

TEOLOGIA, FEDE E RAGIONE: L'APPORTO DI ROSMINI ALL'EPISTEMOLOGIA TEOLOGICA (*)

SOMMARIO: 1. ROSMINI È SOPRATTUTTO TEOLOGO – 2. SULLA CRISI EPISTEMOLOGICA DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA – 3. LA TEOLOGIA TRA SCIENTIFICITÀ E SAPIENZA IN A. ROSMINI – 3.1. Per una analitica della fede – 3.2. La fede soprannaturale – 3.3. Acquisizioni critiche per la teologia – 3.3.1. La fede soprannaturale-naturale e la scientificità della teologia – 3.3.2. Ermeneutica della fede naturale – 4. LA FIGURA DI TEOLOGIA DI ROSMINI DALLA POLEMICA TEOLOGICA – 4.1. Filosofia e teologia – 4.2. Problematicizzando – 5. L'EXPERIMENTUM CRUCIS DELLA TEOLOGIA ROSMINIANA: UNA FILOSOFIA RICAVATA DAL DOGMA – 6. TRACCIA PROBLEMATICA CONCLUSIVA – 6.1. La teologia tra razionalismo e fideismo – 6.2. La figura di teologia – Il pensare cristiano – 6.4. Rivedere il rapporto tra teologia e filosofia – 6.5. Sull'ancillarità della filosofia rispetto alla teologia

1. ROSMINI È SOPRATTUTTO TEOLOGO

L'emarginazione del pensiero di A. Rosmini dalla teologia dell'Ottocento e del Novecento è un dato di fatto storiograficamente incontestabile. Nel nostro secolo, il tentativo di accreditarlo come «filosofo» ha potuto attuarsi senza una attenzione puntuale al carattere teologico della sua intera riflessione: la teologia del Rosmini è stata come attratta nell'orizzonte delle sue espressioni spirituali e mistiche e, perciò, non ha ricevuto una adeguata trattazione sotto il profilo del pensare intensivo e critico, ovvero scientifico.

Il nascere di questa deplorable situazione è certamente dovuto, almeno all'inizio, alla condanna del *Post Obitum*, che ha provocato, per storica conseguenza, il clima ecclesiale di sospetto sull'intera opera rosmينiana. Il deleterio permanere di questo stato di cose, però, è da ascrivere all'atteggiamento ermeneutico di stampo sostanzialmente idealistico (gentiliano), dominante nella totalità dei rosmينisti in cerca della «filosofia pura» del Rosmini, della sua «vera potenza» filosofica. L'intenzione della ricerca è ovvia:

(*) Questo saggio di A. Staglianò e il successivo di G. Colzani riportano due relazioni lette al Convegno su A. Rosmini, *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di A. Rosmini*, tenuto nei giorni 3-5 maggio 1995 a Rovereto (TN).

mostrare il carattere irresistibilmente «laico», «autonomo», «filosofico», appunto, dell'indagine rosminiana che ne esprima la perenne attualità nell'oggi culturale. A questo scopo si è imposto un processo di «epurazione teologica» del pensiero globale del Rosmini, producendo due esiti abnormi e strettamente legati: da una parte, si è marginalizzata pregiudizialmente l'intenzionalità teologica del suo movimento cogitante; dall'altra, si è snaturato essenzialmente il programma vero dell'*opera di scrittura* del Roveretano, dichiaratamente proteso ad una apologia intelligente della fede cristiana e cattolica, attraverso l'invenzione di un nuovo fondamento filosofico (1).

Il Rosmini teologo sarebbe dunque il Rosmini «minore».

Fino ad ora, che Rosmini fosse anche teologo è stata oggettivamente una verità condannata alla dimenticanza per quella pericolosa vischiosità epistemologica che avrebbe potuto infirmare il valore della sua filosofia.

Che Rosmini sia *soprattutto teologo* e che la sua stessa filosofia risulti compiutamente apprezzabile solo dentro (e non fuori o indipendentemente) la sua teologia, o meglio dentro l'orizzonte epistemico della fede cattolica (determinante costitutivo della teologicità), questo è un assunto interpretativo oltremodo *rivoluzionario*, con cui ancora non ci si è compiutamente confrontati, ma che sta assumendo sempre più consistenza nella ricerca scien-

(1) Valga per tutti il riferimento all'opera enciclopedica di K.H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck – Wien – München, 1980. L'effettiva frammentarietà degli scritti strettamente teologici di Rosmini (tutti incompiuti e pubblicati postumi) ha di certo prodotto disorientamento. Tuttavia è paradossale che l'estromissione teologica sia stata, nell'ultimo scorcio del nostro secolo, come «incrementata» e, comunque, consolidata dalla politica culturale ed ecclesiastica della stessa Congregazione dei Padri rosminiani. Condivisibile è il giudizio schietto e moderato di G. Lorizio: «Per quanto riguarda tempi più recenti, non è di scarso rilievo la politica culturale perseguita dal CENTRO STUDI ROSMINIANI di Stresa, che nella programmazione degli incontri annuali della «Cattedra Rosmini» ha sempre emarginato, o quanto meno relegato in un ruolo subalterno, la teologia del Roveretano» (G. LORIZIO, *Rosmini teologo*, in *Introduzione a Rosmini*, a cura di P. ZOVATTO, Stresa – Trieste, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, 1992, 18). A questo si aggiunga la politica «ecclesiastica» dei Padri rosminiani di non investire energie intellettuali nello studio specialistico della teologia, preferendo le discipline scolastiche (umanistiche e scientifiche) in funzione dell'insegnamento nei collegi per le scuole medie e superiori. La cosa risulta quanto mai incomprensibile proprio in riferimento sia alla grande apertura teologico-ecclesiologica del Concilio Vaticano II, sia – e soprattutto – in relazione al *carisma* del Fondatore, così da costituire un *caso storico* di miopia culturale: di fatto, con l'eccezione dell'impulso lungimirante, felicemente divulgatore e purtroppo isolato di un Clemente Riva, non si registrano, tra i Padri rosminiani, studiosi qualificati della teologia del Rosmini (ma realmente parlando nemmeno della sua filosofia).

tifica su Rosmini. Affermo solo per inciso che, accertata la sua pertinenza critica, si richiederebbe *la rivisitazione* di tutta la produzione filosofica su Rosmini ⁽²⁾.

(2) Mi sono sforzato di dimostrare questo assunto, con adeguata documentazione critica, nella mia prima opera, dedicata a questo tema. Cf A. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini. Sistematica, critica e interpretazione del rapporto fede e ragione*, Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 430. Ad essa rimando per una maggiore e più approfondita conoscenza sia dei riferimenti puntuali alle opere di Rosmini, sia dei problemi epistemologici che in questa sede possono soltanto essere evocati e schematicamente presentati. Il testo ha esaurito l'edizione. Nei punti centrali, la presente relazione ne riprende alcune parti. È doveroso annotare che dopo la sua pubblicazione, la monografia di Lorizio e alcuni suoi contributi scientifici hanno confermato, legittimandola, la bontà della nuova prospettiva ermeneutica nell'approccio interpretativo al pensiero globale del Roveretano, quella appunto che istituisce la basilarietà della teologia per la reinterpretazione della sua stessa riflessione filosofica (cf G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Roma – Brescia, PUG – Morcelliana, 1988; ID., *Filosofia cristiana e teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, «Lateranum» 55 (1989) 369-392). Questo autore, nelle sue indagini, intende programmaticamente allargare la prospettiva oltre le opere formalmente teologiche di Rosmini, ponendo la sua attenzione «allo spessore teologico del suo pensiero e del suo sapere» (ID., *Rosmini teologo*, in *Introduzione a Rosmini*, 19). Così facendo, egli ritiene di poter prendere le dovute distanze dall'approccio sistematico col quale mi sono mosso (*ivi*, 42) e cita la sua recensione al mio lavoro apparsa in «La Civiltà Cattolica» 141 (1990) 511-512. Non è questa la sede per entrare nel dibattito critico sui contenuti. Colgo tuttavia l'occasione per affermare sinteticamente che: 1. la ritrosia del Lorizio all'approccio sincronico-formale lo porta a dare una rilevanza esageratamente sistematica all'approccio storico-genetico da lui preferito, ponendo così le due prospettive in contrapposizione, piuttosto che in feconda relazione; 2. di fatto i risultati delle sue indagini (su testi anche giovanili e integrando lo stesso contributo dell'*Epistolario*) non contraddicono in nessun punto le acquisizioni fondamentali della mia personale ricerca; anzi le confermano abbondantemente; 3. la sottolineatura che la filosofia del Rosmini più che «ancella della teologia» sarebbe *ancilla Evangelii* non apporta nessuna differenziazione relativamente alle questioni epistemologiche che mi sono permesso di «pensare» (e non soltanto di dichiarare o dire) nella proposta dell'*inclusione epistemologica del filosofare credente in teologia*, poiché l'Evangelo, e la fede che gli corrisponde, sono propriamente il costitutivo formale della «teologicità». Se poi, una distanza formale su questo punto dovesse esserci, allora il Lorizio stesso dovrebbe smentire quanto ho documentato sul rapporto tra filosofia e teologia in Rosmini e, in particolare, sul derivarsi della filosofia del Rosmini dal dogma cattolico stesso (cosa che, invece, risulta ribadita nei suoi stessi scritti); 4. la mia personale prospettiva comincia con le opere formalmente teologiche, per astrarre la figura della teologia rosmينiana (parte sistematica), ma amplia l'orizzonte alla quasi totalità degli scritti rosmينiani interessati (parte critica e parte ermeneutica) allo scopo di giustificare teoreticamente, in particolare con *Introduzione alla filosofia*, con la *Teosofia*, con l'*ideologia* e la *Teodicea*, la concezione di teologia descritta. Resta comunque l'utilità dell'indicazione del Lorizio ad estendere l'ambito dell'indagine all'intera opera rosmينiana, ma anche l'urgenza di far entrare la

Comunque sia, l'opinione espressa da Z. Alszeghy e M. Flick resta ancora inoppugnabile: «l'aver voluto soffocare il pensiero filosofico e teologico del grande roveretano ha avuto uno sviluppo negativo per la ricerca originale teologica e filosofica in Italia»⁽³⁾. Presumibilmente dunque il recupero della sua teologia potrebbe essere fruttuoso, anche oggi, sia per la filosofia che per la teologia contemporanea. La sua figura di teologia, infatti, emerge dall'unitaria tensionalità tra «filosofia dentro la teologia» e «teologia dentro la filosofia» secondo una dialettica di implicanza e di compresenza che rende assolutamente impertinente, sul piano critico, la scomposizione in due rami separati della filosofia e della teologia. Perciò, nessun autentico recupero filosofico di Rosmini potrà avvenire senza la sua riabilitazione teologica: il destino della sua filosofia è irrimediabilmente legato a quello della sua teologia, nell'unitarietà del pensiero di un credente che pretende, in nome della sua fede e per la sua fede, *intelligere*, svolgere i contenuti dogmatici del proprio Credo cattolico non solo nell'organizzazione interna che articola il *nexus mysteriorum*, ma anche nell'esplicazione di quella vera e sana filosofia da *restaurare* perché prostrata «sotto i colpi de' nemici della religione»⁽⁴⁾: i due movimenti benché distinti appartengono ad un'unica esperienza di pensiero, quella della fede che viene ad espressione criticamente riflessa.

La particolare figura rosminiana della relazione tra filosofia e teologia manifesta la rilevanza del pensiero di Rosmini per i problemi epistemologici irrisolti della teologia contemporanea, la cui crisi può essere qui solo sinteticamente lumeggiata, per chiarire lo sfondo entro cui la *lezione teologica rosminiana* assume attualità, non tanto per la riproposizione pedissequa e antistorica di un modello concreto quanto, invece, per la delineazione di una via da seguire, di una strada da battere per uscire dall'*impasse teoretico* nel quale versiamo, per troppa debolezza di pensiero.

nuova prospettiva ermeneutica, più teologica, nel dibattito critico sui contenuti, integrando possibilmente l'approccio formale-sistematico con quello storico-critico.

(3) Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa teologia*, Alba, Paoline, 1974, 132. In un altro luogo il Flick aveva già notato la lungimiranza del Rosmini nei temi dell'antropologia teologica: M. FLICK, *La svolta antropologica in teologia*, «La Civiltà Cattolica» 121 (1970) 215.

(4) A. ROSMINI, *Il linguaggio teologico*, a cura di A. QUACQUARELLI, Roma, 1975, 20 (citerò d'ora in poi *LT*). Si tratta della elaborazione di una filosofia in sintonia con la fede cattolica: Rosmini si apre alle istanze culturali del tempo (illuminismo, sensismo, materialismo, idealismo) discutendo e criticando la base teorica da cui esse emergevano, ovvero la volontà di perseguire la separazione della ragione dalla fede.

2. SULLA CRISI EPISTEMOLOGICA DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

2.1. Non è il caso, in questa sede, ripercorrere, sia pur brevemente, i tratti storici e contenutistici del rinnovamento postconciliare della teologia e delle sue precise cause⁽⁵⁾.

Il superamento di una visione rigidamente e riduttivamente intellettualistica di rivelazione e di fede ha permesso un accesso più ricco ed esistenzialmente più fecondo alla Verità di Dio manifestata nella storia di Gesù di Nazareth, Cristo e Signore, Figlio di Dio, Salvatore unico e assoluto della storia degli uomini. La riflessione teologica precedente, eccessivamente formalizzata e, a prima impressione, astratta rispetto al vissuto umano e credente, ha potuto essere inverata e compiuta in una meditazione teologica che ha maggiormente la capacità di «parlare» alla vita storica degli uomini del proprio tempo, attingendo ai suoi reali e sempre nuovi problemi, entrando nel dinamismo più profondo dei suoi drammi quotidiani, non soltanto individuali, ma particolarmente quelli sociali e politici. Le teologie cosiddette «del genitivo» (teologia del mondo, teologia del futuro, teologia della speranza, teologia politica, teologia della liberazione, ecc.) a loro modo hanno cercato di investigare a partire da una prospettiva e con una particolare sensibilità il fenomeno umano, nella complessità del suo cammino storico e nella concretezza della sua particolare (contestuale) situazione di esistenza.

Si è pensato, perciò, metodicamente al dovere epistemologico di aggredire di più ed interagire meglio con la «prassi storica» dell'uomo, rifuggendo per quanto è possibile da tutte le forme intellettualistiche di approccio ai problemi umani e da ogni tentativo di ipostatizzare la verità in concetti, una volta per tutti definiti e surrettiziamente fatti passare per la Verità stessa, la quale, inversamente, metterebbe sempre in discussione ogni possibile sua complessiva presa nella definizione, vivendo storicamente nel trapasso temporale e storico dell'uomo. Su questo sfondo è apparsa infecunda certa teologia accademica, giudicata distante dalla esistenza, mentre da più parti si è invocato ed ancora si richiede lo «spiazzamento» della teologia rispetto alle sue strutture formalmen-

(5) Rimando per questo ad alcune opere introduttive: cf W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, Queriniana, 1969; C. ROCCHETTA – R. FISICHELLA – G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna, Dehoniane, 1987; B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Milano, Paoline, 1987; C. GEFFRÉ, *Una nuova epoca della teologia*, Leumann – Torino, LDC, 1980; *La teologia italiana oggi*, a cura della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, Brescia, Morcelliana, 1979.

te accademiche e la ricerca di un «luogo maggiormente appropriato» ai nuovi compiti di cui la teologia si è voluta dotare, un «luogo più coerente» alla nuova fisionomia della teologia oggi: una teologia alla ricerca di un nuovo volto, meno legata ad un contesto universitario e più vicina alle comunità e ai movimenti cristiani: una teologia che non viva più del clima rarefatto delle aule scolastiche dei seminari o delle facoltà e, di più, della stessa istituzione ecclesiale, ma si irrobustisca del dinamismo del vissuto della comunità, attingendo all'esperienza personale del teologo, maggiormente incarnato nella vita della comunità e dei suoi problemi; una teologia non chiusa e trincerata, ma aperta ed in dialogo. Perciò una teologia estroversa ⁽⁶⁾.

