

¹ La *Bibliografia ragionata degli scritti di Giovanni Moretto*, a cura di R. Celada Ballanti, F. e G. Ghia e I. Tonelli, è in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, «Humanitas», 63 (2008), pp. 375-384.

Il libro si apre con una discussione della *Pascendi dominici gregis*, fortemente voluta nel 1907 da Pio X, al secolo Giuseppe Sarto, e si avvia a conclusione con una riflessione sulle tematiche religiose nella poesia di Andrea Zanzotto. Sarto, Zanzotto e Moretto provengono tutti e tre dalla provincia di Treviso: il paese originario di Moretto (Ciano, frazione di Crocetta del Montello) dista una ventina di chilometri tanto, verso sud-ovest, da quello di Sarto (Riese, ora Riese Pio X) quanto, verso nord-est, dalla Pieve di Soligo di Zanzotto. Siamo nel «paesaggio tra il Piave e il Montello»,² come ci ricorda anche la bellissima immagine di copertina, la *Grande descrizione asolana* di Gino Rossi – nella marca più interna e segreta del Veneto, spesso custode delle tradizioni più antiche e lontane di questa regione di incroci e passaggi.³

Le riflessioni di Moretto sulla *Pascendi* rappresentano per molti aspetti un riferimento alla cultura cattolica dei suoi primi anni, in quanto con ogni probabilità nelle scuole in cui si formò in gioventù – di famiglia contadina, egli entrò a undici anni, nel 1950, nel seminario di Bassano del Grappa⁴ – quanto veniva insegnato in tema di rapporti tra religione e modernità non doveva troppo discostarsi dalle posizioni dell'enciclica di Sarto. La *Pascendi* intendeva costituire una linea di difesa di certezze proclamate assolute e 'stabili' di fronte ad ogni 'moderna' inquietudine e incertezza: Sarto vedeva in tali incertezze una breccia che costituiva un pericolo gravissimo per l'intera continuità, ormai quasi plurimillenaria, della Chiesa cattolica. E ancora negli anni Cinquanta del secolo – avrebbe ricordato Moretto – anche da un teologo peraltro «libero come pochi nella sua gioiosa fedeltà al

² G. Moretto, *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 17.

³ Sulla «traiettorie proustiana» degli ultimi studi di Moretto verso le proprie radici culturali cfr. I. Tonelli, «Uno sguardo sull'ineludibile». *Scrittura e giustificazione nel pensiero di Giovanni Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 203-219, qui p. 209.

⁴ Cfr. D. Venturelli, *Ricordo di Giovanni Moretto (30 marzo 1939-15 luglio 2006)*, «Humanitas», 61 (2006), p. 926.

cristianesimo», come lo scolpio padre Ernesto Balducci, venivano fortemente criticati, come pericolosi disseminatori di dubbi e dannose incertezze, pensatori quali Kant e soprattutto Schleiermacher, in cui l'accentuazione sempre maggiore del «carattere extrarazionale della categoria religiosa» era giunta alla «conseguenza che i dogmi di ogni religione positiva si riducevano a solidificazioni di esperienze religiose continuamente superabili». È una citazione da un libro del 1952, in cui, commenta Moretto, «a parte l'evocazione erudita dei nomi di Kant e di Schleiermacher» si rispecchia ancora «quasi letteralmente il dettato della *Pascendi*».⁵ In questo contesto, Moretto ricorda anche un passo del 1930 del giovane Giovanni Battista Montini verso «Lessing, interprete autentico dello spirito di libera indagine protestante, che dice di preferire l'interminabile ed errabonda ricerca alla conquista stabile del vero».⁶

Ebbene, Moretto fu uno degli uomini della Chiesa cattolica che, attorno all'evento epocale del Concilio Vaticano II, decisero di non accontentarsi di condannare l'inquietudine e l'incertezza 'moderna', ma vollero affrontarla direttamente dall'interno, attraversarla in profondità, per così dire.

Ordinato sacerdote e maturatosi nell'esegesi biblica (testimonia di questo studio esegetico resta il suo primo scritto già assai significativo, pubblicato nel 1967),⁷ Moretto passò «una crisi che ne mise in forse l'appartenenza all'ordine degli sca-

⁵ G. Moretto, «*Quel tanto di discussione filosofica di cui l'anima ha bisogno per ritornare religiosa*». Giovanni Battista Montini e la pedagogia del senso religioso (1997), in Id., *Figure del senso religioso*, p. 26. La citazione è da E. Balducci, *Antonio Fogazzaro*, Morcelliana, Brescia 1952.

⁶ G.B. Montini, *Coscienza universitaria. Note per gli studenti* (1930), cit. in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 26.

⁷ G. Moretto, *Giov. 19.28. La sete di Cristo in croce*, «Rivista biblica italiana», 15 (1967), pp. 279-274. Sul significato di questo primo lavoro, cfr. G. Ghia, *Giovanni Moretto e l'interpretazione della Bibbia*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 243-265.

labriniani»;⁸ venne però accolto come sacerdote nella diocesi di Alessandria dal vescovo Giuseppe Almici e divenne parroco in una piccola frazione della campagna alessandrina, potendo intraprendere gli studi universitari di filosofia all'università di Genova.⁹

Qui l'incontro decisivo avvenne con Alberto Caracciolo, che in quell'università era docente di filosofia teoretica. Proprio qualche anno prima, in un clima di grandi cambiamenti, la facoltà filosofica dell'università di Genova aveva, infatti, attraversato una «traumatica»¹⁰ successione rispetto alla figura che fino ad allora era stata dominante, Federico Michele Sciacca, uno dei principali pensatori italiani di area cattolica di metà secolo ma che per Caracciolo appariva ormai come eccessivamente 'confessionale'.¹¹

Caracciolo, infatti, di ascendenze napoletane, ma anch'egli, come Moretto, nato e formatosi in Veneto,¹² aveva progressivamente sviluppato una propria lettura di quegli autori 'moderni' e 'protestanti', su cui abbiamo visto le perplessità di molti esponenti cattolici. La tesi di Caracciolo era che la libera soggettività moderna non fosse affatto in contrasto insanabile con la provenienza religiosa. Anzi, l'importanza dell'aspetto religioso nell'approfondimento della soggettività in autori come appunto Kant, Lessing e Schleiermacher dimostrava che anche tale sog-

⁸ D. Venturelli, *Ricordo di Giovanni Moretto*, p. 926.

⁹ Cfr. I. Bertolotti, *Giovanni Moretto, tra Giobbe e il Quarto Vangelo*, «Humanitas», 61/5-6 (2006), p. 921.

¹⁰ M. Pasini, D. Rolando, *La filosofia a Genova*, in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 161-191, qui p. 187. Sui rapporti profondi anche se non privi appunto di «momenti drammatici» tra Caracciolo e Sciacca, cfr. G. Moretto, *Filosofia umana*, pp. 102-105 e *passim*.

¹¹ Cfr. A. Caracciolo, *Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso* (1968), in Id., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, pp. 97-115.

¹² Cfr. G. Moretto, *Tempo e filosofia. La formazione 'veronese' di Alberto Caracciolo* (1992), ora in Id., *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 1-24.

gettività – con la sua libertà e con la sua inerente inquietudine – si radicava in una storia che aveva già alle spalle altri decisivi momenti, per esempio in Agostino o in Pascal. Il punto, per Caracciolo, non era però riportare ad Agostino o a Pascal autori come Kant, Lessing o Schleiermacher, bensì proseguire in modo ulteriore nella loro strada di libertà e ‘inquietudine’.

