

L'«AUTONOMIA» DELLA RAGIONE NEL PENSARE TEOLOGICO-FILOSOFICO DI A. ROSMINI (1)

SOMMARIO: 1. IL PROBLEMA – 1.1. *La coimplicazione di teologia e filosofia* – 1.2. *Nel primato della fede l'autonomia della ragione* – 1.3. *«Se dicono invece che questa filosofia pretende d'annullare la ragione»* – 2. ALCUNI LUOGHI ROSMINIANI EMBLEMATICI – 2.1. *La filosofia restaurata è «ricavata dalle viscere» della fede* – 2.2. *Il nodo epistemologico* – 3. L'«ABBAGLIO» DELLA LETTERATURA ROSMINISTA – 3.1. *Alla ricerca della «filosofia pura»: l'epoché della fede* – 3.2. *L'estrinsecismo tra fede e ragione* – 4. L'AUTONOMIA DELLA RAGIONE NEL PENSARE CREDENTE – 4.1. *La consapevolezza della questione critica da parte di Rosmini* – 4.2. *La libertà del filosofare: suggerimenti rosmينiani per la sua soluzione* – 4.3. *Giustificazione della «libertà del filosofare credente» nello spazio della teologia fondamentale* – 4.4. *La precomprensione equivocante: la separazione moderna* – 5. CONCLUSIONE.

La scoperta del «Rosmini teologo» è una acquisizione recente per gli studiosi rosmينisti: è un fenomeno della fine degli anni Ottanta che tende positivamente a crescere, a quanto pare inarrestabilmente (2). Occorrerà ancora del tempo prima che si metta mano ad un'opera di revisione critica della produzione teologica sul pensiero rosmينiano allo scopo di determinarne meglio la consistenza e il suo significato per l'odierno dibattito (3). Già da ora,

(1) Conferenza tenuta a Rovereto nel contesto del Congresso internazionale organizzato dall'ISTITUTO TRENINO DI CULTURA su *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita* (Rovereto 17-21 Marzo 1997).

(2) Potrebbe facilmente dimostrarlo una veloce scorsa a A.M. TRIPODI, *Cronache rosmينiane. Dal 1966 al 1995*, Stresa, Sodalitas, 1996.

(3) Un primo tentativo collettivo che persegue la finalità di raccordare il pensiero teologico di Rosmini con le problematiche teologiche contemporanee, alla ricerca non tanto di semplici sintonie o assonanze, ma di «categorie concettuali» e «presupposti teorici» che consentano di attualizzare la proposta rosmينiana rilevandone la fecondità per l'attuale dibattito è *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di K.H. MENKE – A. STAGLIANÒ, Brescia, Morcelliana, 1997. In questa stessa direzione

però, questo approccio teologico, quanto più afferma la propria legittimità, tanto più manifesta l'ingenuità epistemologica di quel filone ermeneutico sempre dominante che ha preteso indagare la filosofia del Roveretano *etsi theologia non daretur*. Le risultanze filosofiche del «Sistema della Verità» si trovano infatti così interiormente innervate con quelle teologiche da esserne indissolubilmente legate e dunque indivisibili.

Si comprende perciò «l'imbarazzo metodologico» di chi, accostandosi all'opera filosofica del Rosmini e godendo del suo procedere rigorosamente razionale, deve pur ammetterne *l'ispirazione religiosa*: come pensatore credente, egli pensa nella fede e a partire dalla fede, non sentendo affatto l'urgenza di «nascondere» in nessun modo la qualità credente del suo riflettere intensivo e razionale, anzi volendola perseguire come una esplicita, perché tante volte dichiarata, finalità.

1. IL PROBLEMA

Personalmente ho molto insistito sul dato inoppugnabile e caratterizzante l'intera opera del Rosmini: quello di una particolare coimplicazione di teologia e filosofia, la cui peculiarità incide di fatto nella definizione stessa della filosofia e della teologia ⁽⁴⁾. Questa coimplicazione va necessariamente interpretata, con l'av-

mi sia permesso rimandare – oltre che a A. STAGLIANÒ, *Epistemologia e teologia: per un apporto rosminiano al problema contemporaneo*, in *Rosmini pensatore europeo. Atti del Congresso internazionale 26-29 ottobre 1988*, a cura di M.A. MARASCHINI, Milano, Jaca Book, 1989, 425-430; e alla voce *Rosmini*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, Assisi, Cittadella Editrice, 1990, 1070-1077, anche ad alcune recentissime e più consistenti pubblicazioni: 1. A. STAGLIANÒ, *La teologia «che serve». Annotazioni sul compito scientifico ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino, SEI, 1996: qui, alle pagine 106-110, Rosmini viene presentato come «un testimone della ragione intrinseca alla fede» nel contesto di una serie di riflessioni volte a cogliere le difficoltà odierna della teologia contemporanea; 2. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, EDB, 1996: qui, sia in sede storico critica che in quella sistematica speculativa, si cerca di recuperare e rendere teoricamente operativa la lezione trinitaria del Rosmini.