2.2. Tuttavia la nuova situazione teologica, certamente più varia e feconda, non appare del tutto immune da incertezze metodologiche e dunque fondative, permanendo le quali la sua ricchezza è solo apparente, mentre lentamente si consuma nella propria miseria. Jean-Pierre Jossua riflettendo sulla deriva attuale della teologia ha potuto schematicamente individuare tra i suoi molti diversi motivi anche quello che ritengo per certi aspetti centrale: la crisi della dogmatica, dovuta alla frantumazione dello strumento filosofico concettuale che propriamente la serviva ed il cattivo utilizzo delle plurali filosofie moderne «diverse e spesso molto distanti, a volte molto contestatarie, sempre post-cristiane» ⁽⁷⁾. A questi si aggiunga l'indeterminatezza dei risultati più interessanti anche del rinnovamento biblico, ecumenico, patristico e liturgico (si pensi per esempio al problema dell'utilizzo della cosiddetta esegesi scientifica nella riflessione dogmatica) che rendono sempre più precarie certe riflessioni sicure del passato. E «infine, l'entrata della modernità, delle «scienze umane», nel campo di coscienza e nella personalità intellettuale dei teologi avrebbe fatto pesare molti dubbi sui condizionamenti, gli effetti e le implicazioni ideologiche dei discorsi pacificamente elaborati in passato».

Tutto pare convergere, non senza l'assenso entusiasta di molti teologi, nella svalutazione progressiva del profilo di scientificità proprio della teologia (ma di ogni pensiero intensivo, in generale, almeno per quanto riguarda le cosiddette «scienze storiche»). Ecco

(6) Globalmente si vedano: W. PANNENBERG, *Strutture della teologia*, Brescia, Queriniana, 1970; C. BOFF, *Teologia e pratica. Teologia do político e suas mediações*, Petropolis, Vozes, 1978; Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1967.

(7) J. JOSSUA, *Nota sull'esperienza cristiana*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 5, ed. it. a cura di E. COSTA, Brescia, Queriniana, 1987, 42.

la deriva: «si è allora spinti ad una investigazione intellettuale concepita in forma di testimonianza riflessa e messa a confronto con un *corpus* di riferimento, cosa che ci rimanda all'esperienza e alla sua correlazione con le fonti della fede»⁽⁸⁾. Una teologia che racconta l'esperienza di fede della comunità confessante, perciò narrativa, autoimplicativa, più esistenziale, più concreta e vitale, ma che però pare eludere proprio il cuore del compito che le compete nella Chiesa e nella società: quello di giustificare formalmente la pretesa veritativa assoluta della fede nel mondo, la quale vive certamente nelle comunità credenti e nelle loro esperienze, ma le precede, le controlla, le guida, per il riferimento ad un Evento Assoluto che, in quanto normativo, pretende avere «radicale oggettività» rispetto a qualsiasi sua esperienza storica e che, come tale, esige di essere trasmesso e culturalmente giustificato, senza riduzioni di sorta e senza genericismi di maniera. Si è perciò, in questo senso, giustamente parlato di «disfacimento del fronte apologetico nella teologia recente»⁽⁹⁾.

2.3. Non che nella teologia recente la fede non abbia una propria difesa. Il problema riguarda piuttosto l'impostazione di una nuova apologia della fede cristiana che muova dall'esigenza di una relazione più costruttiva con le tradizioni moderne. Si tratta, in fondo, sempre della stessa questione, ovvero del rapporto-confronto col pensiero moderno, che fa dell'illuminismo, e della propria espressione culturale e storico-pratica, l'interlocutore più o meno privilegiato dell'interesse teologico. Tale questione, purtroppo, non è direttamente riflessa, ma solo frantumata nelle opzioni concrete delle proposte teologiche. Le categorie concettuali, attraverso le quali il moderno illuministico si è autopresentato forgiando la propria visione del mondo (opinione pubblica, libertà di coscienza, libertà di opinione, democrazia contro tradizione e autorità, l'uscita dallo stato di minorità per tutti), hanno potuto, non senza fondamento, entusiasmare coloro che hanno creduto di ricostruire una nuova presenza cristiana nel mondo e nella società su queste nuove basi.

Ma il vaglio critico delle sue aporie non pare sia stato acuto e compiuto, sicché il rischio è rimasto quello di una teologia aperta a tutti i flussi culturali, anche a quelli che per necessità intrinseca la spingono verso una interpretazione scadente o ridotta del proprio ruolo. La teologia tende perciò sempre più a perdere di iden-

(8) *Ivi*, 43.

(9) J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia, Queriniana, 1978, 29-37.

tità, a non conoscersi epistemologicamente, a disperdersi nella genericità di un racconto religioso, ben organizzato, sistematico, solo apparentemente argomentato, dove si «dice molto» e si «pensa poco», dove un andamento «sentimental-evocativo» prende il posto di quello «analogico», dove uno stile predicatorio-suggestivo vince su quello riflessivo-cogitante, dove una prospettiva opinionale surclassa l'urgenza teologica di argomentare non la propria personale visione delle cose sulla fede, ma la Verità di Dio a cui si accede credendo. La *privatizzazione della fede*, quale esito abnorme e singolare della dissoluzione illuministica della fede, espone la teologia ad un forte complesso di inferiorità, quello di dover e di non saper più professare la valenza pubblica e universale della Verità salvifica, a non dover e non saper più rin vigorire il senso della propria scientificità.

Indicatori sintomatici di questa deplorable situazione in cui tanta teologia versa appaiono senz'altro: a) un uso enfatico e criticamente poco controllato della categoria moderna di «storia» e di «storicità» che produce forme sempre più estenuanti di relativismo nell'approccio alle fonti della tradizione, ai suoi documenti e alle sue testimonianze più significative; b) conseguentemente una apertura indiscriminata ad una «ermeneutica totalizzante», quale disciplina scientifica, che, per aver giustamente meglio focalizzato le condizioni storiche di accesso alla verità ed averle trovate limitate e complessificate, ha potuto decretare scetticamente l'incapacità umana di pervenire alla verità e, dunque, anche solo di porre la verità a tema del proprio discorso (è ovvio, men che meno la Verità di Dio). Non si è voluto, in fondo, riconoscere (o ingenuamente si vuole minimizzare) la profonda carica lesiva per la fede e la sua comunicazione «intelligente» della proclamazione moderna della impossibilità filosofica della metafisica. Tale proclamazione riduce fino all'inconsistenza la pretesa veritativa della ragione, avviando, nel quadro delle scienze dell'uomo, una sua interpretazione più pratica, nelle versioni di «politica» e di «scientifica». L'operazione teologica mirante ad aggiornare la teologia attraverso l'assunzione delle scienze umane, indicatori dell'attuale cultura, ha finito anche per sintonizzarsi ed adeguarsi all'assunto indimostrato e discutibile secondo il quale esiste una incompatibilità di principio tra metafisica e scienze umane, tra fenomenologia e verità. La ragione veritativa è sostituita dalla ragione strumentale.

Ora: «la ragione veritativa è la ragione diretta al riconoscimento della verità e quindi dell'assoluto, che è evidentemente indisponibile; la ragione strumentale è la ragione pratica, diretta al dominio del mondo, disponibile e docile – più o meno – al possesso dell'uomo. Evidentemente però, con la ragione strumentale

che si propone di cambiare il mondo, ma si autoesclude il riconoscimento dell'assoluto, cioè della verità, non si può fare la teologia»⁽¹⁰⁾. La crisi filosofica della metafisica nella teologia contemporanea appare come la traccia sintetica del malessere scientifico della teologia⁽¹¹⁾. Certamente la filosofia dell'essere classica ha bisogno di una sua decostruzione: in particolare, essa deve abbandonare il linguaggio della rappresentazione (*Vorstellen*), nel quale ha la pretesa di agguantare l'ente ingabbiandolo entro una categoria concettuale, e riformularsi secondo le esigenze della autopresentazione (*Darstellen*), che lascia l'Essere parlare lui stesso, invitando a coglierlo nella sua manifestazione e nei propri luoghi della sua epifania, anche e soprattutto quelli storici, senza preconcetti pregiudicanti. Sarà doverosa, in questa prospettiva, una rivisitazione del rapporto metafisica e storia, oltre ogni sterile barriera oppositiva, come anche sarà possibile un ripensamento radicale dell'uso stesso della *analogia entis* in teologia. Importante è però che la crisi di una particolare figura storica di metafisica, non determini l'oscuramento dell'esigenza metafisica insita nell'uomo, suonando come un congedo della ragione come tale⁽¹²⁾. Di fatto, tale crisi, a prescindere qui da ogni discorso sulla sua legittimità, ha comportato lo sbaraglio filosofico della teologia, subalternata alle mode filosofiche ricorrenti, complessata di minorità rispetto ai nuovi e radicali «gestori del discorso», emarginata dal circuito della problematizzazione e della discussione degli emergenti «maestri del pensiero», ghettonizzata quale espressione opinionale di un sentimento credente tutto sommato non più vincente nell'attuale congerie religiosa mondiale e comunque limitato a zone geografiche circoscritte. La mancanza di una filosofia elaborata nel contesto della fede, capace di esplicitare tutte le potenzialità razionali, culturali e di significato dei contenuti della fede, – e, perciò, a «servizio» della fede e della

(10) G. COLOMBO, *La teologia del secolo XX*, in *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, a cura di D. VALENTINI, Roma, LAS, 1989, 47.

(11) Cf A. BERTULETTI, *La crisi della metafisica nella teologia contemporanea*, «Teologia» 4 (1979) 7-46; cf pure G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Torino, Marietti, 1977, 595-648.

(12) Quanto questo sia dovuto alla progressiva obsolescenza filosofica della fede cristiana nella creazione è argomentato in A. STAGLIANO, *Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?*, in A.T.I., *La creazione e l'uomo*, Padova, Messaggero, 1992, 29-66. Il principio creazione può poi essere usato come discriminante filosofica critica anche per l'insegnamento della filosofia in funzione della comprensione teologica (cf A. DIOGENES, *Philosophy for understanding Theology*, London, SCM Press, 1985).

riflessione teologica⁽¹³⁾ –, impoverisce la teologia e nuoce alla comunicazione della fede.

Su questo sfondo altamente problematico la sola delineazione della figura di teologia rosminiana, nei suoi tratti generali, si presenta portatrice di feconda illuminazione, soprattutto in riferimento alla questione centrale della possibilità del *filosofare nella fede*, rilevante epistemologicamente per l'elaborazione di una teologia adeguata.

3. LA TEOLOGIA TRA SCIENTIFICITÀ E SAPIENZA IN A. ROSMINI

La teologia di Rosmini si definisce in rapporto alla sua concezione di rivelazione, di fede e di ragione: essa è la fede stessa portata a pensiero, ovvero la fede nella sua veste critica. In quanto tale la teologia non è produttiva rispetto alle verità credute, ma ripropositiva. La figura di teologia ricavata nell'atto dell'esercizio teologico (in particolare nelle opere formalmente teologiche, quali *l'Antropologia soprannaturale*, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, *Il linguaggio teologico*) mostra il carattere «tradizionale» del suo metodo teologico: Rosmini intende verificare l'appartenenza alla tradizione ecclesiastica di alcune verità della fede senza nessuna intenzione di verifica critica o di derivazione genetica, ma solo allo scopo di renderle più intelligibili o meno ripugnanti attraverso l'uso delle proprie intuizioni filosofiche, di cui di volta in volta si registra la «convenienza» rispetto alla dottrina cristiana proposta. Una teologia volutamente tradizionale, che punta all'autoinformazione o al ritrovamento di ciò che è rivelato (dogma) ed è dottrina cristiana: si fonda sulle *auctoritates* e per autorità procede, chiedendo alla ragione filosofica (cioè ad un particolare sistema di filosofia) di illustrare e difendere le verità della fede accertate come tali.

Non importa qui riflettere sull'uso più o meno ermeneuticamente corretto delle fonti della tradizione (nell'ordine: Tommaso, i Padri, la Scrittura), interessa invece sottolineare la coscienza del Rosmini di praticare teologia in maniera originale, proprio per l'accen-

(13) È ovvio che il rapporto interiore tra filosofia e teologia che viene qui invocato non può costituirsi nel quadro di alcune separazioni, tipiche della cultura moderna: tra ragione e fede anzitutto e, poi, tra verità e sapere, per le quali la fede attingerebbe dalla ragione il sapere che come fede non potrebbe acquisire. Piuttosto il tema va sviluppato nell'ottica di quella *inclusione epistemologica del filosofare credente in teologia* di cui ho prospettato la possibilità in: A. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo A. Rosmini*, 383-387.

tuazione del momento speculativo nel riflettere teologico. Rispetto a quello positivo dell'accertamento del dato dogmatico, l'investigazione speculativa dirige l'attività inventiva dell'intelligenza della rivelazione. Egli intendeva programmaticamente sopperire così alle deficienze della teologia contestuale che, sotto lo stimolo di alcune riforme austriache, avevano portato alla concentrazione di tutti gli sforzi nell'ambito della ricerca positiva. La causa è chiara per Rosmini: la carenza di un «solido sistema di filosofia»⁽¹⁴⁾. Egli condivide il principio epistemologico secondo cui è la filosofia il criterio regolatore di tutte le scienze: la teologia riceve dalla filosofia *naturam, habitum ingeniumque verae scientiae*. La teologia è «quella scienza che tratta di Dio»⁽¹⁵⁾. In quanto scienza, essa si colloca sul versante della *theoria*, della cognizione, della contemplazione, distinta adeguatamente dalla religione che è, invece, azione, culto, *prassi*. Se lo statuto scientifico, attribuito dal Rosmini alla teologia, pone quest'ultima in stretta relazione con il costitutivo formale della scientificità che è l'*idea dell'essere in universale*, orizzonte di intelligibilità come tale, la possibilità di una teologia in senso stretto (distinta dalla teologia naturale, appartenente al campo della filosofia) è irrimediabilmente legata alla realtà dell'autocomunicazione di Dio che in Gesù di Nazareth dona all'uomo una conoscenza positiva e non vuota o semplicemente formale di sé stesso.