La modernità di Caracciolo riscopriva così insieme i caratteri inquieti e ‘religiosi’ dell’illuminismo. Nella stessa storia di un’idea così moderna come quella della libertà, pure in senso giuridico e politico, si trovava del resto il decisivo momento della libertà religiosa,¹³ come possibilità di ciascun soggetto di rivolgersi in modo libero a una trascendenza comunque sentita quale referente necessario della propria stessa libera possibilità. In questo modo studiando autori come Kant, Lessing e Schleiermacher, Caracciolo trovava una linea di pensiero che, se poteva risalire all’indietro in certe linee mistiche e interioristiche del cristianesimo anteriore, lo portava, dall’altro lato, al pieno Novecento, in particolare, attraverso Kierkegaard e Troeltsch, a Heidegger e a Jaspers.¹⁴

2. La fondazione etico-religiosa dell’ermeneutica

Su Heidegger, autore inquieto e controverso come pochi nel Novecento, eppure come pochi nello stesso tempo in confron-

¹³ Caracciolo poteva su questo riagganciarsi ad importanti studiosi del diritto come G. Jellinek, su cui si veda il recente F. Ghia, *Etica e storia in Jellinek. La fondazione religiosa dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2017.

¹⁴ Sull’interpretazione caraccioliana della modernità, in cui decisivo fu il confronto critico con K. Löwith, cfr. le osservazioni di C. Cesa, *Rileggendo Filosofia e religione nell’età di Goethe di Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 196-197. Sull’interpretazione ‘religiosa’ dell’illuminismo, indicata da Caracciolo e approfondita da Moretto, cfr. R. Celada Ballanti, *Giovanni Moretto e la religione dell’Illuminismo*, ivi, pp. 220-242. Dello stesso Celada Ballanti si veda anche la complessiva ricostruzione storico-teorica: *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Cfr. anche *supra*, IX.

to con le ‘provenienze’ più antiche della tradizione occidentale («il provenire rimane sempre avvenire», egli dice, *Herkunft bleibt aber stets Zukunft*),¹⁵ è svolto, nel 1973, il primo libro del filosofo Moretto, *L’esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*.¹⁶ Partendo dalle indicazioni retrospettive di Heidegger sulle provenienze teologiche del proprio pensiero presenti in *Unterwegs zur Sprache* – il libro della maturità di cui Caracciolo curò l’edizione italiana nel medesimo ’73, con il titolo *In cammino verso il linguaggio* – Moretto mette in luce, in un percorso attraverso tutte le opere heideggeriane allora note, i risvolti religiosi della differenza ontologica e del suo ancorarsi linguistico-ermeneutico, vedendovi significative corrispondenze con l’eredità evangelica giovannea del Verbo che si fa carne.¹⁷ Già dal rapido accenno che Heidegger, in *Unterwegs zur Sprache*, riservava a Schleiermacher e alla sua ermeneutica, inoltre, Moretto intuiva sotterranee comunanze di pensiero tra i due autori (i manoscritti heideggeriani pubblicati in seguito hanno mostrato poi quanto Schleiermacher abbia inciso effettivamente, almeno per alcuni aspetti, nella maturazione filosofica heideggeriana).¹⁸

Da Heidegger il percorso teorico di Moretto risalì appunto a Schleiermacher, il filosofo e teologo che divenne il suo autore più studiato e amato: dalla grande monografia del 1979 *Etica e*

¹⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. 96.

¹⁶ Le Monnier, Firenze 1973.

¹⁷ Sull’interpretazione heideggeriana di Moretto cfr. F. Camera, *Ermeneutica e linguaggio in una prospettiva ecumenica*, in D. Venturrelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 328-343.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. LX, Klostermann, Frankfurt a. Main 1995, pp. 319-322 e 330-334 (trad. it., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 401-404 e 413-417), nonché E. Brito, *Heidegger e il problema dell’esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto*, «Annuario filosofico», 15 (1999), pp. 421-448, e M. Riedel, *Fenomenologia ermeneutica ed esperienza religiosa. Il giovane Heidegger tra Schleiermacher e Nietzsche*, in G. Cacciatore, P. Colonnello, D. Jervolino (a cura di), *Ermeneutica, fenomenologia, storia*, Liguori, Napoli 2001, pp. 5-24.

storia in Schleiermacher ai tanti studi specifici poi raccolti in importanti libri (nel frattempo, dopo un periodo a Chieti, Moretto aveva prima affiancato Caracciolo nell'insegnamento a Genova, e poi, quando il maestro divenne emerito, ne fu il successore alla cattedra di Filosofia teoretica). Nella grande rinascita di studi su Schleiermacher della seconda metà del Novecento Moretto è stato uno dei maggiori protagonisti, e non solo in Italia.

Lo Schleiermacher di Moretto è colui che, innanzitutto, approfondisce in tutta la sua portata il nesso tra apertura al religioso ed ermeneutica. Da un lato la finitezza umana, nella sua precarietà, ma anche nella sua libertà, si scopre sempre aperta su una dimensione che continuamente la trascende (è il «sentimento religioso» dei *Discorsi sulla religione*, è la coscienza della «dipendenza assoluta» della *Dottrina della fede*).¹⁹ D'altro lato questa apertura si configura fin dall'inizio in termini linguistici storicamente e individualmente determinati e abbisogna dunque di una continua interpretazione, di un'ermeneutica appunto. Ne consegue un pensiero disponibile alla ricchezza plurale della storia, come a proposito di Schleiermacher aveva notato il filosofo napoletano Pietro Piovani, che fu con Caracciolo l'altro grande maestro riconosciuto da Moretto.²⁰

Il nesso instaurato da Schleiermacher tra religiosità e storicità permette, inoltre, a Moretto di vedere in lui, sulle orme di Lessing, «un modo ecumenico e liberale di considerare il fatto religioso»: ²¹ ossia ogni forma autenticamente libera di vivere il fatto religioso si inserisce in un'unica complessa *oecumene*.

¹⁹ Proprio questi aspetti schleiermacheriani interessarono Heidegger alla fine degli anni Dieci (cfr. la nota precedente).

²⁰ Cfr. *supra*, VIII, § 3. Sul rapporto di Moretto con Piovani e con l'interpretazione dello storicismo promossa da lui e dai suoi allievi, cfr. F. Tessitore, *Ricordo di Giovanni Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 186-194. Sullo Schleiermacher di Moretto, cfr. di recente dello stesso F. Tessitore, *Lo Schleiermacher di Giovanni Moretto tra Historismus e filosofia trascendentale*, «Humanitas», 72 (2017), pp. 331-365.

²¹ G. Moretto, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, elleni-*

Moretto non contrappone così in modo ostile religiosità pur riconosciute nella loro specificità, come quella dei Presocratici greci o di Platone, quella ebraica dei Profeti dell'Antico Testamento e quella cristiana: non vi è un'alternativa ostile tra Atene e Gerusalemme, ma un complesso e articolato rapporto complementare da cui è scaturita la moderna cultura occidentale.²²

Assieme a questa sensibilità alla storia, nelle sue più diverse configurazioni individuali, l'ermeneutica di Schleiermacher presenta un imprescindibile risvolto etico: non a caso uno dei saggi più importanti di Moretto si intitola *Ispirazione e libertà. Schleiermacher e la fondazione etico-religiosa dell'ermeneutica*, laddove decisiva è l'endiadi, già propria a Caracciolo, dell'aggettivo 'etico-religioso'.

Il rapporto tra religione e morale non è in Schleiermacher quello di una retribuzione in un mondo successivo alla morte, retribuzione spesso utilizzata per legittimare poteri e ingiustizie temporali; è bensì quello di finitezze che si possono scoprire nella loro determinatezza e storicità solo in relazione ad altre finitezze, nella comune apertura all'oltre da sé: si è individui religiosamente fondati sempre in rapporto agli altri. E l'ermeneutica è proprio l'attività che permette di scambiarsi la propria reciproca individualità storica peculiare e la propria reciproca comunità. Fra l'altro, la differenza invalicabile tra la religiosità antico-greca e quella ebraico-cristiana è posta da Schleiermacher proprio sulla positiva capacità di quest'ultima di far risaltare in tutta la sua portata il momento etico-religioso, che egli chiama

smo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher, in Id., *Ispirazione e libertà. Studi su Schleiermacher*, Morano, Napoli 1986, p. 315.

²² Ciò porta Moretto a trovare nessi originali in Schleiermacher tanto con autori la cui religiosità risenta non poco di Atene (Humboldt) quanto con autori orientati certamente più su Gerusalemme (Kierkegaard). Cfr. G. Moretto, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt* (1993), poi in Id., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-194 e G. Moretto, *L'attimo (Augenblick) in S. Kierkegaard e F. Schleiermacher*, «Humanitas», 61 (2006), pp. 904-918.

‘teleologico’, su quello ‘estetico’ quale mera contemplazione naturalistica.²³

Schleiermacher è in tal modo collocato da Moretto in posizione del tutto significativa all’interno della sua epoca – la cosiddetta ‘età di Goethe’ – tanto importante e problematica per l’approfondimento della modernità.²⁴ È uno Schleiermacher che Moretto stacca nettamente da Hegel e accosta piuttosto a Fichte, a sua volta interpretato come pensatore eminentemente ‘etico-religioso’ e intersoggettivo.²⁵ Moretto sottolinea, in particolare, che il riferimento al Vangelo di Giovanni da parte di Schleiermacher e di Fichte, «più che cifra ontologica adatta alle filosofie dell’identità»²⁶ ha invece soprattutto una valenza etico-religiosa.²⁷

Schleiermacher diviene poi per Moretto una sorta di perno per sollevare leve teoriche significative, non solo nella sua epoca, ma nell’intera storia del pensiero occidentale, tanto all’indietro (dall’Illuminismo ad Agostino fino a Platone e ai Presocratici), quanto in avanti,²⁸ fino al pieno Novecento, come nella monografia dedicata alla peculiare impostazione in Gadamer del rap-

²³ Cfr. G. Moretto, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell’interpretazione di Schleiermacher*.

²⁴ Cfr. G. Moretto, *Filosofia e religione nell’età di Goethe*. Su questo libro cfr. C. Cesa, *Rileggendo Filosofia e religione nell’età di Goethe*.

²⁵ Cfr. M. Ivaldo, *Il ‘sistema dell’uguaglianza’. Giovanni Moretto interprete di Fichte*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 291-305.

²⁶ G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 534.

²⁷ Cfr. G. Moretto, *Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher e Coscienza e giovanismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e di Fichte*, in Id., *Filosofia e religione nell’età di Goethe*, pp. 229-264 e 265-286.

²⁸ Si vedano gli studi raccolti in *Ispirazione e libertà* e in *Etica, ermeneutica e religione in Friedrich Schleiermacher*, Libreria dell’Università, Pescara 2003. Schleiermacher, soprattutto per il suo particolarissimo dialogo filosofico-teologico *La festa di Natale* del 1806, è in primo piano anche nel suggestivo libro che Moretto ha dedicato alle interpretazioni del Natale nella filosofia moderna e contemporanea: *La stella dei filosofi*, Queriniana, Brescia 1995.

porto tra filosofia della religione ed ermeneutica;²⁹ il lavoro di Moretto sull'ermeneutica antica e recente, inoltre, non si limita a studi monografici, bensì offre anche delle compatte sintesi di taglio storico-teorico complessivo.³⁰

Proprio l'apertura schleiermacheriana dell'ermeneutica in senso etico-religioso, comunque, porta conclusivamente Moretto ad allontanarsi sempre più da Heidegger, e dalle sue tematiche postontologiche, per avvicinarsi invece a Karl Jaspers e, in particolare, a Ernst Troeltsch, il teologo-filosofo dell' 'a priori religioso' e dello storicismo etico, autore già fondamentale per Caracciolo e per Piovani.

3. Interpretazioni filosofiche del modernismo e del Vaticano II

Troeltsch, fra l'altro, permette a Moretto di cominciare ad affrontare un tema che evidentemente sentiva alquanto vicino, quello così delicato della crisi modernista nella cultura cattolica del primo Novecento. L'ampio e impegnato saggio *Troeltsch e il modernismo* del 1982 (poi posto in apertura del libro *Sulla*

²⁹ G. Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997, su cui cfr. A. Fabris, *La lettura gadameriana di Giovanni Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 344-350. Fabris nota, fra l'altro, come Moretto abbia proposto un titolo nuovo per l'edizione italiana della autobiografia di Gadamer da lui tradotta: «al titolo originale – *Philosophische Lehrjahre*, che faceva un po' il verso a Goethe e al suo *Wilhelm Meisters Lehrjahre* – Moretto preferì appunto quello – più comprensivo e altrettanto goethiano, nella misura in cui legava in un'unica allusione i *Lehrjahre* del Meister con i suoi *Wanderjahre* – di *Maestri e compagni del cammino del pensiero*. So per certo, per una confidenza che mi fece lo stesso Gadamer, che il filosofo tedesco apprezzò molto questo titolo», A. Fabris, *La lettura gadameriana di Giovanni Moretto*, p. 344.

³⁰ Cfr. la raccolta postuma G. Moretto, *Ermeneutica*, a cura di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2011, con ampia introduzione del curatore (G. Ghia, *Un'ermeneutica del 'ben vedere'*. *Giovanni Moretto e l'interpretazione filosofica della Bibbia*, ivi, pp. 5-42), nonché, più di recente, A. Fabris, *Ermeneutica e teologia nel pensiero di Giovanni Moretto*, «Humanitas», 72 (2017), pp. 366-375.

traccia del religioso)³¹ è tutto pervaso dalla simpatia per autori cattolici come Henri Bremond e Maurice Blondel che all'inizio del Novecento non temevano di confrontarsi con le contemporanee aperture del cristianesimo protestante e mettevano in luce l'importanza anche della tradizione cattolica nell'emergere della modernità.

Dalle riflessioni sul modernismo del primo Novecento alla ridiscussione epocale del Concilio Vaticano II il sentiero era evidentemente dischiuso e Moretto ci arrivò con la monografia *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*.³² In questo libro il nesso tra cristianesimo e modernità viene sviluppato, pur avendo sempre sullo sfondo il tema della libertà, soprattutto in merito ad un altro tema, quello dell'uguaglianza, che in termini religiosi significa accesso a una Trascendenza comune, provenendo da tutte le differenze storiche e individuali, nonché, altrettanto, prospettiva di una salvezza comune.

Partendo da come la tematica paolina del *Corpo mistico* viene sviluppata dal gesuita de Lubac, uno dei teologi più importanti del Concilio, Moretto ne sviscera tutta la lunga storia e la complessa teoria, che ha avuto importanti momenti, oltre che in Schleiermacher, soprattutto in Origene, il grande teologo alessandrino, il cui pensiero nel corso del Novecento ha ricevuto una nuova straordinaria vitalità.

Nel saggio già citato che apre *Figure del senso religioso*, Moretto ritorna sul problema dei rapporti tra modernismo e Concilio Vaticano II, seguendo il pensiero di Giovanni Battista Montini, di cui sottolinea il più possibile, per usare le parole di un suo importante studioso, quanto egli sia «stato sensibile ad alcune istanze del modernismo, ad esempio quelle del rinnovamento culturale, della riforma della Chiesa, della posizione del soggetto di fronte

³¹ G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987.

³² G. Moretto, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994.

alla religione, dell'esigenza di un linguaggio nuovo»³³ (tutto ciò senza negare, ovviamente, su altri aspetti, il suo esplicito disaccordo con il modernismo); pur non abbracciando certo quella che aveva definito «l'errabonda ricerca» di Lessing, Paolo VI volle far rivivere in pieno, rimarca Moretto, la lezione agostiniana, secondo cui «cerchiamo con il desiderio di trovare, e troviamo con il desiderio di cercare ancora».³⁴ Nella Chiesa del Vaticano II, Moretto, rivivendone le sue origini più profonde, vedeva dunque il rinnovamento di una «pedagogia del senso religioso», come recita il sottotitolo del suo saggio su Montini, laddove 'senso religioso', *sensus religiosus*, era invece termine che la Chiesa di Sarto aveva criticato come «vaneggiamento» nella *Pascendi*, quale adito a un misticismo cripto-protestante.³⁵

Il corrispettivo filosofico dell'indagine teologica sul corpo mistico nel Vaticano II è raccolto nel libro *Il principio uguaglianza nella filosofia*.³⁶ L'uguaglianza per Moretto – tanto in termini religiosi, quanto in termini etici e politici – non è certo appiattimento livellante e non è nemmeno riconoscimento necessario ma non sufficiente di regole generali di non lesione: è piuttosto l'esito complessivo di un continuo scambio a partire dalle proprie peculiari e ineludibili radici storiche, è un orizzonte ecumenico ideale a cui tendere, non astraendo, ma provenendo dalle proprie specificità, laddove ogni peculiarità anche individuale e singolare può essere schleiermacherianamente arricchimento complessivo

³³ M. Marcocchi, *G.B. Montini. Scritti fucini (1925-1933). Linee di lettura* (1992), cit. in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 31.