(14) Rosmini scrive: «Il non trovarsi più un solido sistema di filosofia ricevuto nelle scuole, obbligò i moderni teologi a restringersi, il più che potessero, all'ufficio di provare i dogmi, al che bastava l'autorità per tutti quelli che ne riconoscevano alcuna, e a lasciar da parte que' ragionamenti che, come dice S. Tommaso, investigano la radice della verità, e ne danno il nesso, la scienza, l'intendimento» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Roma, Città Nuova, 1979, 43). In un altro famoso passo, Rosmini rievocando nostalgicamente la teologia dei «primi secoli» e dell'«età di mezzo», nella quale la dottrina filosofica era «universalmente ammessa e consentita», esprime la sua delusione per la situazione in cui la teologia dei suoi tempi versava: «Chi avrebbe allora pensato, che sarebbe venuto un altro tempo, in cui alcuni pensassero, doversi la Teologia dividere interamente dalla Filosofia? E pure nacque questo pensiero: nacque, tostoché mancò una filosofia comunemente ricevuta e si disperò di trovarne un'altra solida e coerente in tutto alla religione» (*ivi*, 41). Sulla scia di Tommaso, Rosmini distingue due compiti fondamentali del teologo: «*Confutare* gli errori, e a ciò basta ricorrere a quelle autorità che sono ricevute, come decisive dagli avversari [...] e *istruire scientificamente*, e a questo ufficio, secondo il S. Dottore, è necessario ricorrere a quelle ragioni, che investigano la radice della verità, e qui la filosofia tiene un ampissimo campo. [...] Perocchè se non si fa così, si potrà ben sapere *che cosa è*, ma non *come ella è*, e quindi non s'avrà la scienza e l'intendimento della cosa» (*ivi*, 42).

(15) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, a cura di U. MURATORE, Roma, Città Nuova, 1983, 54 (citerò d'ora in poi con AS).

Il problema è di grande importanza: solo una particolare *percezione di Dio* legittima una teologia rivelata o soprannaturale distinta dalla filosofia. Occorre dunque una effettiva «novità reale» della rivelazione cristiana per evitare la conclusione secondo la quale: «la teologia apparirebbe così risultare di un complesso di idee, negative appunto per la loro non positività, meglio un complesso di *nuove* idee negative, ma pur sempre idee [...] Tali idee anche se nuove si risolvono nell'essere ideale»⁽¹⁶⁾. Lo stesso Rosmini, avvertendo la questione critica, annota: «non avendo dunque nuova percezione in virtù della rivelazione come possiamo avere cognizioni veramente nuove e di genere essenzialmente diverse da quella della teologia naturale?»⁽¹⁷⁾. Se l'uomo disponesse soltanto di *cognizioni positive* non avremmo alcuna possibilità di mediare la nostra percezione di Dio nella fede (Dio infatti non è percepibile come le realtà del mondo). L'uomo è però dotato anche di *cognizioni ideali negative*: «ora è appunto questa maniera di cognizioni che viene accresciuta dalla divina rivelazione anche in questa vita e da questo accrescimento nasce la teologia rivelata»⁽¹⁸⁾. L'accrescimento di cui parla Rosmini non può non riferirsi inesorabilmente all'essere ideale, ma non può risolversi in esso. La nozione stessa di mistero (applicata all'evento cristiano) induce a pensare che la novità comportata dalla rivelazione di Dio, anche sul piano noetico non è adeguata dall'intelligibilità dell'essere ideale e perciò logicamente dissolta. Essa rimane e, permanendo, urge l'adesione-assenso della fede. Perciò la teologia ha giustamente uno spazio investigativo proprio e distinto da quello della filosofia, la quale si interessa di Dio con idee e relazioni di idee adeguabili dalla intelligibilità del suo principio, l'essere ideale, e per questo non misteriose. La novità è reale, è discontinuità, è diversità di intelligibilità pur dentro la necessaria intelligibilità di riferimento che caratterizza l'uomo come tale. Si potrebbe così sintetizzare: è *Dio* che parla agli *uomini* usando un linguaggio (orizzonte di intelligibilità), sì da farsi *intendere dagli uomini* (riferimento all'intelligibilità umana disponibile), ma *come Dio*, e perciò premendo sulle idee disponibili – o segni noti –, stabilendo con esse connessioni inevitabilmente misteriose e nuove da accogliere nella fede in Lui. La novità prodotta dall'accoglienza della rivelazione esteriore divina corrisponde a una novità di percezione e di sentimento di Dio; così, la verità nozionale accolta nell'assenso della fede

(16) I. BIFFI, *La teologia secondo Rosmini: tratti della figura teoretica nell'Antropologia soprannaturale*, «Teologia» 8 (1983) 242.

(17) *AS I*, 60.

(18) *Ivi*.

rimanda alla verità esistenziale colta nel vissuto dell'esperienza religiosa costituita dalla fede. Il rapporto polare interno-esterno, posto dal Rosmini, a proposito della rivelazione ben si sintonizza con la densità maggiormente antropologica della rivelazione nella autocoscienza contemporanea e funziona teologicamente in senso antiintellettualista: se la lettera della rivelazione predetermina la fede, con quest'ultima è l'esperienza di Dio a vivificare la cognizione di Dio, rendendola vera autocomunicazione personale rivelativa (19).

Poiché il credente vive l'unità reale della rivelazione (esteriore-interiore), la teologia che riflette criticamente su questa rivelazione difficilmente riesce ad attuarsi come scientifica indipendentemente dal suo scoprirsi come esperienza e sapienza. Il credente attinge la *res teologica attraverso la fede nella rivelazione*. Questa *res*, per come potrà il linguaggio, troverà una esplicitazione riflessa in sede scientifica. La *res* è attinta dal credente e mediata criticamente dalla teologia. Perciò la teologia deve essere riportata al soggetto credente e alla sua santità, la scientificità della teologia alla sapienza, in definitiva, l'idealità alla realtà dell'essere.

La fede sarà dunque la base della teologia rivelata: il teologo non potrà non essere credente, anche se il credente non necessariamente dovrà essere in senso stretto (della tecnica scientifica) teologo. Resta acquisito che anche per la teologia scientifica urge una conoscenza vitale dell'oggetto-soggetto conosciuto. Dio essere realissimo non può venir ridotto speculativamente, ma va in tutti i modi comunicato, anche a livello della mediazione scientifica, per quello che è. In questo senso, è l'oggetto stesso della teologia a pretendere un coinvolgimento totale della persona per Dio, in un atto di fede soprannaturale, che soltanto può costituire la vera

(19) È importante leggere per esteso alcuni passi significativi e chiarificatori di Rosmini: «Conciossiachè la fede negativa della Trinità che s'ha per la rivelazione esterna non è ancora l'immensa azione interiore e il positivo sentimento delle persone divine. Ma allora quando lo Spirito da principio operando dà l'efficacia a quell'idee negative che già in essa erano per la rivelazione esterna, un tutto veramente positivo si percepisce, tosto già comincia quella perpetua azione e circolare rivolgimento deitriniforme che è una cotal partecipazione ineffabile della vita di Dio»; e più avanti: «Abbiamo fin qui distinto la rivelazione *esteriore*, e la rivelazione *interiore*: quella comune a tutti gli uomini perché non richiede ad essere percepita se non le potenze naturali dello spirito umano, questa propria di quelli a cui Iddio comunica la grazia che trasporta l'uomo in uno stato soprannaturale e l'accresce di nuove potenze; quella tutta ideale, tutta composta di idee negative, questa effetto d'una reale azione sull'uomo, composta di sentimenti, di percezioni; quella perciò tale che fa conoscere Iddio per certe relazioni colle cose naturalmente cognite, questa che fa conoscere Iddio per esperienza, immediatamente, per una comunicazione della sua propria sostanza fatta a noi» (*ivi*, 226-227).

base della perfetta teologia, l'espressione mistica della teologia: «un'altra scienza si potrà sapere senza la bontà della vita, quella delle cose soprannaturali e divine no» ⁽²⁰⁾.

La teologia è ricondotta alla fede: qui consiste la condizione della propria vitalità. Come tale essa aspira alla unità nel proprio seno di scienza e sapienza, che è poi il massimo della sapienza e della scienza stessa. Le annotazioni rosminiane sulla fede, che ora sinteticamente presento, sono funzionali al chiarimento di come sia possibile la scientificità della teologia rivelata, senza riduzioni di sorta e mantenendo tutti gli elementi in gioco: senza cioè uno svuotamento della scientificità della teologia in nome del carattere esperienziale della fede (tendenza fideistica e positivista) e senza una estenuazione della soprannaturalità e della esistenza della fede in nome del dominio logico della ragione (tendenza razionalista). L'urgenza di una analitica della fede resta comunque una indicazione promettente per la teologia contemporanea che soffre proprio della mancata elaborazione dello statuto epistemologico dell'atto di fede, condannando per questo alla inevitabile genericità la propria pratica metodologica.

3.1. *Per una analitica della fede*

Si tratta di chiarire in che senso e fino a che punto la teologia scientifica si fondi sulla fede e su quale 'tipo' di fede: ovvero, quale 'tipo' di credente sarà il soggetto proprio della sua elaborazione in atto. Rosmini si esprime con un linguaggio oggi faticosamente comprensibile nel distinguere una «fede naturale» da una «fede soprannaturale». Occorre perciò qui svolgere questa polarità aggettivale, di «naturale-soprannaturale», analizzandone i poli separatamente al fine di poter meglio intravedere la loro eventuale e ipotizzabile unità, da cui dipende un particolare modo di pensare la teologia.

Una naturalità della fede è, per Rosmini, legata direttamente alla naturalità della rivelazione, e questa, a sua volta, rimanda all'aspetto *esterno* della rivelazione stessa: l'orizzonte del naturale è l'orizzonte stabilito dall'universalità dell'essere ideale che è l'orizzonte dell'intelligibilità dell'umano come tale: «e veramente le idee o concezioni che porge la rivelazione posto che sieno comunicate agli uomini, non hanno niente che ecceda la facoltà apprensiva della ragion naturale, appunto perché tutto ciò che hanno in sé di soprannaturale è negativo, cioè non è che indicato con segni o idee naturali note» ⁽²¹⁾.

(20) *Ivi*, 231-232.

(21) *AS I*, 65.

La novità rivelativa, da questo punto di vista, non eccede i confini della ragione naturale, in quanto non si tratta di idee positive nuove, determinate da nuove percezioni, ma soltanto di un «nuovo nesso» di idee già note, dal quale scaturiscono «verità recondite», risultanti enigmatiche e misteriose. Di fronte a questi nuovi nessi *la situazione dell'uomo è omologabile a quella di un cieco nato*, incapace di aver percezione e sensazione a proposito della luce e dei colori, ma di cui conosce l'esistenza per averne sentito parlare. Niente di positivo egli può comprendere dalle parole «luce» e «colore», e, tuttavia, capisce che devono essere degli agenti sullo spirito e produttori delle sensazioni, «non intende la specie di sensazioni che sono: ma intende il genere delle sensazioni a cui appartengono»⁽²²⁾. Procedendo egli può approfondire la sua conoscenza stabilendo delle relazioni significative di dissimilitudine tra le sensazioni descritte e non percepite e quelle di cui fa invece esperienza: la sua cognizione si identifica contenutisticamente, ma sempre sul versante ideale-negativo⁽²³⁾. Questo stato di nativa cecità caratterizza la vita dell'uomo di fronte a Dio. Nativa e duratura in questa vita: nessuno infatti può vedere Dio e vivere (Es 33,20). Dio sarà all'uomo «un Dio sempre nascosto» (Is 45,15). Una qualche conoscenza di Dio è, nondimeno, concessa all'uomo: se nessuno ha visto Dio, l'unigenito Figlio che era nel seno del Padre ce lo ha narrato (Gv 1,18). L'applicazione della similitudine del cieco è facilmente realizzabile: «ora rispetto alla divina natura i ciechi siamo noi, il veggente che ci parla è Dio stesso, e Gesù Cristo suo unigenito. Tale è il sistema della fede cristiana; la fede cieca»⁽²⁴⁾.

Rosmini non manca di precisare e sottolineare la ragionevolezza di questa fede. Di fronte agli inevitabili misteri dell'autocomunicazione di Dio in Cristo è la stessa ragione a mostrarci la necessità «che a quelli che sono privi di un senso debbano riuscire misteriosi e inesplicabili que' discorsi che odano intorno agli oggetti di quel senso di cui mancano»⁽²⁵⁾. È una ragionevolezza della fede troppo «ovvia» e «razionale»⁽²⁶⁾, della quale si può opportunamente denunciare l'interpretazione dentro uno schema intellettuale.

(22) AS I, 60.

(23) Rosmini può concludere: «La luce dunque e i colori nelle loro specie rimangono per lui perfettamente incogniti perché non ne riceve l'azione reale nel suo senso, che sola può produrre le idee specifiche: questo non avere l'idea specifica della cosa è la parte oscura, misteriosa, inintelligibile dei discorsi che vengono fatti dagli uomini intorno alla luce, ed ai colori» (AS I, 61).

(24) AS I, 63.

(25) *Ivi*.

(26) I. BIFFI, *La teologia secondo Rosmini: tratti della figura teoretica nell'Antropologia soprannaturale*, «Teologia» 8 (1983) 239.

listico poco capace di esprimere il senso antropologico contemporaneo dei motivi di credibilità e della ragionevolezza stessa. Essa deriverebbe dalla carenza di senso storico nel pensare l'eccedenza misteriosa dell'evento rivelatore e la fede stessa (27).

A proposito degli effetti della fede naturale si dice che «ingrandisce infinitamente l'uomo». La motivazione giustificativa è palese: «perché l'avvisa, ch'egli è limitato nelle sue percezioni, e che v'hanno delle nature, degli esseri, v'ha un essere infinito che si toglie intieramente al suo sentimento: questo l'allarga nell'immense regioni ch'egli non conosce ma che però con questo viene a sapere che esistono» (28). Con questa fede ci si immunizza da alcuni rischi facili per chi non crede, come quello di limitare egocentricamente il tutto a se stesso, riducendo, per adeguazione, l'illimitata sfera della propria espansione conoscitiva al proprio e piccolo schema mentale. Con l'atto di fede naturale l'uomo riconosce Dio, confessandolo «essere infinito» e a un tempo proclama la propria limitazione: in questo si apre a Dio, e non si chiude, ingrandendo se stesso.

Già a questo livello di rivelazione esterna e di fede naturale ritengo non si possa parlare, di «continuità perfetta anzi di identità tra sapienza filosofica e sapienza cristiana», in quanto è proprio questo atto di fede, sia pur naturale, l'elemento demarcatorio e discriminante.

Data la delicatezza del tema proponiamo la lettera dell'autore: «Oltre la concezione delle verità rivelate per avervi fede in un uomo egli deve formare il giudizio col quale assente e dà credenza alla medesima. Or anche questo può essere fatto dalla naturale sua facoltà di giudicare e potenza di volere: giacché ciò a cui presta assenso è concepito come si diceva colle forze naturali: e a concezioni che non eccedono la virtù naturale di conoscere il dar l'assenso non è atto soprannaturale, e non eccede la natural virtù del volere: non è atto molto diverso da quello che fa il cieco nato, per continuarci colla nostra similitudine quando crede alle parole di quelli che gli parlano de' colori» (29).

Da questo passo ricaviamo, anzitutto, l'omologazione dell'atto di fede a un giudizio che assente alle verità rivelate, il quale è

(27) Cf G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, 133. È però doveroso sottolineare che qui il tentativo di giustificazione della ragionevolezza della fede è svolto a partire da un «programma discorsivo» analitico di scomposizione, di distinzione, che preso in sé non può venir assolutizzato nelle sue conclusioni, come se fossero acquisizioni definitive: esse, infatti, andranno riverificate e armonizzate all'interno della totalità del ragionamento della fede che viene elaborandosi.