³⁴ *Documenti del Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 1966, pp. 1374ss., cit. in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 27.

³⁵ Cfr. *supra*, III, nota 9.

³⁶ G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, ESI, Napoli 1999. Su questo libro, nei suoi nessi con *Destinazione dell'uomo e corpo mistico*, e, in generale, con l'intero pensiero morettiano, cfr. G. Cunico, *Il principio uguaglianza*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 306-317, e A. Franchi, *Fede religiosa e fede filosofica. Fede della costituzione politica della vita umana*, ivi, pp. 318-327.

per tutti,³⁷ e non mera volontà di dominio sugli altri. Di qui valore decisivo ha lo sforzo ermeneutico dello scambiarsi, ‘tradursi’ a vicenda tali specificità. E Giovanni Moretto fu, come Schleiermacher, anche impegnato e inesausto traduttore: laddove traduzione non era ovviamente qualcosa di meccanico ma ascolto della parola dell’altro, snodo profondo di individualità e universalità, libertà e uguaglianza.³⁸

Questo impegno etico nell’ascolto delle voci degli altri, Moretto lo metteva anche nel proprio stile di scrittura: sentiva il bisogno di confrontarsi il più possibile con coloro, antichi o recenti, avessero trattato l’argomento che stava studiando; di qui la difficoltà per il lettore di doversi inoltrare in una selva di rimandi e discussioni ad autori celebri e no: la difficoltà era ripagata da una miriade di preziosi spunti bibliografici, ma, soprattutto, il lettore più attento riusciva a capire come attraverso quei confronti e rimandi la linea conduttrice di un saggio o di un libro di Moretto si incrementasse, non si indebolisse.

4. *Pedagogia etico-religiosa*

La meditazione storico-teorica di Moretto attraverso i nessi di religione e modernità non poteva non arrivare alla *fraternité*, dopo aver attraversato le altre due parole chiave di *liberté* ed *égalité*. La malattia e la morte – morì a sessantasette anni, nel

³⁷ Cfr. *supra*, VIII.

³⁸ Tra gli autori tradotti da Moretto figurano, tra gli altri, Schleiermacher, Fichte, Humboldt, Heidegger, Nohl, Jedin, Gadamer, Rahner, von Balthasar, Ratzinger, Schillebeeckx, Küng. Sull’importanza di questa esperienza traduttoria, cfr. F. Ghia, *La traduzione come professione e vocazione filosofica nel pensiero di Giovanni Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 266-291. Un rapporto intenso come traduttore Moretto l’ha avuto, in particolare, con il teologo ‘dissidente’ Hans Küng, che lo ricorda in *Giovanni Moretto: traduttore, collega e amico*, ivi, pp. 183-185. Importanti osservazioni su Küng in R. Garaventa, *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, Orthotes, Napoli 2012, *passim*.

luglio del 2006, in quella Bassano del Grappa che l'aveva visto giovanissimo studente – non gli hanno permesso di sviluppare completamente quest'ultimo punto, come aveva fatto con i precedenti, ma i saggi dell'ultimo periodo, e in particolare quello dal titolo *Dal Sacro al Principio Buono*, posto a conclusione di *Figure del senso religioso*, permettono di cogliere comunque le linee fondamentali della sua proposta.

La fraternità è infatti innanzitutto compresa da Moretto come bontà, che in termini religiosi significa endiadi di etica e religiosità.³⁹ Domenico Venturelli, amico e collega di Moretto, osserva la sua vicinanza su questo punto con il filosofo ceco Jan Patočka: l'esperienza arcaica del sacro diviene esperienza propriamente religiosa «non appena viene compiuto il tentativo di integrare la responsabilità nella sacralità o di regolare la sacralità mediante la responsabilità»;⁴⁰ giungere, cioè, a quella forma di rapporto con la trascendenza che Schleiermacher, come si è visto, chiamava 'teleologica' ossia 'etico-religiosa'.

Occorre comunque osservare che per Moretto parlare di libertà, di uguaglianza e di 'bontà', scandagliarne le storie e le vicissitudini, non significa affatto scadere in un facile irenismo a buon mercato, in una ormai irripresentabile teodicea trionfalistica. Fin dall'inizio, anzi, anche qui continuando la lezione di Caracciolo, Moretto si è costantemente confrontato con il continuo rovescio di quelle idee – l'oppressione, la disuguaglianza, il male, la sofferenza. Giobbe, dall'Antico Testamento ai traumi del Nove-

³⁹ Pensando alle provenienze di Moretto, verrebbe da ricordare un parroco di campagna del Veneto di fine Ottocento/inizio Novecento, menzionato da Luigi Meneghello nel suo capolavoro *Libera nos a Malo*: questo parroco riassumeva i contenuti di tutte le sue prediche, «en brachytátois», preferendo «tre brusche emissioni» dialettali: «Bisogna – èssare – bóni», L. Meneghello, *Libera nos a Malo* (1963), in Id., *Opere*, a cura di F. Caputo, introduzione di C. Segre, vol. 1, Rizzoli, Milano 1991, p. 181.

⁴⁰ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna 1981, p. 126, citato da D. Venturelli, *La stella del filosofo. Giovanni Moretto, il sacro e il principio buono*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, p. 358.

cento, è, nel libro *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*,⁴¹ figura emblematica della fragilità dell'uomo, una fragilità mai compiutamente scindibile dalla sua libertà. Il medesimo Schleiermacher, tanto amato da Moretto, del resto, aveva indicato, sulle orme di Klopstock, nella «sacra mestizia» il tono di fondo della religione cristiana,⁴² e aveva riconosciuto e messo in guardia, d'altro lato, sul fatto che nel nome della religione, anche nel nome della religione cristiana, si erano potuti compiere misfatti e crimini tremendi. Pure nel martoriato Novecento, del resto, così come nei secoli precedenti, le stesse istituzioni religiose, come quelle 'laiche', non sono state immuni dall'aval-lare o anche dal perpetrare in prima persona, nel nome dei propri interessi dogmatici e di dominio sugli altri, i soprusi più diversi sulle libertà altrui.

La libertà, l'uguaglianza, la bontà, lungi dal costituire facili irenismi, sono dunque in Moretto orientamenti fragili che devono essere di continuo faticosamente sostenuti e difesi, di fronte a sempre risorgenti tentazioni di predominio dogmatico, dei più diversi tipi, sulle libertà altrui. D'altro lato, un approccio al fatto religioso così interno, ma allo stesso tempo così libero rispetto ad interessi politico-confessionali, permette anche di affrontare da un punto di vista non scontato i dibattiti, quanto mai attuali,

⁴¹ G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991. Su questo libro, cfr. in particolare I. Tonelli, «Uno sguardo sull'ineludibile». *Scrittura e giustificazione nel pensiero di Giovanni Moretto*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti (a cura di), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 203-219. Si vedano, inoltre, le osservazioni in R. Garaventa, *Religiosità senza dogmi*, pp. 142-143, in cui si sottolinea come Moretto fosse del tutto alieno da una visione dello stesso Illuminismo come epoca del facile ottimismo.

⁴² Si vedano le dense pagine dedicate a tale *heilige Wehmut* in G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, pp. 486-501. La sottolineatura di Moretto della *heilige Wehmut* non è sfuggita a X. Tilliette, *Giovanni Moretto sulle tracce di Schleiermacher*, in D. Venturelli, R. Celada Ballanti, G. Cunico (a cura di), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, il melangolo, Genova 2007, pp. 89-91, qui p. 91.

sulle provenienze religiose delle odierne civiltà e sul loro reciproco rapporto – i dibattiti, potremmo dire, riferendoci al terzo e centrale dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, sulla *Bildung zur Religion*, ossia sulla cultura religiosa⁴³ o anche sulla «pedagogia del senso religioso», per dirla con Moretto.

5. *Futurizzare passato e presente*

Come si è già accennato, *Figure del senso religioso*, concrezione finale della pluralistica «pedagogia del senso religioso» per come è intesa da Moretto, si avvia alla conclusione con un capitolo dedicato alle tematiche religiose nel poeta e saggista Andrea Zanzotto; fin dalle pagine introduttive, del resto, Moretto parla di questo intero libro come un «omaggio» per l'ottantesimo compleanno del «poeta e conterraneo, la cui amicizia mi ha aiutato a ritrovare poeticamente le mie radici natali».⁴⁴

Nel proprio saggio zanzottiano, Moretto si sofferma sulle tensioni oppostive che, attorno non di rado alla tematica *lato sensu* religiosa, in questo poeta continuamente si mescolano e si rifrangono, senza mai separarsi una volta per tutte: oscurità/lucidità, vuoto/pieno, nulla/tutto, silenzio/grido, ammirazione/angoscia, arcaicità/contemporaneità, disperazione/lode...⁴⁵

⁴³ Caracciolo usa, non a caso, proprio l'espressione «cultura religiosa», parlando dei «due scritti più decisivi del Gentile per le sorti della *cultura religiosa* italiana, *Scuola laica* (del 1907), che segna – seppure da lontano – il reingresso dell'istruzione religiosa nelle scuole italiane, e *Il modernismo e l'enciclica* Pascendi del 1908, scritto che sigilla il rifiuto da parte della cultura idealistica del modernismo», A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, 2ª ed., a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 2000, p. 176 (corsivo mio).

⁴⁴ G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 17.

⁴⁵ Cfr. G. Moretto, *Il «ricchissimo nihil» e la biodicea minima di Andrea Zanzotto* (1998), in Id., *Figure del senso religioso*, pp. 207-230. Nell'indagare le dense trame liberamente religiose della poesia di Zanzotto, Moretto si poneva di fatto in anticipo con uno studio che in questi ultimi decenni si è fatto

Il procedimento zanzottiano è di tipo indiretto, riflesso, ‘sghembo’ come egli stesso lo chiama: le crisi e i traumi del Novecento sono calate in una storia lunga che affonda nel passato remoto e prossimo, il passato remoto e prossimo è letto attraverso quelle crisi e quei traumi. Il centro poetico-territoriale sono i boschi, i pascoli, i campi, gli orti, i parchi della marca trevigiana, in un andirivieni tra i lontani culti alla terra, la «dolce selva solitaria» cantata da Giovanni della Casa, le ulcerazioni della Grande guerra, gli assalti odierni delle macchine e del consumo massificato. L’atteggiamento poetico è di calarsi integralmente in questa territorialità, non sfuggendo ad alcuno dei suoi dolori, lontani e vicini, ma nemmeno soccombendo ad essi: disvelando, piuttosto, in questo magma storico-territoriale «un nucleo di risveglio che dà luogo al futuro, futurizza passato e presente rimuovendoli da quella falda di coazione in cui tendono a ricadere e a raggelarsi», un «nucleo di risveglio» che a suo modo si traduce in una sorta «di ripresa di sentimento religioso», in «una linea di vaga dolcezza e perfino di attesa, in qualche momento», «non uragano, ma piuttosto brezza e, ancora una volta, respiro».⁴⁶

L’andamento zanzottiano è dunque ‘errabondo’, oscilla tra arcaismi precristiani – si vedano i motivi virgiliani o gli agganci poetici alla religione delle antiche popolazioni venetiche, entrambi citati da Moretto – immagini del cristianesimo medioevale e rinascimentale – le Abbazie, il Galateo... – fino a lambire le proiezioni sull’inconscio del Novecento francese – Lacan, Michaux... In tutto questo andare e venire, resta in Zanzotto, e Moretto lo

intenso proprio su queste specifiche componenti dell’ingente *opus* zanzottiano, in poesia e in prosa: cfr. G. Agamben, *Il logos erchomenos di Andrea Zanzotto*, in Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 96-102; S. Dal Bianco, *La religio di Zanzotto tra scienza e poesia*, in *Atti di incontro-testo*, Pacini, Pisa 2011, pp. 29-38; M. Richter, M.L. Daniele Toffanin (a cura di), *Il sacro e altro nella poesia di Andrea Zanzotto*, ETS, Pisa 2013; L. Stefanelli, *Il divenire di una poetica. Il «logos veniente» di Andrea Zanzotto dalla Beltà a Conglomerati*, Mimesis, Milano 2015.

⁴⁶ Si tratta di espressioni di vari scritti zanzottiani citate da Moretto in *Figure del senso religioso*, rispettivamente alle pp. 225, 218, 220, 222.

nota bene, un riferimento pensoso al tramandato, a un provenire territoriale, oscuro e ricco, ma anche fragile, da difendere e da tramandare a propria volta, certo trasformato, ma non del tutto reciso, a coloro che verranno.⁴⁷

Così con Zanzotto Moretto, dopo lungo cammino, è tornato a casa, alle sue «radici natali», e ci è tornato arricchito dai tanti maestri e compagni che ha incontrato per la strada. La diade di saldezza 'eterna' e inquietudine 'moderna' su cui era costruita la *Pascendi* si è mostrata per lui assai meno rigidamente contrastiva di quanto potevano presentargliela da bambino, in seminario: forse saldezza e inquietudine non sono che risvolti complementari del nostro avvertire «quel vita/morte che ci sta alle spalle e che sta ai limiti di ogni sguardo in avanti».⁴⁸

⁴⁷ Sul processo in Moretto di «perenne *Aneignung* (assimilazione) e *Verwandlung* (trasformazione) del *traditum* storico», cfr. R. Celada Ballanti, *Giovanni Moretto e la religione dell'illuminismo*, p. 239.

⁴⁸ *Cinque domande ad Andrea Zanzotto*, a cura di G.M. Villalta (1998), cit. in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 230.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, Nicola, 32, 131-132
Accolti Egg, Matilde, 189
Achella, Stefania, 12
Adinolfi, Isabella, 55, 70, 76
Agamben, Giorgio, 239
Agazzi, Emilio, 123, 210
Agostino, Aurelio, 35
Aguti, Andrea, 12, 68
Albertazzi, Liliana, 18, 20, 25, 29
Alighieri, Dante, 107, 108
Aliotta, Antonio, 31-32, 131-132
Allievo, Giuseppe, 53-54, 144-146
Almici, Giuseppe, 226
Amodio, Paolo, 192
Andolfi, Ferruccio, 185
Anepeta, Giuseppe, 198
Antoni, Carlo, 137
Aprile, Alessandro, 97, 98
Ardigò, Roberto, 82, 86, 166, 176-177
Ardevino, Adriano, 12
Aristotele di Stagira, 17, 21, 25, 36, 44
Armellini, Paolo, 70, 74, 171
Arnold, Claus, 79-80
- Bacin, Stefano, 18
Bacon, Francis, 13, 17
Baggio, Alberto, 67
Bai, Margherita, 164
Balducci, Ernesto, 225
Balsamo, Luigi, 164,
Balthasar, Hans Urs von, 235
Banfi, Antonio, 41, 63, 71, 137, 154
- Baratono, Adelchi, 220
Barbera, Sandro, 94
Barbuto, Gennaro Maria, 177
Barth, Karl, 68, 191
Bartolomasi, Angelo, 105
Basso, Lelio, 135
Baudelaire, Charles, 200
Bedeschi, Lorenzo, 106, 110-113
Bella, Michela, 87
Bellelli, Fernando, 70
Bellezza, Vito Antonio, 209
Bendiscioli, Mario, 106
Bentivegna, Giuseppe, 177
Berdjaev, Nicolaj, 74
Bergson, Henri, 88-89, 151
Bernier, Christian, 194
Bertoletti, Ilario, 226
Bertoni, Italo, 197-198
Bettineschi, Paolo, 122, 131, 180
Biagioli, Ilaria, 101
Bianco, Anthony, 110
Biemel, Walter, 38
Binni, Walter, 166
Blondel, Maurice, 88-89, 182-184, 233
Bo, Carlo, 105, 113
Bobbio, Norberto, 141
Bocci, Maria, 137
Bolzano, Bernard, 15
Bonacina, Giovanni, 145
Bonatelli, Francesco, 52-53, 58
Bonaventura da Bagnoregio (Giovanni Fidanza), 35, 67