(28) AS I, 64.

(29) AS I, 66.

definito «non-soprannaturale» perché attuato con le proprie capacità naturali di intendere e di volere⁽³⁰⁾. Ora, la situazione del saggio cristiano non è adeguata né adeguabile a quella del saggio pagano: se, infatti, si dà, dentro l'idealità dell'orizzonte intelligibile dell'umano, un *novum* di rivelazione esterna, l'assenso, pur naturale, a questo *novum*, determina il *novum* della fede, che non è altro rispetto al suo semplice e reale darsi storico. Il brano su riportato riferisce la «possibilità» del darsi di questo atto di fede con le sole forze naturali, – ed è nella prospettiva tematica della dichiarazione della ragionevolezza della fede –, ma non esplicita la inevitabilità storica del suo attuarsi. L'atto di fede può realizzarsi o non: in questa alternativa effettuale si trova lo scarto di reale demarcazione tra sapienza filosofica e sapienza cristiana, dalla quale consegue la diversità della saggezza di chi ha creduto naturalmente alla rivelazione esterna, aderendo al *novum* da essa espresso, rispetto alla saggezza del pagano che dopo lunga e affannosa ricerca apre la plausibilità di una eventuale rivelazione divina, desiderabile umanamente, ma non creduta, forse, possibile e dubbiosamente auspicata⁽³¹⁾.

Semmai il problema o la problematicità del discorso andrà spostata su un altro ordine di considerazione: se sia possibile di fatto per il credente cristiano una fede naturale, in quanto stato a sé stante e momento ipostaticamente vivibile; o se non sia essa da concepire dinamicamente come astrazione logica rispetto all'atto di fede unitario e soprannaturale, per più compiutamente capire la soprannaturalità dell'atto stesso, ma anche la sua «razionalità» cioè, appunto la «naturalità»⁽³²⁾.

(30) Tutto questo ha fatto pensare a una identità perfetta, a questo livello, tra sapienza filosofica e cristiana in quanto «c'è il *novum* della rivelazione esterna, ma non c'è un *novum* di fede e di amore». Cristaldi, continuando, esemplifica: «il saggio cristiano sarebbe come il saggio pagano, solo che ha conosciuto qualcosa di più che, in quanto mistero, si risolve nella cognizione ideale-negativa che è propria del conoscere umano» (G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, 135).

(31) Si ascolti cosa Platone fa dire a Socrate a proposito dell'arduo cammino della ricerca della verità e della sicurezza della verità; dopo aver elencato tutte le vie possibili afferma: «salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione» (PLATONE, *Fedone*, in *Opere complete*, Bari, Laterza, 1984, 140).

(32) Rosmini, infatti, si chiede più avanti, in che cosa consista il soprannaturale e quale novità reale esso apporti alla fede, in un paragrafo approntato apposta come una «nota distintiva della fede viva soprannaturale dalla fede naturale» (AS I, 66-72.).

3.2. *La fede soprannaturale*

La determinazione della soprannaturalità della fede è riferita al soprannaturale come tale, che è l'azione reale di Dio nell'essenza dell'anima umana, cioè la grazia: si tratta di un «elemento inconfusibile colla natura, e infinitamente superiore alla medesima»⁽³³⁾. Se la nozione di natura assomma in sé tutte le operazioni svolte dall'uomo soltanto con le proprie capacità naturali o spontaneamente o reattivamente rispetto all'azione stimolante attiva di elementi naturali, l'azione con cui Dio attua il soprannaturale deve necessariamente essere «di tal fatta, che non è l'azione di nessuna delle forze degli esseri creati»⁽³⁴⁾. Essa si precisa come un'azione reale, tale da prevedere la presenza stessa di Dio nell'uomo come causa formale oggettiva⁽³⁵⁾. L'uomo ne viene interiormente, ontologicamente trasformato: tutte le sue operazioni, veramente sue, saranno, in virtù dello stimolo nuovo da cui dipendono, soprannaturali.

Su questo sfondo anche la fede è fede soprannaturale. L'elemento invisibile, ma reale, della grazia conferisce al dinamismo della fede una determinazione assiologica singolare, sinteticamente individuabile nella sua capacità di apprendere la *res* della rivelazione cristiana attraverso la sua notizia. A questo livello assiologico si dà per Rosmini discontinuità reale tra fede soprannaturale e naturale, tale che in questa soprannaturalità della fede sta propriamente l'essenza del Cristianesimo come religione soprannaturale⁽³⁶⁾, una fede da questa diversa non è la fede cristiana⁽³⁷⁾. Rosmini

(33) *AS I*, 67.

(34) *Ivi*.

(35) Tutta la teorica del soprannaturale sviluppa progressivamente il guadagno di questa tesi: Dio, ovvero la Trinità, per la grazia è presente personalmente nell'anima che in lui aderendo alla sua rivelazione in Cristo con la fede; la grazia, o lume interiore, corrispondente a questa rivelazione è definita così «triniforme» (*AS I*, 81).

(36) *AS I*, 68.

(37) Si capisce così, riprendendo la problematica sopra accennata di come sia possibile nel credente cristiano una «fede naturale» in quanto «stato reale», che la prospettiva di Rosmini orienta ad una risposta negativa al quesito. Infatti: «Chi dà fede ad una non ideale, ma reale azione di Dio nell'anima per la quale questa sia mossa alla fede, carità e buone opere, questi tiene la cristiana dottrina; ma colui, il quale ammettendo anche l'esterna rivelazione, non presta però vera credenza a quella interna divina operazione non professa punto il cristianesimo» (*AS I*, 69). Da dove si evince che professando, in questa «ammissione della esterna rivelazione», la fede naturale, a rigor di logica non si è ancora cristiani; e d'altra parte la saggezza che da questa «fede naturale» proviene, abbiamo visto, non si può identificare con la saggezza del pagano che questo atto di fede non fa. Ci sembra che venga a configurarsi un *medium quid* di sapienza tra la sapienza filosofica paga-

stabilisce sia gli elementi differenziali che gli effetti⁽³⁸⁾. Con la fede soprannaturale e l'esperienza di Dio a essa connessa, il discorso rosminiano si apre alla considerazione della religione soprannaturale. Essa, offrendo un reale rapporto con Cristo e la Trinità, armonizza il livello della scienza con quello della sapienza, definendo sia l'una che l'altra come «cristiana». Nel contesto della teorica del soprannaturale nell'uomo, Rosmini espone la sua teoria della fede soprannaturale, focalizzandone gli elementi costitutivi in: a. *la percezione divina incipiente*; b. *l'assenso della volontà*⁽³⁹⁾. Il primo dei due sostanzia l'idea della creazione dell'uomo soprannaturale; per l'azione di Dio nell'uomo si percepisce, anche se inconsciamente, Dio; nell'uomo viene a formarsi un sentimento fondamentale nuovo che è sostanziale come il sentimento fondamentale animale-ideale, presiedente alla costituzione dell'uomo naturale.

In quanto tale, esso costituirà l'io, l'essenza specifica, la sostanza dell'anima. Rosmini può intravedere e sottolineare il parallelismo di struttura «fra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale dell'uomo, fra il sentimento che costituisce l'uomo un essere ragionevole, e il sentimento che costituisce l'uomo un essere congiunto con Dio»⁽⁴⁰⁾. A noi interessa, in questo ambito tematico, rilevare l'acquisizione basilare per la quale «l'Essere stesso (Iddio), agente nell'uomo solleva quest'essere intellettuale ad una specie nuova d'intelligenza qual è il soprannaturale»⁽⁴¹⁾. Questo avviene in quanto e perché con la grazia l'Essere, non più ideale, ma reale entra in contatto con lo spirito umano, compiendolo e attuandolo, anche se non «distintamente» (questa percezione è incipiente e anche

na e la sapienza cristiana. Un *medium quid* che esprime da una parte continuità formale con la sapienza pagana aprendo già ad un *novum* di sapienza (quello della rivelazione esterna) e dall'altra mostra una discontinuità assiologica rispetto alla sapienza cristiana (la quale conferisce non solo la *notitia* ma anche la *res*) pur nella continuità formale del *novum* della rivelazione esterna già appresa e creduta con la fede naturale. Osserviamo però: ci sembra che questo *medium quid* sia sul versante del cristiano e non del pagano.

(38) Gli elementi differenziali che originalmente la configurano rispetto all'atto di fede naturale ne specificano la consistenza. L'assenso naturale alle verità rivelate è puramente speculativo e sterile, differentemente dall'assenso soprannaturale che è pratico-operativo (AS I, 71). I suoi effetti, in quanto è «opera di Dio nell'uomo, colla quale viene conferita la grazia della giustificazione, e onde germoglia la nostra eterna salute» (AS I, 70), sono da Rosmini ridotti a schema: 1. il credente riceve una specie di onnipotenza; 2. da questa fede l'orazione, mezzo universalissimo di ogni grazia, acquista efficacia; 3. l'essere la fede viva, cioè congiunta alla carità; 4. l'unione con Dio per mezzo dello Spirito Santo (AS I, 70-71).

(39) AS I, 99.

(40) AS I, 100.

(41) *Ivi*.

indistinta). Approfondire che cosa concretamente significhi e in che cosa effettivamente consista questa intelligenza nuova non è proprio facile: senz'altro essa riferisce e si relaziona, sul fronte della rivelazione, a quelle «notizie virtualmente positive di Dio», possibili appunto perché fondate su una reale percezione. Secondo l'impostazione antropologica rosminiana, a ogni sentimento fondamentale corrisponde una potenza, e ad ogni potenza passiva una attiva. Di conseguenza il nuovo sentimento fondamentale rimanda a una nuova potenza, la potenza soprannaturale, una nuova volontà: «il primo atto di questa volontà è la fede [...] e questa consiste propriamente nell'assenso che si dà a ciò che quel sentimento ha percepito di Dio»⁽⁴²⁾.

Riconoscere significa «incarnare nell'esistenza morale»: Rosmini può così indurre l'acquisizione che con questo tipo di fede si tratta del primo atto della morale cristiana e del suo principio⁽⁴³⁾. Certamente queste riflessioni di Rosmini circa la fede soprannaturale giustificano ancora quell'esigenza di riduzione della critica di «intellettualismo» e di «carenza di senso storico» che esprimevamo discorrendo della rivelazione. Senza voler impiantare inutili anacronismi, riteniamo però doveroso sottolineare che la definizione rosminiana di fede cristiana risulta pregnante antropologicamente sì da avvicinarsi più a quella offertaci dalla *Dei Verbum* che a quella della *Dei Filius*: l'azione della grazia, realizzando l'essere nell'uomo, ne catalizza tutte le componenti antropologiche, essa sta alla radice della stessa libertà umana coinvolgendo la totalità della sua persona⁽⁴⁴⁾. Questa fede si può, più coerentemente, capire dentro lo schema dell'affidamento fiduciale di un rapporto personale che non in quello dell'assenso noetico all'autorità di Dio che si rivela (pur reale, ma come astrazione, riduttiva se totalizzante).

3.3. *Acquisizioni critiche per la teologia*

In sede conclusiva vorremmo sottolineare alcune acquisizioni pertinenti al problema trattato sui rapporti tra fede e la teologia come scienza: anzitutto la precisazione della unità e unicità della fede, poi una interpretazione del concetto di «fede naturale» in funzione della questione della scientificità della teologia.

(42) *Ivi*. Conclusivamente, la fede soprannaturale è da Rosmini così descritta: «La fede adunque è un giudizio pratico, non un puro giudizio speculativo: è un giudizio con cui non solo affermiamo Dio e le cose divine, ma con cui gli diamo la nostra stima, è un atto di giustizia verso Dio da noi conosciuto e sperimentato, e non un conoscimento, ma un riconoscimento volontario di ciò che conosciamo».

(43) ASI, 103.

(44) ASI, 155-163.

3.3.1. La fede soprannaturale-naturale e la scientificità della teologia

Poiché Rosmini si è interessato alla determinazione dei confini della teologia rivelata e della filosofia, l'ottica con la quale muove è quella di focalizzare le distinzioni adeguate e corrispondenti a quelle più teoriche e fondamentali poste in partenza: essere reale ed essere ideale, prassi e teoria, azione e cognizione. La prospettiva metodica è quella della scomposizione per precisare le proprietà. Si comprendono così le polarità distintive della rivelazione (interna-esterna, formale-materiale) e della fede (soprannaturale-naturale) e quelle polarità più demarcative sostantivali poste all'interno del soprannaturale, come tra teologia e religione⁽⁴⁵⁾. A troppo scomporre c'è il rischio di perdere di vista l'unità della sintesi: non è il caso della mentalità fortemente inclusiva di Rosmini, anche se, proprio a questo livello, si possono svolgere alcune perplessità critiche che riteniamo riguardino lo stato dell'AS, come opera inedita e non riveduta.

Di fatto, non è del tutto chiaro il rapporto espressamente stabilito da Rosmini tra fede soprannaturale e teologia rivelata. Se la fede è la base della teologia rivelata, sembra che la fede di cui si tratta sia quella naturale: tuttavia questa acquisizione non può essere ritenuta definitiva nel rispetto della totalità del pensiero di Rosmini. La teologia in senso stretto è, per Rosmini, quella soprannaturale-rivelata, poiché si volge alla rivelazione di Dio in Cristo, in quanto materiale, nella polarità «esterna» (appresa dalla fede naturale) e «interna» (riferita alla fede soprannaturale): per la relazione dinamica intrinseca e «sacramentale» che caratterizza la bipolarità esterno-interno della rivelazione, possiamo indurre la strutturale unità delle fede naturale e di quella soprannaturale nell'atto proprio del credere. Già secondo la «lettera rosminiana», l'ascolto della notizia della rivelazione esige un corrispondente proporzionale di lume interiore (grazia), ovvero mette in moto quel dinamismo che frutterà, pur nella libertà di chi la esprime, una fede soprannaturale.

La fede, potremmo dire, base della teologia rivelata è una sola. Essa comporta una struttura assiologicamente discontinua rispetto ad ogni atto di fiducia umana. Ogni similitudine va presa con «beneficio d'inventario», e anche quella del cieco nato, a proposito, va riverificata nella sua capacità analogica: se i ciechi siamo noi, il veggente di cui si parla è Dio stesso, il Figlio unigenito fatto carne. Già questo fatto, inserito da Rosmini nelle verità contingenti della rivelazione materiale, è soprannaturale. Per questo quel *novum*

(45) ASI, 54.

rilevato nella rivelazione di Dio, apprendibile come tale dall'intelligibilità naturale, resta *novum* in quanto è soprannaturale nella mediazione naturale del linguaggio.