- Bonazzi, Nicola, 164
 Boncompagni, Mauro, 182
 Bonghi, Brigida, 85, 148
 Bonomelli, Geremia, 108
 Bontadini, Gustavo, 126
 Borries, Kurt, 186
 Botti, Alfonso, 87
 Botto, Evandro, 70
 Bottoni, Riccardo, 118
 Bréhier, Émile, 44
 Bremond, Henri, 233
 Brentari, Carlo, 12
 Brito, Emilio, 228
 Brunner, Emil, 189
 Bruno, Raffaele, 185
 Bulferetti, Luigi, 65, 66, 77
 Buonaiuti, Ernesto, 82, 86-87, 93, 97-98, 102, 131, 134-137, 164, 167, 170, 172, 189-190

 Cacciatore, Giuseppe, 198, 203, 211, 228
 Cadorna, Carla, 108
 Cadorna, Luigi, 101, 108-109
 Caird, Edward, 154
 Calderoni, Mario, 86-87
 Calogero, Guido, 61
 Cambi, Franco, 133
 Camera, Francesco, 228
 Campanini, Giorgio, 70
 Cantillo, Giuseppe, 73, 76, 198, 206, 211
 Cantimori, Delio, 136
 Cantoni, Carlo, 54
 Canullo, Carla, 39
 Capitini, Aldo, 135, 204, 209
 Capograssi, Giuseppe, 63-64, 73-74
 Capone Braga, Gaetano, 14-16, 32-35, 39-49, 64, 67, 70, 137
 Caponi, Matteo, 101
 Capozzi, Eugenio, 192
 Caputo, Luigi, 236
 Carabellese, Pantaleo, 41, 49, 54, 57-58, 68, 84, 158
 Caracciolo, Alberto, 10-12, 59, 192-194, 197-221, 226-232, 236, 238
 Cardenas, Mattia, 54, 68
 Carile, Paolo, 134
 Carlini, Armando, 60, 61, 63, 128

 Carrano, Antonio, 187
 Casa, Giovanni della, 239
 Casadei, Bernardino, 54
 Casciola, Brizio, 87
 Castelli, Alberto, 177
 Castelli Gattinara di Zubiena, Enrico, 62, 63, 130, 132
 Cattaneo, Carlo, 72
 Caviglione, Carlo, 57-58, 63
 Celada Ballanti, Roberto, 12, 214, 223-237, 240
 Ceretti, Pietro, 154
 Cesa, Claudio, 60-63, 71, 95, 130-131, 147, 182, 188, 193, 195, 206, 227, 231
 Ceymol, Marc, 134
 Chabod, Federico, 137
 Chiappetti, Fabrizio, 84
 Chiarenza, Renato, 163, 169, 172, 174
 Chiarotto, Francesca, 137
 Chiesa, Giacomo della (Benedetto XV), 101, 106
 Chiocchetti, Emilio, 40, 126
 Chiogna, Sergio, 32
 Ciardo, Manlio, 211
 Ciliberto, Michele, 52, 55, 72, 83, 123, 128-129, 145, 188, 206
 Coari, Adelaide, 109
 Cogliandro, Giovanni, 12
 Cohen, Hermann, 151
 Colciago, Virginio, 104
 Colli, Giorgio, 196
 Colombo, Giuseppe, 145-146
 Colonnello, Pio, 228
 Condillac, Étienne Bonnot de, 62
 Coniglione, Francesco, 132, 137, 177
 Conti, Augusto, 145
 Cordovani, Mariano, 184
 Cosmacini, Giorgio, 109, 115
 Costa, Giovanni, 164
 Cremante, Renzo, 164
 Croce, Benedetto, 45, 55, 61, 63, 71, 83, 93-100, 122-137, 141, 144-145, 148, 151-154, 158-159, 161-162, 168, 174-178, 181, 185-192, 196-231
 Cunico, Gerardo, 234, 237

 D'Agostino, Simone, 122, 131, 180

- Dal Bianco, Stefano, 239
 D'Angelo, Paolo, 185
 Daniele Toffanin, Maria Luisa, 239
 De Giorgi, Fulvio, 15, 24, 32, 48, 78, 82, 129
 Del Noce, Augusto, 54, 60, 69-71, 74-75, 122, 127, 153-154, 161-164, 169-173, 177, 180, 205
 De Lucia, Paolo, 57
 Del Vecchio, Giorgio, 63-64
 Demange, Pierre, 184
 Democrito di Abdera, 170
 Demofonti, Laura, 135
 Dentice d'Accadia, Cecilia, 187-189
 D'Ercole, Pasquale, 146
 De Ruggiero, Guido, 61, 128, 137
 De Sanctis, Francesco, 72
 De Sanctis, Gaetano, 134-137
 De Sarlo, Francesco, 14-16, 26-33, 44, 49, 52-53, 58, 64, 82-86, 92, 95, 99-100, 129-131, 183, 185
 Descartes, René, 13, 17, 20-21, 25, 37, 38, 42-43, 45, 57, 69-70, 199
 Di Costanzo, Giuseppe, 75, 173
 Dierken, Jörg, 12
 Di Giovanni, Pietro, 49, 57, 61, 65, 85, 95, 97, 132, 188, 220
 Di Mauro, Antonio, 94
 D'Orsi, Angelo, 133
 Dossi, Michele, 70
 Dostoevskij, Fëdor, 74
 Druetti, Enrico, 111
 Durkheim, Émile, 88

 Emery, Nicola, 163, 172, 175
 Erbetta, Antonio, 197
 Escher Di Stefano, Anna, 61
 Euripide di Atene, 168
 Evans, David H., 87
 Evola, Giulio (Julius), 128, 135

 Fabris, Adriano, 213, 232
 Fabro, Cornelio, 53
 Farina, Marcello, 191, 195
 Feilchenfeldt, Konrad, 25, 29
 Ferraguto, Federico, 37
 Ferrari, Giulio Cesare, 86
 Ferrari, Massimo, 49, 53, 85, 154-156
 Ferrarin, Alfredo, 18

 Fichte, Johann Gottlieb, 9, 24, 83-85, 133, 141-152, 155-157, 178-179, 231, 235
 Filiasi, Carcano Paolo, 131-132
 Filippini, Enrico, 38
 Fogazzaro, Antonio, 51, 58, 78, 108, 225
 Formichi, Carlo, 164
 Formiggini, Angelo Fortunato, 163-167
 Foscolo, Ugo, 200
 Fracassini, Umberto, 87
 Franchi, Attilio, 234
 Franzinelli, Mimmo, 105-115, 118
 Fréchette, Guillaume, 18
 Fries, Jacob Friedrich, 31, 83, 95, 155

 Gadamer, Hans-Georg, 193, 231-232, 235
 Gaiani, Alberto, 138
 Galasso, Giuseppe, 75, 173
 Gallarati Scotti, Tommaso, 105-106, 109-111
 Galletti, Alfredo, 169
 Galli, Gallo, 192
 Galluppi, Pasquale, 47
 Gambaro, Angiolo, 87, 104, 112
 Gangale, Giuseppe, 135
 Garaventa, Roberto, 12, 220, 235, 237
 Garin, Eugenio, 52, 60, 72, 86, 153, 164, 175
 Gemelli, Agostino, 88, 101, 103-105, 109, 114-118, 126-127, 136-137
 Gentile, Giovanni, 10, 32, 41, 44, 45, 49, 54-67, 70-71, 74, 83, 87, 93-100, 102, 122-132, 136-137, 141-159, 161-162, 168, 177-179, 181, 185-192, 197-221, 238
 Gentili, Antonio, 102
 Gerdil, Giacinto Sigismondo, 37, 70
 Gesù di Nazareth, il Cristo, 110, 114, 134, 150, 182, 225
 Geulincx, Arndold, 20, 42
 Geymonat, Ludovico, 137, 217
 Ghia, Francesco, 12, 59, 64, 69, 73, 76, 85, 223, 227, 235
 Ghia, Guido, 12, 73, 180, 223, 225, 232
 Ghidetti, Enrico, 166
 Giacca, Emanuela, 182, 195

- Gioberti, Vincenzo, 22, 37, 45, 49, 53,
 55-56, 70-72, 132, 143, 184
 Givone, Sergio, 213, 220
 Gobetti, Piero, 135
 Goethe, Johann Wolfgang von, 227,
 230-232
 Goisis, Giuseppe, 55, 70, 76
 Golgi, Camillo, 103
 Gramsci, Antonio, 72, 137, 174
 Grottanelli, Cristiano, 94
 Guasco, Maurilio, 87

 Halpen, Isidor, 186
 Harris, Henry Silton, 147
 Hartmann, Eduard von, 155, 170, 179
 Hedwig, Klaus, 20
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 9, 24,
 54, 56, 59-60, 62-65, 70, 83, 85,
 93, 123-125, 141, 144-149, 152-
 157, 168, 171, 179, 185-186, 193,
 195, 209, 212, 219-220, 231
 Heidegger, Martin, 213, 215, 227-229,
 232, 235
 Herbart, Johann Friedrich, 70
 Hoevel, Carlos, 66, 73
 Høffding, Harald, 88
 Holmes, Roger Wellington, 147
 Humboldt, Wilhelm von, 187, 230
 Hume, David, 17, 22, 38, 168
 Husserl, Edmund, 13-16, 26, 33-35,
 38-48, 126

 Invitto, Giovanni, 131
 Isnenghi, Mario, 101, 108-109
 Ivaldo, Marco, 198, 202, 231

 James, William, 86-89
 Janni, Ugo, 164
 Jaspers, Karl, 213-214, 218, 220, 227,
 232
 Jedin, Hubert, 235
 Jervolino, Domenico, 228

 Kant, Immanuel, 9, 17-19, 22, 39, 41, 47-
 48, 54-57, 62-64, 70, 80, 85-86, 124,
 129, 141, 147-149, 154-159, 168,
 186, 192-193, 199-203, 225-227
 Kastil, Alfred, 13
 Klopstock, Friedrich Gottlieb, 237

 Körner, Stephan, 18
 Krienke, Marcus, 39, 48, 70
 Küng, Hans, 235

 Laberthonnière, Lucien, 88-89
 Labriola, Antonio, 72
 Lacan, Jacques, 239
 Lamanna, Eustachio Paolo, 30-31, 84,
 131, 165, 183-184
 Lattes, Dante, 164
 La Rocca, Claudio, 18
 La Via, Vincenzo, 128
 Lazzarini, Renato, 131
 Le Dantec, Félix, 166, 169
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 20, 42
 Lemius, Joseph, 80
 Leopardi, Giacomo, 75, 161, 165-166,
 171-173, 202
 Le Roy, Édouard, 88-90
 Lessing, Gotthold Ephraim, 225-229,
 242
 Lesti, Salvatore, 114-115
 Levi, Adolfo, 41, 208, 211
 Levi Della Vida, Giorgio, 134
 Libardi, Massimo, 18
 Limentani, Ludovico, 177
 Locke, John, 17, 20-22, 25, 37-38, 44
 Loffi, Andrea, 69
 Loisy, André, 80
 Lomonaco, Fabrizio, 75, 173
 Longo, Rosaria, 155
 Losito, Giacomo, 58, 96,
 Lotze, Hermann, 155
 Lovatti, Maurilio, 88
 Lovison, Filippo, 105-113
 Löwith, Karl, 227
 Lubac, Henri de, 183, 233

 Maddalena, Giovanni, 87
 Magnano San Lio, Giancarlo, 177
 Malebranche, Nicolas, 20, 37, 42, 45,
 57, 70
 Malusa, Luciano, 55, 80, 97, 146
 Mancini, Fabio, 54-55, 67-68
 Mancini, Italo, 68, 126-127, 191
 Mancini, Sandro, 12, 210
 Mancuso, Francesco, 177
 Mangiagalli, Maurizio, 88, 91
 Marangon, Paolo, 12, 58, 78

- Marchesini, Giovanni, 82, 177
 Marchiori, Margherita, 164
 Marcione di Sinope, 169
 Marcocchi, Massimo, 234
 Mari, Giovanni, 148
 Mariani, Milena, 12
 Marini, Alfredo, 149
 Martinazzoli, Folco, 73, 75
 Martinetti, Piero, 29, 32, 41, 49, 52-54,
 58-59, 65, 69, 71-72, 85-86, 95, 99,
 129-137, 141-159, 161-165, 171-
 172, 177-180, 193, 208, 210, 214
 Martirano, Maurizio, 206
 Marx, Karl, 56, 171
 Masciarelli, Pasqualino, 12
 Masnovi, Amato, 126
 Massimilla, Edoardo, 186, 206
 Matassi, Elio, 220
 Mathieu, Vittorio, 30, 165
 Mattiussi, Guido, 80, 182-183
 Meinong, Alexius, 15-16, 33, 42-46
 Melloni, Alberto, 101
 Meneghello, Luigi, 236
 Menozzi, Daniele, 101, 129,
 Mercadante, Francesco, 54, 69-70
 Meroi, Fabrizio, 40, 87, 123, 134, 164-
 167, 173, 176
 Mezei, Balázs, 17
 Michaux, Henri, 239
 Michelstaedter, Carlo, 175-176
 Miegge, Giovanni, 191
 Minazzi, Fabio, 131, 148
 Minocchi, Salvatore, 87, 106
 Moisant, Xavier, 83
 Momigliano, Felice, 128
 Mondolfo, Rodolfo, 177
 Montano, Aniello, 31, 165, 167, 177
 Montecchi, Giorgio, 164
 Montinari, Mazzino, 196
 Montini, Giovanni Battista (Paolo VI),
 225, 233-234
 Morando, Dante, 63
 Morando, Giuseppe, 58
 Morani, Roberto, 144
 Mores, Francesco, 102, 106
 Moretti Costanzi, Teodorico, 68, 71
 Moretto, Giovanni, 10-11, 59, 69, 73,
 76, 182-183, 193-194, 197-199,
 205, 210, 213, 215-220, 223-240
 Morra, Gianfranco, 173
 Morrone, Giovanni, 192
 Morselli, Emilio, 133, 156-157
 Moschini, Marco, 68
 Muratore, Umberto, 65
 Murri, Romolo, 87
 Mussolini, Benito, 62-63, 124, 129,
 131, 134
 Mustè, Marcello, 61, 96-97, 129
 Nardi, Massimo, 32
 Neglia, Franco, 192
 Negri, Antimo, 175
 Negro, Matteo, 148
 Nencioni, Giovanni, 216
 Nicoletti, Michele, 70, 81, 96
 Nietzsche, Friedrich, 171, 175, 195,
 228
 Nobile, Mauro, 12, 15-16, 26, 35, 39,
 48
 Nohl, Herman, 235
 Nonis, Pietro, 173
 Olgiati, Francesco, 126
 Olivelli, Teresio, 205, 214, 226
 Olivetti, Marco Maria, 194
 Omodeo, Adolfo, 61, 128-129, 137
 Orestano, Francesco, 61-64, 132
 Origene di Alessandria, 233
 Ottaviano, Carmelo, 63, 132, 137
 Otto, Rudolf, 31, 228
 Ottonello, Pier Paolo, 36
 Pagani, Paolo, 58, 122, 131, 180
 Paiano, Maria, 101
 Palmieri, Domenico, 80
 Paoletta, Francesco, 115
 Papini, Giovanni, 87
 Pareyson, Luigi, 155-157, 193-194,
 217
 Pascal, Blaise, 70, 75, 161, 171-173,
 227
 Pasini, Mirella, 226
 Patočka, Jan, 236
 Pazzelli, Federica, 130
 Peirce, Charles Sanders, 87-88
 Penzo, Giorgio, 191, 195
 Pertici, Roberto, 138-139
 Pesce, Domenico, 31