Certamente l'impostazione intellettualistica di fondo nuoce alla comprensione. Lo schema della necessità dell'affidarsi-fiducia del cieco nato a coloro che percepiscono il colore e la luce risulta utile per chiarire il concetto di fede, ma non esaustivo, in quanto e perché tale fede si relaziona a una rivelazione divina definitiva e compiuta in Cristo: essa è fede in Dio che ha parlato. Se non si desse discontinuità tra fiducia umana e fede naturale, dovremmo stabilire la fede naturale come base della teologia naturale e questo Rosmini né lo pensa, né lo dice. La fede stabilisce il teologico come tale e la teologia naturale è ancora una parte della filosofia che ha il suo principio nell'idea dell'essere in universale⁽⁴⁶⁾. In quanto *logos*, anche la teologia rivelata si inserisce nel vortice mediatore, tipicamente umano, dell'intelligibilità dell'essere ideale, che stabilisce la teoria, la cognizione. Non di meno questo lo fa positivamente: «La teologia naturale è composta di cognizioni negative, e a cui giunger può il naturale ragionamento degli uomini: la teologia rivelata è composta di cognizioni negative anch'esse, ma tali a cui quanto alla parte della rivelazione materiale il naturale ragionamento non giunge, ma sono positivamente comunicate agli uomini. La teologia rivelata si oppone alla naturale, come si oppone il naturale (razionale) al positivo»⁽⁴⁷⁾.

Ora il positivo determina l'inevitabilità della fede, che è fede soprannaturale, unica fede cristiana possibile e vera fede, anche se Rosmini vuole puntualizzare che la possibilità della teologia scientifica viene giustificata da uno stadio «naturale» di fede. Esso non andrà pensato ipostaticamente «fuori» dalla fede *sic et simpliciter* (evento soprannaturale), ma come momento astratto di essa. È all'interno del soprannaturale che il naturale di questa fede può in qualche modo comprendersi e non viceversa.

3.3.2. Ermeneutica della fede naturale

Si tratta, qui, di avanzare una ipotesi interpretativa sul concetto di fede naturale nel suo rapporto con la teologia, sullo sfondo delle istanze logiche soggiacenti alle riflessioni già svolte. La fede naturale è, per Rosmini, una nozione funzionale alla tematizzazione della «razionalità» della fede e, dunque, della possibilità che anche il non credente scorga la plausibilità logica (ragionevolezza) delle

(46) ASI, 57.

(47) ASI, 73.

verità soprannaturali accolte con la fede dal credente. In questo senso la teologia scientifica è legata al concetto di fede naturale come alla sua «estrema possibilità», ma anche ciò bene intendendo.

Proponiamo il problema fondamentale del dialogo teologico con il non-credente. Quali le condizioni di possibilità perché si stabilisca un dialogo teologico con il non-credente, ovvero a quali condizioni il non-credente può, in questo senso, fare teologia? Come si vede, è sempre in gioco la possibilità della teologia scientifica. La *conditio sine qua non*, come presupposto minimale, è che il non-credente si stabilisca nella «ipoteticità della tesi» della rivelazione di Dio in Cristo⁽⁴⁸⁾. È precisamente questa volontà di affermare, sia pur ipoteticamente, la tesi, il primo passo di un atteggiamento che però non può pregiudizialmente chiudersi alla «teticità dell'ipotesi». Questa «ipoteticità della tesi – teticità dell'ipotesi» come situazione del non-credente che fa teologia non è ovviamente uno stato, ma un dinamismo che porterà il non-credente a «convertirsi» in credente, perché la naturalità del suo «atto di fede» per struttura (ovvero per l'esigenza imposta dall'oggetto intenzionato) urge il suo compimento nella risposta libera alla rivelazione esterna-interna, avvenimento totale di grazia.

È, questa, un'ulteriore verifica dell'innaturalità di un pensiero che stabilisca, appunto, la «naturalità» come pensabile assolutamente autonoma e a sé stante e indipendente dalla soprannaturalità nell'atto della fede. Ancora una volta, lo schema formale della unità-nella-differenza e della differenza-nella-unità mostra la sua capacità strumentativa teorica specificando la correlatività delle polarità in questione: non si può pensare un elemento senza già includere in questo atto di pensiero la presenza dell'altro e viceversa. Tale è l'unità, la quale se pensata senza differenza non è precisamente l'unità di cui si parla ma qualcosa d'altro. Parlando dunque della fede naturale come base della teologia rivelata, Rosmini stabilirebbe il minimo al di sotto del quale non è possibile andare perché si permanga nella teologicità: ora, questa che è una situazione possibile per la teologia scientifica, sarà anche quella ottimale? La sufficienza quanto alla possibilità non esaurisce la realtà della cosa. Così per la teologia e tanto più per essa.

(48) A questo livello di «ipoteticità della tesi» per il non credente, corrispondente alla naturalità della fede del credente, crediamo si debba coerentemente riferire quanto Rosmini afferma in *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*: «la teologia come scienza negativa ed analogica del Verbo [...] può aversi anche colla ragione naturale e colla lettera della Rivelazione» (A. ROSMINI, *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, a cura di R. BESSERO BELTI, Padova, Cedam, 1966, 48. Citerò con la sigla *IVG*).

4. LA FIGURA DI TEOLOGIA DI ROSMINI DALLA POLEMICA TEOLOGICA

Rosmini è accusato di astrusità linguistica, di novità di stile e di pensiero: sostanzialmente, secondo la *Denkform* del tempo, di eresia, in una polemica durata troppo a lungo, le cui coordinate teoriche sono facilmente intravedibili nell'intero sviluppo dell'ultima sua opera teologica, rimasta anch'essa incompiuta, dedicata a *Il linguaggio teologico*⁽⁴⁹⁾. Secondo Rosmini, infatti, chi promuove la critica di «noviloquio» lo fa perché non ha consuetudine con gli scrittori filosofici, orientando in questo modo la precisazione del significato di una eventuale novità nel suo elaborare teologico, quella dell'introduzione della filosofia, del suo sistema e del suo linguaggio formalizzato in teologia⁽⁵⁰⁾. Per la definizione concreta della sua figura di teologia sono pertinenti le affermazioni di Quacquarelli: «Invero non sono da scindere in lui le risultanze filosofiche da quelle teologiche come due tronconi avulsi l'uno contro l'altro. [Rosmini] È un pensatore che ha un sistema compiuto, l'unico forse dei nostri tempi, ed ha posto al vertice la concezione teologica»⁽⁵¹⁾; e ancora: «Le risultanze filosofiche di Rosmini servono alle sue sistemazioni teologiche. Filosofia e teologia sono due rami da ricomporre nell'unità per la quale sono nati e nella quale l'una fa comprendere l'altra ed entrambe sono al servizio dell'umanità»⁽⁵²⁾. Queste affermazioni «dette», esigerebbero di esse-

(49) Risulterà interessante scavare sul senso della vicenda polemica e dell'accusa di novità e oscurità del parlare per l'esplicitazione della sua figura di teologia: l'accusa di astruseria di linguaggio si sostanzia nell'accusa più generale e perniciosa di un tentativo «nuovo» perseguito in teologia, la cui portata dovrà essere evidenziata. *Il linguaggio teologico* «nelle sue grandi linee condensa la concezione teologica di Rosmini». È questa la convinzione di Quacquarelli, il quale per altro ha espressioni di valutazione molto positive sulla teologia rosmينية: «Rosmini ha scritto una pagina nuova sulla teologia come scienza; nuova per il metodo e per i contenuti. Il metodo diverso dagli altri teologi gli proviene dalla maggiore sensibilità storica e dalla sua forte capacità speculativa» (A. QUACQUARELLI, *Esame storico critico*, in *LT*, 141).

(50) Già introduttivamente Rosmini, dopo aver formalizzato che lo scopo della incredulità moderna di distruggere il cattolicesimo veniva perseguito col «dividere la ragione dalla fede (*LT*, 19) rovesciando la filosofia scolastica cresciuta insieme alla teologia e producendo il materialismo, il sensismo, il soggettivismo, ritiene indispensabile recuperare l'unità sia in filosofia che in teologia; poiché infatti «senza una solida e verace filosofia non può difendersi la religione» e d'altra parte la storia mostra che allo scopo «di ordinare e di penetrare nell'intelligenza delle verità rivelate, la Chiesa Cattolica prese in ogni tempo sotto la sua protezione lo studio della filosofia, e incoraggiò quelli che a così nobile fine lo coltivassero e lo promuovessero» (*LT*, 20).

(51) A. QUACQUARELLI, *Esame storico critico*, in *LT*, 107.

(52) *Ivi*, 111.

re «pensate», sviscerate in tutti quegli elementi che ne facciano emergere la plausibilità logica e critica. Resta documentato, tuttavia, il dato di fatto dell'implicazione mutua di filosofia e teologia.

Se, oggi, la pretesa della filosofia di essere il determinante culturale per eccellenza viene contestata da più parti per la nuova autocoscienza che caratterizza le scienze sperimentali e storiche, questo non era al tempo di Rosmini: la mediazione filosofica era il modo con cui l'esigenza all'attualità della comunicazione si concretava. La filosofia permeava il linguaggio umano, la mentalità, i criteri di giudizio, la definizione dei valori, in sintesi la cultura. La prospettiva kerigmatica, inevitabile perché intrinseca al discorso cristiano, ha imposto al pensiero di Rosmini una formulazione linguistica che derivasse da una riformulazione del pensiero filosofico più appropriata alla congiuntura culturale. Una rielaborazione della filosofia come espressione dell'esercizio della *recta ratio*, in sintonia e non in separazione con la fede cattolica. Rosmini si apre alle istanze culturali dell'ambiente, illuminismo, sensismo, materialismo, idealismo, discutendo e criticando la base teorica e più fondamentale da cui esse emergevano, ovvero la volontà di perseguire la separazione della ragione dalla fede⁽⁵³⁾. Il pensiero teologico contemporaneo, più sensibile all'istanza del dialogo culturale di quanto non lo fosse quello cattolico «moderno», in funzione dell'annuncio, ha piena autocoscienza della basilarità dell'elaborazione di un linguaggio teologico che, assumendo l'esigenza linguistico-semantiche delle filosofie determinanti il quadro culturale attuale, si renda più comprensibile all'uomo di oggi, al fine di rendergli significativamente «contemporaneo» il messaggio della salvezza: è il problema della «traduzione» che ha visto impegnati tutti gli attori più prestigiosi del teatro teologico odierno. La scena risulta così variegata da molteplici tentativi: c'è un linguaggio esistenziale, un linguaggio secolare, uno escatologico, uno politico, tra i più importanti. L'intento pregevole è quello di ristrutturare la teologia facendo uso rispettivamente della filosofia della esistenza, del positivismo, della filosofia della speranza e dell'utopia, della interpretazione politica della prassi⁽⁵⁴⁾.

(53) Cf la prospettiva antropologica assunta da Rosmini nel suo filosofare e teologizzare: «Rispetto alla vecchia scuola, la Scolastica, che parte da Dio per arrivare all'uomo, egli cerca il nuovo metodo che parte, invece, dall'uomo per arrivare a Dio. Se le mete sono comuni, i metodi per conseguirle sono diversi. Diventa centrale nel suo sistema il problema della comunicazione» (*ivi*, 108).

(54) Cf B. MONDIN, *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio oggi?*, Alba, Paoline, 1977, 47-60.

L'esecuzione di questo scopo costringe però ad una perplessità che tocca il livello epistemologico e metodologico del problema e, da qui, rifluisce sui contenuti stessi della fede: si tratta della introduzione surrettizia di un principio di riduzione nell'interpretazione teologica della fede, il cui effetto consequenziale non potrebbe non essere un depauperamento del cristianesimo stesso. «Un progetto positivo umano non può offrire, almeno teologicamente, la precomprensione necessaria ad una corretta interpretazione della fede»⁽⁵⁵⁾. Allora quale precomprensione? ed ancora, quale filosofia potrà svolgere l'esercizio di adeguata precomprensione per una corretta interpretazione della fede, cioè per la teologia in atto? La risposta di Rosmini sembra divergere essenzialmente da quella di alcuni settori della teologia contemporanea. Essa esprime l'esigenza (qui la sua attualità e paradigmaticità) di un tentativo di riconduzione del pensiero e della cultura alla fede attraverso una elaborazione filosofica che non solo non misconosca l'apporto della fede, ma addirittura si costruisca effettuandosi nel suo seno. Nessuna possibilità di adattamento del cristianesimo alla prospettiva culturale di un linguaggio determinato, con l'inevitabilità di un suo reale impoverimento, ma piuttosto la formalizzazione di un linguaggio che pretende di essere la traduzione della *recta ratio* propria dell'umano come tale, la quale difficilmente può con esaustività chiarire se stessa senza l'illuminazione della fede.

L'incredulità moderna è, per Rosmini, «figlia del protestantesimo». Essa, separando la fede dalla ragione, distrugge la «mente intellettuale in azione», che è quanto dire preclude all'uomo l'accesso alla verità: questo è il denominatore comune del materialismo,

(55) E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba, Paoline, 1975, 101. Schillebeeckx ha ben individuato il nocciolo del problema posto alla teologia dal pluralismo filosofico. La teologia che pensa se stessa e la propria attualità come «integrazione» di orizzonti e linguaggi filosofici disponibili, non potrà non confrontare la fede cristiana con le molteplicità delle interpretazioni umane della realtà, con la pluralità dei progetti umani positivi con la difficoltà di una «condanna alla scelta», impretebilmente parziale e «settaria». Infatti: «In una società pluralistica come quella odierna questo consegnarsi ad una determinata filosofia non è una delimitazione essenziale dell'universale comprensibilità del Vangelo il quale tuttavia predica la salvezza per tutti gli uomini? Oltre la precomprensione heideggeriana, c'è una precomprensione francese («philosophie de la réflexion»), c'è anche un progetto sartriano, una precomprensione anglosassone, un'interpretazione dell'uomo secondo De Unamuno, per non parlare dei progetti positivi non occidentali. [...] Inoltre ogni progetto positivo umano è, di fatto, una mistura di esperienze e di tematizzazioni delle medesime, ma nello stesso tempo contiene le più disparate ipotesi, speculazione e a volte anche pura ideologia. Come può uno tra i molti progetti umani costituire la base per la comprensione del cristianesimo?» (*ivi*, 100-101).

del sensismo e del soggettivismo. La ricostruzione di una filosofia, che funga poi da restaurazione della teologia, è dunque, l'intento di Rosmini. La sua esecuzione ha comportato l'incomprensione da parte dei suoi interlocutori: controprova di una novità di tentativo teologico che deve essere valutato per la sua consistenza e non per il semplice fatto della novità. Rilevante è, a proposito, lo stile e il metodo con cui Rosmini dice di aver lavorato nelle sue opere filosofiche: «Era consentaneo allo scopo che mi proponevo e all'argomento, che lo stile ed il metodo con cui procedevano tali opere filosofiche, fosse pure filosofico; ed anche le materie teologiche che per incidenza vi si trattavano e dalle quali non si può interamente prescindere in un sistema completo di filosofia, vestissero un cert'abito filosofico, e però procedessero per via di tutte quelle analisi, distinzioni e raziocini, senza i quali non si fa filosofica discussione»⁽⁵⁶⁾. Questo modo di procedere causa l'inconveniente dell'incomprensione di alcuni teologi, con la conseguente denuncia. Rosmini sa distinguere e, tuttavia, mantenere l'unità dei problemi e degli orizzonti epistemici a cui essi si riferiscono. L'unità viene immediatamente percepita e colta, ma senza la distinzione: da qui l'accusa di confusione e la condanna. Ritorna, così, il tema imposto dalla questione circa la scientificità della teologia: il rapporto tra teologia e filosofia di cui propongo alcune considerazioni di ripresa esplicative, *in recto*, come primo tentativo di sistemazione

4.1. *Filosofia e teologia*

Tra filosofia e teologia la zona di frontiera è, per Rosmini, la teologia naturale: il suo discorso è affermativo della esistenza di Dio in forza del principio di causalità⁽⁵⁷⁾, ma intrinsecamente, perché strutturalmente, apofatico circa la determinazione della natura di Dio. Di Dio essa ha solo una cognizione ideale-negativa. Dio resta «naturalmente» un mistero: la teologia naturale è impropriamente detta teologia, essa è ancora filosofia, una sua parte. «Zona di frontiera» è da intendere non tanto secondo la figura del «luogo di convergenza», ma con la categoria dell'innesto: il discor-

(56) *LT*, 20. «Lungo l'arco della sua vita Rosmini ha perseguito lo scopo di allontanare il pericolo di una filosofia senza teologia che avesse pervaso il campo della Chiesa», (A. QUACQUARELLI, *Esame storico critico*, in *LT*, 132).

(57) A proposito Rosmini dice: «l'argomento ond'io induco sussistere Iddio è appunto la relazione coll'universo di autore e principio del medesimo», entrando nel merito del dibattito critico con la *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* di Kant (*ASI*, 44-45).

so rivelato trova in questa cognizione ideale negativa l'ambito proprio del suo «innesto», per quella continuità formale senza la quale Dio non potrebbe di fatto rivelarsi perché concretamente non riconoscibile. L'uomo pur non sapendo chi è Dio, sa per cognizione ideale negativa che Dio è, c'è, aprendosi alla eventualità di una sua gratuita autocomunicazione non arbitraria.

Nondimeno, egli è riconosciuto umanamente (l'uomo è capace mentalmente), ma come Dio (come colui che non è uomo, il tre volte santo, l'assoluto trascendente), non riducibile, né producibile dall'universo delle forze cosmiche, dunque «soprannaturale». Si ammetterà così a. *una continuità formale*, ma anche inevitabilmente b. *una discontinuità assiologica*: Dio, non conoscibile naturalmente, può venire soprannaturalmente rivelato, e conosciuto nella forma storica determinata dalla sua fattuale autocomunicazione. La fede cristiana attinge questo sapere su Dio: essa è un sapere Dio in quanto e nel modo di una automanifestazione di Dio stesso; da qui la singolarità di questo sapere che si riproduce nella singolarità della scienza che con la riflessione deve dare a questo sapere «sistema», la teologia. La teologia riproduce nel proprio seno la discontinuità assiologica che inerisce al sapere da essa oggettualizzato, non solo nel senso dei contenuti, ma anche del metodo. Tuttavia come *logos* e *logos* umano di Dio, la teologia stabilisce la propria continuità formale con il *logos* umano su Dio, in quanto l'uomo è capacità logica aperta in una universalità di espansione difficilmente appagabile dalle successive categorializzazioni cognitive degli enti creati, anche qualora con un solo atto si potesse abbracciare la loro totalità. Si giustifica, così, da tutte e due i versanti la relazione stretta dei «misteri soprannaturali» con le «cognizioni naturali»⁽⁵⁸⁾: a partire dalla rivelazione, altrimen-

(58) Ecco l'esplicitazione di Rosmini: «i soprannaturali misteri sono veramente un compimento delle cognizioni naturali: le quali sono come i lineamenti, e gli sbizzi vuoti di quelli: e quelli come i colori che si mettono sopra le linee de' contorni: o come la carne con cui si rimpolpa e s'adequa l'ossatura ignuda di uno scheletro. [...] I veri soprannaturali insomma suppongono e si richiamano a veri naturali; e a quel modo onde non si può percepire intellettivamente l'elemento reale delle cose, se non s'abbia insieme l'elemento ideale, così similmente non potrebbe l'uomo essere atto a percepire le cose misteriose della divinità, se non fosse ragionevole, ossia se non avesse in sé l'essere ideale, mezzo d'ogni cognizione e percezione intellettuale» (AS I, 58). Su questo annotiamo: 1. Rosmini non parla direttamente, ma per similitudini; 2. tali similitudini possono essere più o meno adeguate: infatti, «colori-linee», carne-ossa sono immagini troppo plastiche per render bene la discontinuità e continuità dei «veri» in questione; 3. si dice che l'intelligenza, la razionalità, è una *conditio sine qua non*; non si dice perché e a quali condizioni di possibilità questo è concesso ed è inevitabile: si è rimandati al rapporto «creazione-Verbo». L'intelligenza creaturale (essere ideale) può traspa-

ti non sarebbe capibile; dal punto di vista dei *logia* umani, aperti indefinitamente.

Il rapporto tra teologia e filosofia si configura, in questa prospettiva, con una interna tensionalità: nei contenuti della teologia la filosofia troverà l'approdo appagante di quella tensione che la spinge sempre verso nuove acquisizioni per una conoscenza esaustiva e assoluta della totalità della realtà, alla quale da sola non perverrebbe per quella sorta di «deficienza strutturale» che caratterizza l'uomo nel suo procedimento conoscitivo. Infatti: «L'uomo non percepisce se non il mondo sensibile e l'anima propria: il primo oggetto dell'esperienza esterna, il secondo oggetto dell'esperienza interna»⁽⁵⁹⁾; e dunque, egli soltanto delle cose materiali e del suo spirito può comprendere e avere «idee positive». Qui la fondatezza teorica della *ancillarità della filosofia*, pienamente autocosciente delle proprie capacità e dei propri limiti, rispetto alla teologia che le impone di non travalicare esorbitando dai propri orizzonti di ricerca se non vuole guastarsi, quanto al proprio servizio funzionale, guastando l'oggetto tematico che pretende svolgere senza averne competenza⁽⁶⁰⁾. Il giudizio storico di Rosmini è, a questo proposito, palese e laconico: le eresie nate dal platonismo e dall'aristotelismo sono alla portata della considerazione di tutti, è ovvio. Non ovvio è, invece, ciò che Rosmini dice di aver fatto dopo aver constatato quanta «influenza hanno gli errori filosofici nella stessa religione»: «Mosso da tale considerazione principalmente ho proposto nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* [...] quel sistema ideologico che quanto vero, altrettanto parmi l'unico che coi dogmi cristiani perfettamente si possa accordare»⁽⁶¹⁾.

rire in «sistemi filosofici» che dovranno essere verificati sulla loro capacità di mediare la struttura di intelligenza originaria e tipicamente umana (*recta ratio*) senza inscatolarla, deviarla, misconoscerla o obnubilare. Questo impone ancora la domanda: **quale filosofia?**

(59) *AS I*, 56.

(60) Se i filosofi vengono accusati spesso di guastare la teologia cristiana è perché «la filosofia puramente naturale ove voglia mettersi a parlare come maestro delle materie soprannaturali della cristiana teologia, suole snaturare questa dottrina coll'introdurre in essa delle sottigliezze perniciose e false, delle interminabili dispute, de' raggiri implicatissimi di parole; perocché ella crede di conoscere per una cotal presunzione, ma veramente non l'ha mai conosciuto, non ha mai veduto la materia in che temerariamente por mano, ed è veramente il cieco che giudica de' colori» (*AS I*, 234).

(61) *Ivi*. Questa affermazione è da mantenere e da sviscerare in tutta la sua pregnanza logica implicativa. Rosmini, mentalità genialmente sintetica, riporta tutti gli errori eresiaci alla questione ultima intorno alle idee e indagando su questo tema propone un sistema dichiarato unico, quanto alla sua capacità di accordo con i dogmi cristiani, e in questa asserzione è risoluto (il «parmi», ritenia-

L'unicità di questo sistema, che a prima vista decurta effettivamente ogni pluralismo filosofico in materia di dogma, solleva un interrogativo rilevante. Se la teorica del soprannaturale conduce alla affermazione strutturale dell'essenziale rapporto tra filosofia e teologia, sulla base della fondamentale implicazione reciproca tra i veri naturali e i veri soprannaturali, la problematica si sposta a precisare quale filosofia. L'esercizio concreto della *ratio*, ovvero il tentativo di incarnazione storica dell'intelligibilità ideale, non è immune da pericoli di distorsione cognitiva – anzi, teologicamente, per la sua esistenziale storicità, contenutizzata anche dal riferimento al peccato originale, è storicamente inevitabile. Possono, così, venir elaborati sistemi di filosofia (filosofie) a cui non è possibile riferire la teoria del rapporto tra filosofia e teologia su indicata. Rosmini, come lettore dei Padri, ha presente i loro «incessanti lamenti» «fino da' primi secoli contro la filosofia che chiamano infettrice e interpolatrice della verità»⁽⁶²⁾. Tra filosofia e filosofia una nota differenziale si impone: essa pertiene alla fede come elemento demarcatorio. C'è, infatti, per Rosmini una filosofia quasi condannata a divenire sinonimo di empietà: «Al filosofo cioè all'uomo nell'ordine naturale non è data la percezione interiore di Dio, non ne ha che l'idea negativa [...] supponendolo in questo stato egli è privo di fede, egli nega dunque tutto ciò che eccede i sensi crassi o le facoltà del suo spirito, il che è quanto dire che egli cade quasi direi naturalmente nella incredulità e nella empietà»⁽⁶³⁾. In questa considerazione naturale dell'uomo non è tanto la filosofia come tale a essere giudicata negativamente, quanto piuttosto «quella inclinazione dell'uomo a negar fede a ciò che non conosce, su di che dovrebbe almeno sospendere il giudizio, e non partire nelle sue sentenze da quel pregiudizio pieno di presunzione che niente sia o sia possibile se non ciò che non eccede i confini del suo sapere»⁽⁶⁴⁾. Come filosofo, coerentemente al suo metodo, vincerà questa inclinazione, elevata a principio programmaticamente sistematico dall'illuminismo contestuale e dal naturalismo protestante dell'epoca?⁽⁶⁵⁾. Rispondere a questo interrogativo significa

mo, è solo una flessione stilistica e retorica). Basti leggere la Prefazione al *Nuovo saggio* per rendersi conto del carattere retorico di questo «parmi» e, inversamente, della profonda autocoscienza di Rosmini di essere pervenuto all'elaborazione del «sistema della verità», unico veramente funzionale al dogma cattolico (cf A. ROSMINI, *Prefazione*, in *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. I, XXXV-LX, a cura di F. ORESTANO, Roma, Cedam, 1934).

(62) AS I, 234-235.

(63) AS I, 236.

(64) AS I, 237.

(65) AS I, 244.

andare a ciò che Rosmini ha elaborato filosoficamente: ma la fede serve (ed è messa in giuoco) a questa elaborazione?⁽⁶⁶⁾. Si delinea, così, una demarcazione evidente, tale che il negarlo renderebbe ovvia l'impossibilità a comprendere, tra «filosofia priva della fede», e «filosofia non-privata della fede»; tra *ratio* che si formula «separatamente» e non, rispetto alla fede.

4.2. *Problematizzando*

Questo tema impone la riformulazione del rapporto tra *ratio* e fede, non solo nel senso di dirne la relazione di non contraddizione e di corrispondenza, ma nel senso specifico di pensarne la possibilità reale: come è possibile che la ragione vivificata dalla fede possa produrre filosofia e non teologia? A livello di metodo questo problema riferisce la questione radicale della libertà del pensare, che, a sua volta impone il problema non pregiudiziale e impreteribile di una liberazione del pensare e dunque della sua iniziale «schiavitù». La teologia di Rosmini, in quanto implica l'acquisizione di una filosofia abilitata in funzione teologica, è una risposta concreta a questi interrogativi di fondo, e risolutamente affermata idonea e compiuta⁽⁶⁷⁾. Il Roveretano è, in definitiva, per una apertura reciproca della filosofia e della teologia, per un rapporto di armonia tra queste scienze nel rispetto sempre salvaguardato del loro autonomo procedere metodico. Se la continuità tra filosofia e teologia è posta dalla «forma teologica» del filosofare (continuità formale): – è il discorso razionale su Dio, ideale negativo, il punto di innesto del discorso rivelato –, tuttavia una

(66) Rosmini conclude: «la filosofia è buona nelle cose umane perché di queste ha le percezioni ossia la materia del ragionare; ma s'ella si applica alle cose soprannaturali, pria della fede non può che rovesciare negli errori: ella diventa scrutatrice della maestà; che come dicono le sacre Carte "resta oppressa dalla gloria"» (AS I, 238). Si osservi: 1. Rosmini parla a livello strutturale della bontà della filosofia come affermazione cognitiva su ciò che l'uomo riesce a percepire, ma non entra nel merito dell'esercizio di fatto di questa bontà (la filosofia come «virtualità conoscitiva» sul proprio campo è valida); 2. come tale, nel rispetto della propria autocoscienza, essa non può applicarsi alle cose soprannaturali senza incorrere inevitabilmente in errori; 3. tuttavia con un inciso, «pria della fede», rilevante ai fini del nostro discorso e ricco di interessanti implicazioni. «Dopo» che la fede ha accolto la rivelazione materiale, allora la ragione-filosofia può e deve applicarsi alle cose soprannaturali; 4. e questa applicazione non può evidentemente essere pensata, senza residui logici contraddittori, come una categorializzazione di ciò che in precedenza era stato elaborato: ovvero, la filosofia entra «dopo la fede» a tematizzare le cose soprannaturali, e questo dopo ha il significato storico di «una prima della fede» nella filosofia, in qualche modo.

(67) AS I, 79: «accordo tra questa dottrina dell'intelletto e la dottrina cristiana»; AS I, 480: «una filosofia sottostà alla cristiana religione, e quale essa sia».

discontinuità assiologica di contenuti deve essere affermata, poiché c'è di mezzo una rivelazione «formalmente» e «materialmente» soprannaturale: questo impone ultimamente una ineludibile autonomia metodologica alla scienza teologica. La distinzione tra filosofia e teologia emerge come un dato acquisito. Il problema posto è, invece, quello di pensare l'unità, non come accostamento, ma «interazione dialettica»: l'unità che prevede la filosofia dentro la teologia perché e in quanto l'orizzonte della fede, determinante proprio della teologicità, è entrato dentro la filosofia. È l'unità di filosofia e teologia dentro l'orizzonte formale della fede, dentro la concretezza del credente che pensa.

5. L'*EXPERIMENTUM CRUCIS* DELLA TEOLOGIA ROSMINIANA: UNA FILOSOFIA RICAVATA DAL DOGMA

La teologia come scienza è dovuta e istituita, secondo la visione del Rosmini, dalla applicazione di una filosofia alla verità rivelata. Una filosofia, però: la filosofia della verità, quella capace di sprigionare le energie proprie della coscienza in quanto intenzionalità aperta alla verità totale. È la filosofia dell'essere ideale applicata alla antropologia, alla morale, divenuta disponibile strumento concettuale a servizio della dottrina cristiana cattolica. Essa mostra nei fatti – la sua capacità di render ragione, senza svuotarlo, al mistero, sviscerando il massimo di convenienza razionale possibile – la propria portata veritativa che in questa sua «strumentatività» viene verificata. Di certo, l'insistenza su questa unicità, facilmente declinabile in esclusività, richiede di essere giustificata attraverso l'esibizione di ragioni sufficienti che Rosmini non tralascia di apportare.