- Petruzzellis, Nicola, 131
 Pietroforte, Stefania, 88, 131
 Piovani, Pietro, 31, 47, 64-66, 72-76,
 100, 173, 183, 192-196, 229, 232
 Pirrone di Elide, 167
 Platone di Atene, 36-37, 42, 44, 133,
 230-231
 Poggi, Alfredo, 135
 Poggi, Davide, 53
 Poggi, Stefano, 185
 Poli, Roberto, 18
 Pompeo Faracovi, Ornella, 121, 132
 Pozzoni, Ivan, 88
 Prezzolini, Giuseppe, 87,
 Prini, Pietro, 15, 24, 48, 69-70, 87-88, 92
 Provenzano, Caterina, 54

 Rahner, Karl, 235
 Rambaldi, Enrico Isacco, 134
 Rancadore, Maria Antonia, 28, 31
 Ratti, Achille (Pio XI), 129
 Ratzinger, Joseph (Benedetto XVI),
 235
 Reid, Thomas, 17, 62
 Renouvier, Charles, 168
 Rensi, Adalgisa, 174
 Rensi, Emilia, 174
 Rensi, Giuseppe, 40, 75, 87, 134-135,
 155, 161-180
 Richter, Mario, 239
 Riedel, Manfred, 228
 Rolando, Daniele, 87, 172, 226
 Rollinger, Robin D., 33
 Rosmini, Antonio, 9, 12, 13-49, 51-78,
 84, 130, 132, 143, 144, 145, 192
 Rosoli, Gianfausto, 108
 Rossi, Gino, 224
 Rossi, Pietro, 226
 Rossini, Giuseppe, 106
 Rostagno, Sergio, 195
 Rota, Giovanni, 128, 135, 141, 145
 Royce, Josiah, 153-154, 176
 Ruffini, Francesco, 133, 190
 Ruffing, Margit, 18
 Russo, Antonio, 53

 Sabatier, Auguste, 192
 Sabatier, Paul, 87
 Sabino, Cristiano, 83

 Saccardi, Francesco, 54-55, 67-68
 Saitta, Giuseppe, 60-61, 128
 Sale, Giovanni, 80
 Sales, François de, 174
 Salvadori, Massimo Luigi, 132
 Santucci, Antonio, 87, 164-165, 176-177
 Sarti, Sergio, 47-48
 Sarto, Giuseppe (Pio X), 59, 82, 224,
 234
 Sasso, Gennaro, 60, 122
 Saussure, Ferdinand de, 216
 Savorelli, Alessandro, 94
 Scheliha, Arnulf von, 12
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,
 24, 144-149, 155-157, 179
 Schillebeeckx, Edward, 235
 Schlegel, Friedrich, 186
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,
 9, 11-12, 31, 155, 181-196, 212,
 225-238
 Schmidt, Sarah, 12
 Scholtz, Gunter, 194
 Schopenhauer, Arthur, 9, 149, 155-157,
 171, 178-180
 Sciacca, Michele Federico, 32, 66-71,
 131, 161, 173, 199, 204, 206, 209,
 212-213, 226
 Sciascia, Leonardo, 169
 Scivoletto, Angelo, 31
 Scoppola, Pietro, 106, 127
 Segre, Cesare, 236
 Segre, Umberto, 135
 Selge, Kurt-Victor, 185
 Semerari, Giuseppe, 41
 Semeria, Giovanni, 58, 86-88, 101-20
 Semplici, Stefano, 12
 Serra, Pasquale, 177
 Sesto Empirico, 167
 Severino, Emanuele, 15, 24, 126
 Signori, Elisa, 133
 Silesius Angelus, Johannes Scheffler
 detto, 169
 Siri, Giuseppe, 105, 113
 Smith, Barry, 17
 Solano, Concetto, 71
 Solari, Gioele, 47, 64-65, 73, 77
 Soliani, Gian Pietro, 54-55, 67-68
 Sorel, Georges, 124
 Sorrentino, Sergio, 195

- Spanio, Davide, 55, 188
Spaventa, Bertrando, 56, 66, 144-148
Spencer, Herbert, 53
Spengler, Oswald, 128
Spinoza, Baruch, 20, 178-179
Spir, Afrikan, 155, 180
Spirito, Ugo, 74, 128, 157, 209
Stefanelli, Luca, 239
Stefanini, Luigi, 131-132
Steward, Dugald, 62
Su Sung Ku, 164
- Tagliaferri, Teodoro, 186
Tārāpūrvālā, Irach, 164
Tarozzi, Giuseppe, 165, 167, 177
Tarquini, Alessandra, 61-63, 132
Tessitore, Fulvio, 73-75, 186-187, 192-194, 229
Thouard, Denis, 186, 194
Tilgher, Adriano, 135,
Tilliette, Xavier, 237
Togliatti, Palmiro, 136
Tolstoj, Lev, 106
Tommaso d'Aquino, 21, 35-37, 44, 98, 115
Tonelli, Ivano, 210, 223-224, 237
Tranfaglia, Nicola, 133
Traniello, Francesco, 73, 77-78
Tredici, Giacinto, 88-92
Trendelenburg, Friedrich Adolf, 144
Troeltsch, Ernst, 69, 183, 227, 232
Tucci, Giuseppe, 164
Turi, Gabriele, 60, 205
- Vaccaro, Luciano, 84
Valentini, Tommaso, 88
- Vanni Rovighi, Sofia, 126
Varisco, Bernardino, 32, 41, 49, 52-54, 58, 63, 82, 84-86, 91-92, 95, 99, 129-130, 158, 192
Vattimo, Gianni, 193-194
Veccia Vaglieri, Laura, 164
Veneruso, Danilo, 106, 110-113
Venturelli, Domenico, 12, 198, 201-202, 210-213, 220, 223-237
Vergottini, Marco, 84
Viano, Carlo Augusto, 226
Vico, Giambattista, 201
Vidari, Giovanni, 53-54, 129, 132-133
Vigorelli, Amedeo, 29, 122-123, 126, 135, 137, 142, 148-149, 180
Villalta, Gian Mario, 240
Vinti, Carlo, 148
Visentin, Mauro, 96-97
Viviani, Aristodemo, 32, 47
Volpe, Galvano della, 137
Volpi, Franco, 25
Voltaire, François-Marie Arouet detto, 17
- Weiss, Otto, 81
- Zagari, Luciano, 25, 29
Zambarbieri, Annibale, 102
Zamboni, Giuseppe, 126
Zanantoni, Marzio, 122-123, 126, 135
Zanardi, Stefania, 55
Zanzotto, Andrea, 224, 238-240
Zappoli, Stefano, 12, 122, 128
Zeller, Eduard, 36
Zucal, Silvano, 12
Zunino, Pier Giorgio, 122

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 *Renato Dionisi. L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, Musica, Scena, Acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 *Sergio Fabio Berardini, Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 *Alessandro Salvador, La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 *Michele Pancheri, Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 *Enrica Ballarè, Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
- 9 *Alberto Baggio, Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
- 17 *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
- 18 *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
- 19 Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.
- 20 *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren. Der (un)politische Ferdinand Ebner / Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal, 2019.
- 21 Alessandra Quaranta, *Medici-physici trentini nella seconda metà del Cinquecento. Sapere medico, identità professionale e scambi cultural-scientifici con le corti asburgiche*, 2019.
- 22 *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, 2019.
- 23 *Rosmini e la fenomenologia*, a cura di Mauro Nobile, 2020.
- 24 Gian Maria Varanini, *Studi di storia trentina*, a cura di Emanuele Curzel e Stefano Malfatti (tomi I e II), 2020.
- 25 Omar Brino, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, 2020.