A. Tagliaferri trova riconfermata in *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni* l'opinione, più volte espressa, secondo la quale «al gran filosofo di Rovereto sia venuta la prima ispirazione del suo sistema filosofico dalla sua fede religiosa»⁽⁶⁸⁾. Altrove si focalizza la contemporaneità tra la meditazione rosmينiana sul soprannaturale e il formularsi del pensiero filosofico⁽⁶⁹⁾. Certamente la critica

(68) A. TAGLIAFERRI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, «La Sapienza di Torino» 4 (1882, V) 456.

(69) G. Allievo, inserendo Rosmini come primo nella cerchia di quei pochi che composero una «dottrina scientifica» sul soprannaturale, ricorda la cronologia di AS (1832) e dichiara: «questo particolare merita di essere avvertito, perché mostra che il concetto dell'antropologia soprannaturale lo vedeva nella sua mente svolgendosi di pari passo e di conserto col suo pensiero filosofico sicché fa un tutto solo colla sua filosofia [...] con la sua *Antropologia soprannaturale* si innesta

è unanime nel riconoscere un rapporto *strettissimo* tra filosofia e teologia nelle opere teologiche rosminiane⁽⁷⁰⁾. Tuttavia, la critica ha solo detto, dichiarato, questa connessione, svolgendo un dato praticamente scontato, poiché Rosmini stesso ha indicato, di fatto, il fine ultimo dei suoi studi nell'elaborazione di una filosofia di cui la teologia potesse avvalersi⁽⁷¹⁾. La critica, invece, non ha precisato, condannandola all'obsolescenza, la nota distintiva della filosofia rosminiana, la sola che può motivare le pretese ascrittegli in teologia: ovvero, quella di essere una filosofia enucleata dal dogma e in funzione del dogma⁽⁷²⁾.

A prescindere dai motivi che hanno determinato questa omissione nella critica, rileviamo la chiarezza della lettera rosminiana, a questo proposito inequivocabile: «Ora egli è appunto questa filosofia, che giace occulta nelle viscere della cristiana teologia, che noi ci siamo proposti di aiutare perché venga alla luce, facendo anche noi (se ci è permesso di usare in un altro senso la frase di Socrate) l'ufficio, quasi direi, d'allevatrice»⁽⁷³⁾. Riportando la convinzione di V. Palmieri, per la quale c'è un legame profondo tra il dogma del peccato originale e il problema filosofico dell'innatismo delle idee⁽⁷⁴⁾, Rosmini commenta: «Da questo passo apparisce che

sul suo sistema filosofico, ed apparisce un solenne monumento di sapienza teologica e filosofica» (G. ALLIEVO, *L'antropologia in rapporto col meraviglioso e col soprannaturale*, «Rivista rosminiana» 7 [1913] 440).

(70) Solo a mo' di esempio, notando il legame stretto tra la teoria della grazia di Rosmini e la sua filosofia, C. Calzi entusiasticamente affermava: «Si mediti il nesso che tutto collega colla sua filosofia; e si vedrà se abbiamo esagerato, o se piuttosto non abbiamo ragione col Manzoni di preconizzare in Rosmini *il filosofo dell'avvenire* e benedite chi ha chiamato una santa e giovine anima a promuovere la *filosofia della verità*» (C. CALZI, *L'antropologia soprannaturale di A. Rosmini, il cristianesimo, e la scienza moderna, un'occhiata di Carlo Calzi*, Firenze, Tip. di M. Cellini e C., 1885, 9). Cf pure P. Sessa, *Filosofia e apologetica nella Antropologia soprannaturale di Antonio Rosmini*, «Rivista rosminiana» 59 (1965) 1-14; e A. VALLE, *Prefazione alle opere teologiche*, in *LT*, 7-12.

(71) Cf A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, 40-43.

(72) L'analisi di tutta la letteratura reperibile sulle opere esaminate ha mostrato la scarsità di rilievo a questo dato fondamentale, anzi un tendenziale atteggiamento a renderlo obsoleto. Solo B. Brunello ha toccato la questione, traslitterando la lettera rosminiana di AS: «La verità teologica ce la insegna il Cristianesimo e la sua Chiesa; ma noi sappiamo che la verità rivelata è il compimento della verità naturale propria della filosofia. Orbene, è dalla meditazione del peccato originale, cioè dalla condizione originaria della nostra natura e della nostra persona, che può e deve scaturire il sistema delle nostre verità, e finalmente della stessa verità» (B. BRUNELLO, *Rosmini e Noi (a proposito dell'Antropologia soprannaturale)*, «Convivium» 15 [1943] 288).

(73) AS I, 482.

(74) Data l'importanza riportiamo il testo di Palmieri, preciso e risoluto nella sua affermazione: «Io ho creduto mai sempre che se l'esistenza delle idee innate

il citato professore di teologia dogmatica senta lo stretto nesso che avea la questione filosofica dell'origine delle idee, col dogma teologico del peccato originale, e che questo portava la risoluzione di quella nel suo seno»⁽⁷⁵⁾. Ora, Rosmini ha affrontato espressamente il problema gnoseologico dell'origine delle idee, approntandone una soluzione innatista del tutto nuova e personale; non di meno la domanda sul pregiudizio dogmatico in questa soluzione eventualmente operante deve tener conto di quanto egli dice esplicitamente: «il peccato originale non accennava se non la necessità di un sistema filosofico che ammettesse qualche cosa d'innato, ma non dicea che solo una diligente e fedele investigazione della natura della mente umana dovea poi trovare che cosa fosse questo d'innato; e questa ricerca da noi affrontata ci condusse alla teoria della naturale percezione dell'essere in universale»⁽⁷⁶⁾. *Con questo passo si stabiliscono le corrette coordinate entro le quali mantenere la nostra affermazione di una filosofia enucleata dal dogma.* Non solo il dogma del peccato originale, ma tutta la verità rivelata è in «un perfetto consentimento ed accordo coll'intima natura delle cose»⁽⁷⁷⁾ e non si trova mai in contraddizione alcuna con tutte le acquisizioni progressivamente raggiunte nella storia; sicché essa «mostra supporre sotto di sé la più profonda filosofia quasi un suo preliminare»; ed è «una dottrina che non poté essere annunziata se non da un Essere che fosse già in possesso precedentemente di una tale filosofia che ad essa dottrina forma quasi direi un sotter-

per un filosofo incredulo che non ammette la dottrina cattolica del peccato originale possa essere soggetto di controversia, per un cristiano che lo crede, il dubitare delle idee innate sia una contraddizione e un delitto» (AS I, 483).

(75) AS I, 483-484. Tuttavia, il Palmieri aveva a disposizione il sistema innatistico di Cartesio e Malebranche e perciò «non poté però indicare un sistema delle idee innate che potesse al tutto reggersi e sostenersi contro gli avversari» (AS I, 484).

(76) AS I, 484. Ed ancora: «Si dica il medesimo circa la questione dell'origine dell'anima che ha pur così stretto rapporto, sebben filosofica, col dogma puramente teologico della trasfusione del peccato originale» (*ivi*). Volendo, poi, rimandare a una relazione di Bossuet, Rosmini ne arreca un passo: «Perocché questo passo che mi propongo di citare mi verrà a mostrar due cose: 1° come il gran Vescovo di Meaux colla sua solida mente giunse a vedere il rapporto strettissimo della dottrina della Chiesa colla questione filosofica intorno alla natura dell'anima intelligente; e come quella dottrina della Chiesa richiedeva assolutamente che questa questione si risolvesse in modo che l'anima dovesse avere una comunicazione primitiva e naturale colla verità, e 2° mi verrà a mostrare quanto cautamente la sana mente di quel Prelato toccasse questa risoluzione, non buttandosi perciò nel sistema delle idee innate di Cartesio (come poco avvedutamente vedemmo fare più sopra un teologo italiano) ma anzi si contenesse dentro a' giusti limiti, non avanzando più di quello che la necessità richiedesse ed esigesse quelle cattoliche dottrine delle virtù infuse» (AS I, 448-455).

(77) AS I, 480.

ranee e tutto occulto fondamento»⁽⁷⁸⁾. Il ritrovamento di tale filosofia, «supposta» e «accennata dalla divina rivelazione» – «o sia quel complesso di dogmi che forma la sostanza della fede cattolica» – è, per Rosmini, una commissione fatta da Dio stesso all'umana ragione⁽⁷⁹⁾. E «se questa filosofia si dà veramente, parmi che a lei dovessero far buon viso tutti i cattolici, perocché l'accordo perfetto in cui ella verrebbe a trovarsi col cristianesimo e segnatamente con questo terribile dogma del peccato originale, ch'essi credono per fede, dovrebbe fare a lei appo loro buona raccomandazione e prova efficace di sua verità»⁽⁸⁰⁾. Infatti, come si diceva, questa filosofia viene verificata nella sua consistenza veritativa per la sua capacità strumentale in ordine alla sistemazione dell'intelligenza del dogma. Rosmini stesso presentando la filosofia soggiacente alla Religione cristiana, annota: «tali verità naturali [...] sorreggono o fiancheggiano mirabilmente gli stessi dogmi rivelati, mostrandoli di un perfetto consentimento ed accordo coll'intima natura delle cose, e resi più necessari da questa natura delle cose ben conosciuta di modo che l'ordine stesso delle cose naturali diverrebbe un assurdo non che un enigma inesplicabile quando quell'ordine di verità soprannaturali non fosse»⁽⁸¹⁾.

Questa è, dunque, la prospettiva su cui insistere e da perseguire, perché è quella propria di Rosmini: «la Rivelazione divina è [...] anche "rivelazione umana" in quanto Dio rivelandosi all'umanità rivela anche l'uomo a se stesso. La Rivelazione divina è così carica di veri naturali che l'umanità solo lentamente riflettendo sulla Rivelazione può scoprire le profondità anche naturali che essa ingloba»⁽⁸²⁾. Dunque l'istanza di approfondimento emergente dal pensiero rosminiano è quella di una *tensionalità intrinseca e dialettica nel rapporto fede-ragione*: l'unità necessaria non è confusione e dunque importa, per affermarsi come unità, la dualità, autonomia e distinzione. Viceversa, la dualità non è separazione, ma è tale solo in quanto è dualità rispetto alla unità.

Una precisazione rilevante riguarda, a proposito, *le qualità del «filosofo di Dio»*, più concretamente il criterio col quale stabilire le capacità reali perché un credente possa con il lume dell'intelligenza penetrare nel mistero di Dio: si tratta della «facoltà d'utilmente applicarsi a questo studio, e filosofare di Dio, aggiungendo [...] a

(78) AS I, 481.

(79) AS I, 480.

(80) AS I, 482.

(81) AS I, 480.

(82) P. SESSA, *Filosofia e Apologetica nell'Antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, «Rivista rosminiana» 59 (1965) 3.

quanto insegna l'autorità, quel più di luce che valgono a ricavare dal buon uso della speculazione»⁽⁸³⁾. È in questo luogo che Rosmini stabilisce chiaramente la rilevanza fondativa e metodologica dell'intuizione sintetica e strutturante tutto il suo sistema filosofico: l'idea dell'essere innata, come il determinante della costituzione intellettuale dell'uomo creato: «quel lume impressoci da Dio stesso col quale conosciamo e giudichiamo di tutte le cose [...] dal quale come da punto culminante possiamo più sicuramente slanciarci col pensiero in Dio per conoscerlo scientificamente»⁽⁸⁴⁾. La possibilità della teologia, nel senso specifico della capacità propria del soggetto, si misura sulla inevitabile necessità della ricerca «ideologica», «perché solo la notizia della natura della mente, di cui è anche dotata l'anima nostra, è quella, che si può applicare al creatore»⁽⁸⁵⁾. La conseguenza è perentoria per la teologia: sulla scia di Agostino si dichiara inetto alla teologia chi non può pervenire ad una vera concezione della natura della mente e dell'intelligenza umana. In questa impotenza Rosmini vede, infatti, la sorgente inesaurita delle temerarie affermazioni ereticali su Dio e sulla Trinità⁽⁸⁶⁾. In questo senso, il legame tra «ignoranza della mente» e «ignoranza di Dio» è strettissimo, perché strutturale è il legame tra «filosofia» (a cui è affidato il compito ideologico) e «teologia» (la scienza di Dio). A livello del metodo, l'essere ideale (espressione tipica e più genuina di un sistema filosofico che ha ottenuto l'intelligenza della mente) viene fondativamente condotto alla teologia, in quanto dalla conoscenza della mente inizia la «sana filosofia» «quella filosofia dico che può in appresso utilmente venir applicata alle cose divine»⁽⁸⁷⁾. Non si tratta, dunque, di una qualsiasi filosofia, ma della *filosofia cristiana* stabilita nella sua verità e unicità dal «lume della intelligenza nostra, nel quale giace l'origine ad un tempo delle nostre idee, e la certezza de' nostri giudizi»⁽⁸⁸⁾. Resterebbe da chiedere a Rosmini *quanto e come* questa avventura alla scoperta della mente umana, così necessaria e fondamentale per la fede e per la teologia, possa e debba trovare compimento «indipendentemente» o «in dipendenza» dalla fede stessa.

(83) *LT*, 37.

(84) *LT*, 39.

(85) *LT*, 37-38: «Non è stata ancora studiata l'applicazione dell'idea dell'essere alla metodologia teologica. Per lui la teologia è una scienza unitaria intorno ad un nucleo centrale» (A. QUACQUARELLI, *Esame storico critico*, in *LT*, 131).

(86) *LT*, 38.

(87) *LT*, 39.

(88) *LT*, 40.

6. TRACCIA PROBLEMatica CONCLUSIVA

6.1. *La teologia tra razionalismo e fideismo*

L'intelligenza «dentro» la fede rimuove molte oscurità delle dottrine rivelate, e, tuttavia, non assolutamente: l'oscurità permane, perché la potenzialità intellettuale è quella dell'uomo e l'uomo nella vita presente è limitato⁽⁸⁹⁾. Tale deficienza strutturale dell'umano svela la storicità concreta della teologia, che è costretta nella storia a salvaguardare i poli fondamentali nei quali si muove e vive: ovvero, *le verità della fede*, fermamente credute sull'autorità di Dio rivelantesi e sull'autorità della Chiesa cattolica contro il razionalismo, presuntuosamente proiettato a censurare tutto ciò che è mistero e perciò irriducibile ai limitati orizzonti della ragione umana; e *la ragione umana* stessa, spesso pusillanimente depressa dal fideismo, poiché ritenuta incapace di benché minima certezza e, per questo, esclusa totalmente, «conservando la sola fede, la divina autorità»⁽⁹⁰⁾.

6.2. *La figura di teologia*

Il movimento positivo e quello speculativo non sono separabili nella teologia rosminiana, che si propone come l'entrata di una filosofia determinata nella fede, o meglio come la fede che per elaborarsi riflessamente, divenendo scienza, accoglie in sé una filosofia, alla quale affida il compito di «pensare». Il primo movimento si effettua nella semplice rilevazione della dottrina, ma mentre accerta la rivelazione in cammino nel tempo della Chiesa, già esige l'intelligenza della rivelazione stessa, conseguita simbiotizzandosi con il secondo movimento: in questo consiste la figura di teologia, propria di Rosmini. La sua originalità, novità, è da ricercare nella precisazione del modo concreto con cui questa «simbiosi» viene attuata: la domanda radicale, infatti, pertiene all'eventuale estrinsecismo o giustapposizione di questa filosofia al dogma e alla fede. L'estrinsecismo può esserci se la teologia viene istituita dalla convergenza – quasi in un luogo – dei due movimenti già solida-

(89) Infatti: «Io scrittore non deve presumere tanto di sé da credere di poter rimuovere da quelle [le dottrine rivelate] ogni velo, cercando una facilità e chiarezza impossibile, la qual sarebbe infine solo apparente, poiché: Qualora dunque le scritture intorno a tali materie non contengano alcun errore, l'oscurità che vi rimane, non deve riputarsi un difetto né dell'opera, né dello scrittore, altro essa non significando che una limitazione dell'uomo nella vita presente» (LT, 41).

(90) LT, 42-43.

mente ipostatizzati, in sé compiuti; non potrà esserci, invece, se i due movimenti, successivi nella distribuzione spaziale imposta dal discorrere e riflettere umano, in realtà restano originariamente complicantisi, anche se distinti. La filosofia, che «attua» la fede, è quella che dalla fede è stata «prodotta» come suo strumento teoretico, per il quale la fede vuole dirsi, rendendo attuale il suo discorso, ovvero comunicativo, comprensibile. Così propone Rosmini.

6.3. *Il pensare cristiano*

Riprendendo l'indicazione di legare strettamente la dottrina teosofica alla verità di fede della Trinità⁽⁹¹⁾, si può concludere che il credente non potrebbe fare altrimenti se prende sul serio se stesso e il pensiero. Egli resta veramente credente anche quando pensa, perché la fede, testimonia Rosmini, non è una decisione extrateoretica, arbitraria e soggettiva, del tutto eterogenea all'intelligenza umana nel suo svolgimento cogitante, ma è l'attuazione di una concreta esistenza. Essa è una specifica modalità storica dell'umano che difficilmente si lascia «epochizzare», secondo un procedimento astrattivo proteso verso la presunta oggettività di un ragionamento puro. È necessario, dunque, mantenere il pensiero di Rosmini dentro l'ispirazione originaria che ne ha determinato storicamente l'esplicitazione. Si tratta di non estrometterlo dall'orizzonte epistemico della fede cattolica. «*Pensare nella fede*», ricercare la necessità e la ragione di ciò che è creduto, comporta che nel quadro della fede la ragione non venga depressa (bando al fideismo), ma ricondotta ad una reale e verace autocoscienza di sé, contro ogni indebita e aprioristica sua esaltazione (bando al razionalismo)⁽⁹²⁾. La ragione, rosminianamente, porta in sé una innata capacità razionale. L'essere ideale è l'orizzonte indeterminato dell'intelligibilità concreta umana e l'elemento creaturale in cui si innesta, si in-feconda (e feconda) l'autocomunicazione soprannaturale e personale di Dio, la quale non solo eleva, ma sana. Così, dentro la fede, la ragione, il pensiero non è mortificato, ma stimolato ad esplodere al massimo delle sue potenzialità, perché

(91) Rosmini afferma che la Trinità delle persone divine sta «nel fondo della teosofia come misterioso fondamento» (A. ROSMINI, *Teosofia*, vol I, a cura di C. GRAY, Roma – Milano, 1938-1941, 140).

(92) L'armonia tra fede/ragione, ma anche la fecondità del loro permanere in unità all'interno di un pensiero «cristiano» è illustrata in pagine interessanti da A. MANZONI, *Il Dialogo dell'invenzione*, Torino, Unione Tipografica, 1912, 80-84; è un testo filosofico nel quale l'autore dichiara la propria adesione al pensiero rosminiano di cui sta parlando (ora edito con *Introduzione* di P. PARNI, Brescia, Morcelliana, 1986).

illuminato, corroborato, controllato, ma non strumentalizzato. Si direbbe che la «ragione pura», la *recta ratio* non sia un garantito punto di partenza, piuttosto una meta da conseguire attraverso un cammino di catarsi intellettuale, morale e religiosa. A questa purificazione o liberazione il dogma cattolico pretende contribuire. Questa pretesa, tuttavia, impone di rivisitare criticamente i termini del problema circa la libertà del pensare, nel senso proprio di una liberazione del pensare.

6.4. *Rivisitare il rapporto tra teologia e filosofia*

La figura di teologia rosminiana impone la revisione dei rapporti tra filosofia e teologia: essa, infatti, pur ponendosi secondo il modello classico della risoluzione della filosofia nel dogma, qualificando tale filosofia unica a questo scopo e oggettivandone le condizioni di possibilità, ha mostrato l'intrinsecità alla fede di questa razionalità filosofica, funzionale poi all'elaborazione teologica. *Non si tratta, dunque, della filosofia separata.* La teologia, questo *logos della fede*, dipende rosminianamente da un *logos nella fede*. La fede viene stabilita come orizzonte formale entro cui la razionalità umana può svolgere una duplicità di attuazione, filosofica e teologica. La formula rosminiana è così riducibile: solo questa attuazione filosofica della *ratio* legittima la propria attuazione teologica; sapendo, tuttavia, che tale attuazione teologica non può essere pensata separatamente da quella filosofica, ma con essa interagente dinamicamente, senza decurtarla o impoverirla, piuttosto consentendone, anzi urgendone la sua realizzazione. Provocato da questa inalienabile dialetticità di rapporto tra filosofare e teologizzare, emergente dalla figura di teologia rosminiana, ho voluto, a conclusione della mia opera, formulare una ipotesi di lavoro che puntasse a formularne la plausibilità: è l'*ipotesi dell'inclusione epistemologica del filosofare cristiano in teologia*. Il rapporto federazione, rosminianamente messo in opera, stabilisce, infatti, *la fede come orizzonte epistemico globale*, dentro cui la ragione può assumere una duplice connotazione: *teologica* quando la fede chiama la ragione nel proprio spazio perché organizzi ed esprima sistematicamente l'intelligenza delle verità superiori di cui si compone; *filosofica*, quando la fede entra nello spazio della ragione con l'aiuto della propria illuminazione, offrendole le condizioni ottimali per l'attuazione delle sue potenzialità. In ogni caso, tutto questo avviene dentro l'orizzonte della fede. Questa considerazione si può declinare nell'esigenza che il rapporto filosofia e teologia abbia una diversa articolazione. Si tratterà, se è necessario, di superare il dettato rosminiano nella linguisticità imposta dalla prospettiva

culturale e teologica del tempo, perché la genuinità del suo pensiero, in merito, emerga con tutta chiarezza. Non bisognerà, infatti, mai dimenticare il dato teoretico enucleato: la sua filosofia è un «prodotto» della fede. Se la fede è il determinante la teologicità come tale, allora la filosofia della quale Rosmini chiarisce i rapporti con la teologia, è una filosofia che non esorbita dall'orizzonte epistemico della fede e, dunque, della teologicità. Ne deriva che: il rapporto tra filosofia e teologia è anzitutto interno al teologare, prima che esterno ad esso. Di certo Rosmini condivide il principio epistemologico della filosofia come criterio regolatore di tutte le scienze, per cui la teologia come scienza è dipendente dall'applicazione della filosofia al dogma. Tuttavia nel seno della teologia la filosofia che attua il dogma, istituendo la teologia, non è assolutamente assorbibile nella teologia stessa, mantenendo rispetto ad essa una sua strutturale autonomia: pur nell'unico orizzonte epistemico della fede bisognerà dire che la filosofia non è la teologia e viceversa. Distinzione che non è separazione, unità che non è identità e confusione, ma alterità nell'unità e unità nell'alterità.

Certamente riferibile al Rosmini è l'interpretazione di Jacques Maritain sulla dottrina di san Tommaso: «Egli era un teologo, cioè qualcuno che applica la sua ragione all'acquisto di qualche intelligenza dei misteri della fede. Quale strumento è necessario per questo? Una filosofia. E non una filosofia qualsiasi; ma [...] una filosofia che sia essa stessa essenzialmente fondata in verità [...] Poiché S. Tommaso era un teologo si prese cura di scegliere, e scegliere bene il suo filosofo, [...] e non scelse il suo filosofo, ma lo rifece da cima in fondo»⁽⁹³⁾. Così è per Rosmini, ma con una evidente variante: «ciò che in questo ci sembra caratteristico di Rosmini è il fatto che egli non pregiudichi questa «filosofia cristiana», secondo un sistema particolare (tomistico o scolastico): e infatti, lui stesso senza pregiudizi, intese elaborare una filosofia «vera»»⁽⁹⁴⁾.

Aprendosi alle istanze tematiche della cultura ambiente, rivisitando la tradizione cattolica nella sua globalità, egli elabora il suo sistema della verità, capace di dialettizzare sull'acquisizione epistemologica più originale della filosofia dell'epoca – causa della «ragione moderna» –: la rottura tra ragione e fede, perseguita nel

(93) J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Brescia, Morcelliana, 1980, 201. Dal punto di vista della fede, il Dio e il mondo della metafisica aristotelica sono inaccettabili, sicché Tommaso rispetterebbe la Metafisica aristotelica «solamente a parole» (G. GHERSI, *Aristotele contro Rosmini*, «Teoresi» 10 (1955) 202).

(94) I. BIFFI, *Ragione, fede, teologia in Rosmini: dal «Razionalismo» al «Linguaggio teologico»*, «Teologia» 10 (1985) 87.

nome di una ragione sempre più consapevole di sé (filosofica) e per l'irrelevanza razionale della fede, esclusa con la sua teologia dall'ufficialità culturale, e ghettizzata. Il programma di Rosmini della restaurazione della filosofia per la teologia non ha previsto la riproposizione della filosofia scolastica. Egli asserisce: «malgrado che la Scolastica fosse ciò che di meglio era stato pensato al mondo, secondo il mio parere ella non si può più rimettere in piedi con quelle forme che avea prima del suo decadimento»⁽⁹⁵⁾. Nemmeno nella forma somma e compiuta che ebbe in san Tommaso, specie se interpretato in un'ottica che vanamente cerca in lui una filosofia separata dalla fede⁽⁹⁶⁾. La figura di teologia di Rosmini, in quanto si costituisce attraverso un intrinsecismo di rapporto tra fede e ragione, che non ammette una filosofia separata, non sarebbe riconducibile (e già supererebbe) a quella espressa dall'enciclica *Aeterni Patris*, dominata dal «vizio radicale» della teologia manualistica del suo tempo: la giustapposizione, e la conseguente esteriorità rispettiva dell'*auctoritas*, e quindi della fede, e della *ratio*⁽⁹⁷⁾.

(95) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, 13 voll., vol. IV, Casale Monferrato, 1887-1894, 563. Così ancora annota Rosmini in una lettera del 13 febbraio 1833 a don Antonio Riccardi: «Confesso ingenuamente di non trovare filosofia che mi appaghi a pieno, né nell'antichità né nei tempi moderni, e la Scolastica mediatrice tra l'una e l'altra è pur quella che meno mi disgiusta» (*ivi*, 504). Anche se per lui «la distruzione della Scolastica fu un sottrimento del fondamento della Teologia» (*ivi*, 503).

(96) G. Colombo afferma: «Si è acquisito che in S. Tommaso la filosofia è, in ultima analisi, un prodotto della fede, nel senso che la fede si riconosce nella propria valenza epistemologia e coerentemente per dirsi e farsi [...] si è forgiata nel modo noto, cioè, padroneggiando Aristotele e i platonici» (G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia, La Scuola – Morcelliana, 1979, 55). Ma tale acquisizione non era così pacifica (A. MOGLIA, *L'aristotelismo e l'enciclica di Leone XIII*, Piacenza, Tip. Solari, 1887). Si imponeva e perdurava la posizione di coloro «che hanno interpretato S. Tommaso in senso troppo aristotelico, facendone un oppositore della corrente platonico-agostiniana» (G. BONAFEDE, *Sull'interpretazione di S. Tommaso*, «Rivista rosmينiana» 27/1 [1933] 20; cf pure G. MUZIO, *Dal tomismo essenziale al tomismo rosmينiano*, Roma, Libreria Editrice Salesiana, 1967).

(97) G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi*, 53. Infatti: «Nel neotomismo di Leone XIII, che in quanto tale non può essere addebitato a S. Tommaso, la filosofia «separata» dalla fede è il presupposto, ma più esattamente il pregiudizio che proietta la sua ombra anche sulla fede» (*ivi*, 56). Cf pure ID., *Filosofia e teologia nell'Aeterni Patris*, «Rassegna di teologia» 22 (1981) 1-11. 98-107; ID., *L'enciclica Aeterni Patris e la teologia*, «Teologia» 8 (1983) 183-209.

6.5. *Sull'ancillarità della filosofia rispetto alla teologia*

Affermare, dunque, la distinzione, la non-identità, il non assorbimento di ragione e fede, di filosofia cristiana e teologia, non può più essere fatto senza pensare (e non semplicemente dire) l'armonia, la concordia, il richiamo reciproco, l'interiore ordinamento, in definitiva, l'unità, ma fattivamente in opera: una unità qualificata, poiché permane in essa una tensionalità che urge distinzione. Nell'ottica rosminiana, secondo l'interpretazione che ho cercato di accreditare, è impossibile muovere da una prospettiva di separazione che identifichi i due termini in mutua indipendenza, per poi realizzare l'accostamento. Questo comporta il guadagno alla fede e alla teologia di una *ratio intrinseca* e non sopravveniente dall'esterno, come se *ad extra* della fede possa essere elaborata una razionalità critico-scientifica pura, da cui far dipendere la scientificità della teologia. Tale dipendere potrebbe, infatti, declinarsi in servitù; e la figura della filosofia come *ancilla* si muterebbe, immediatamente, in quella di «padrona», forse tiranna. Nessun asservimento della teologia alla filosofia. Tuttavia, la metafora classica della *ancilla theologiae*, sostenuta da Rosmini in condivisione della ideologia medioevale della regalità della teologia, dovrà meglio contenutizzarsi interagendo con l'acquisizione ormai impreteribile: l'ancella, chiaramente voluta come espressione compiuta della *recta ratio*, non è il frutto di un filosofare neutro, ma il prodotto di una condizione esistenziale «tipica», «specificata» dell'appropriarsi della verità, quella originata dalla decisione di credere in Gesù, che è la fede cristiana ⁽⁹⁸⁾.

ANTONIO STAGLIANÒ
P.za Duomo
88074 Crotone

3 maggio 1995

(98) La domanda sulla teologia si sposta, così, sulla questione previa della possibilità di una simile filosofia, proprio perché essa non sembra esorbitare l'orizzonte epistemico della fede. L'*intellectus quaerens fidem* si muove dentro il contesto della *fides quaerens intellectum*, come ambito più comprensivo. È possibile sfuggire, allora alla viziosità del circolo? Che il circolo esista è incontrovertibile. Il non riconoscerlo (o il nascondere) è tendenzioso e del tutto inutile. Occorre invece «problematizzarlo» ed, eventualmente, «giustificarlo». Occorrerà apportare argomentazioni adeguate allo scopo di mostrare le condizioni di possibilità di una circolarità, non affatto viziosa, ma piuttosto *solida* (Cf tutta la «seconda parte» di A. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini*, 236-403).