(4) Cf A. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo A. Rosmini. Sistematica – critica – interpretazione del rapporto fede e ragione*, Brescia, Morcelliana, 1988. Le virgolette puntavano ad evidenziare già nel titolo il carattere metodologico-epistemologico dell'approccio: non si trattava tanto di sviluppare o sistematizzare la teologia rosminiana nei suoi contenuti e nelle sue dottrine, ma piuttosto di coglierne l'aspetto formale relativo alle modalità del suo porsi in pensiero. A questo testo, tra l'altro ormai «fuori edizione», rimando per un puntuale approfondimento e una precisa documentazione di quanto in questo sede può essere solo evocato.

vertenza ermeneutica di evitare quanto più possibile il rischio della «proiezione anacronistica» di propri schemi mentali e di problematiche estranee. Certo è però che l'impresa della sua «comprensione» va tentata. Non basta infatti la semplice rilevazione del dato e la sua descrizione: *sotto questo aspetto, nessuna ricostruzione critico-testuale e storico-genetica del pensiero del Rosmini può esimersi dall'impegno teoretico e sistematico.*

1.1. *La coimplicazione di teologia e filosofia*

Dopo il crollo delle grandi sintesi medievali, dell'unità di fede e ragione, di filosofia e teologia, con l'avvento del nominalismo e l'affermazione del kantismo e dell'idealismo tedesco, Rosmini pretende recuperare la tradizionale unità attraverso l'elaborazione di un *sistema filosofico*, quello *della verità*, organicamente costruito sull'idea dell'essere, quale chiave architettonica. È un sistema di sapere capace di infrangere l'immanentismo idealistico col suo conseguente scetticismo in campo gnoseologico, e di riconoscere la ragione umana nella sua strutturale intenzionalità al *verum*, nella sua reale possibilità metafisica, aprendo l'uomo alla trascendenza teistica. È un *intellectus quaerens fidem*, ma rosminianamente pretenzioso, quando dichiara l'autoconsapevolezza di essere *unico* nell'assunzione dell'onere gravoso di entrare nel dogma e dispiegarne la possibile intelligenza, costituendo la teologia in atto o l'atto del teologare.

Da dove deriva questa *unicità-esclusività*? Forse dal fatto che *la filosofia rosminiana intrattiene con il dogma della fede una qualche relazione, originaria e costitutiva, che la rende duttile ed eminentemente capace di compiere la finalità per la quale è stata elaborata*: la penetrazione intellettuale del dogma stesso, al fine di svilupparne il massimo di intelligenza, istituendo la teologia. La filosofia attua la teologia. Questa filosofia tuttavia, nel suo svolgersi, non sembra esorbitare dall'orizzonte epistemico della fede cattolica che è il determinante proprio della teologia in quanto tale. L'*intellectus quaerens fidem*, in Rosmini, non appare originariamente «neutro», ma si muove dentro il contesto della *fides quaerens intellectum* quale orizzonte più comprensivo.

Come questa struttura del pensare salvaguardi l'autonomia della ragione e della filosofia è il nodo critico da sciogliere.

1.2. *Nel primato della fede il problema l'autonomia della ragione*

È possibile sfuggire alla viziosità del circolo? Che il circolo esista è incontrovertibile. Il non riconoscerlo è tendenzioso e del tutto inutile. Tuttavia prima di parlare di circolo vizioso è importante, per onestà intellettuale, ascoltare la lezione rosminiana. Essa ci presenterà l'intenzione di aver voluto elaborare una «filosofia dell'Evangelio» come propedeutica alla vera religione, di cui la teologia avrebbe potuto servirsi costituendosi in scienza. Una filosofia liberata da ogni sterile schiavitù immanentista grazie al suo riferimento all'Assoluto trascendente, il quale fonda quel legame originario che, non dedotto dalla filosofia e né da essa prodotto, fa essere la filosofia come tale, sostenendone e generandone le peculiari esigenze problematiche. Di questa filosofia – così intesa, concepita ed elaborata – si dovranno esibire le condizioni di possibilità, plausibilmente capaci di superare le antinomie o le indicazioni aporetiche rilevabili e riferibili alla questione centrale: nel primato della fede e in un irrinunciabile contesto teologico, *in che senso e come la ragione resta autonoma e la filosofia è libera*. La *chance* sta nel mostrare che la circolarità indiscutibile tra ragione e fede, tra filosofia e dogma, non è viziosa, ma *solida*.

Da qui due compiti: 1. mostrare la dinamicità del rapporto impreteribile tra filosofia e dogma, articolandola nei suoi diversi aspetti; 2. Affrontare di petto il problema critico della libertà del filosofare, quando si tratta di filosofare *nella* fede. Cercheremo di farlo brevemente, ma non prima di aver ascoltato una testimonianza significativa, quella del Manzoni in *Il dialogo dell'invenzione*.

1.3. *«Se dicono invece che questa filosofia pretende d'annullare la ragione»*

Il dialogo esprime l'accettazione della dottrina rosminiana sull'origine delle idee da parte del Manzoni. Un fatto consolante per Rosmini in quei tempi così difficili per il suo pensiero (1850). Ecco l'obiezione del «secondo» interlocutore del dialogo: «Avete parlato di fiducia nella ragione, d'un grande rispetto per l'intelligenza umana. Se dicono in vece, che questa filosofia pretende d'annullare la ragione, di non lasciare all'intelligenza altro lume, che l'autorità della fede. Anzi dovete sapere anche voi, che questa cagione che tiene lontani molti, non solo dallo studiare questa filosofia, ma dall'informarsene, dall'aprire un libro che ne tratti» ⁽⁵⁾. L'obiezione rimanda ad un pregiudizio di fondo, variamente formulabile: la fede impedi-

(5) A. MANZONI, *Il dialogo dell'Invenzione*, Torino, Unione Tipografica, 1912, 80.

sce alla ragione il suo movimento autonomo, le verità rivelate inibiscono le possibilità della scienza, tra fede e ragione occorre ammettere *a priori* una ripugnanza insuperabile, il credere va a scapito del pensare, il riferimento al dogma preclude la libertà del filosofare.

Non interessa qui sostare sulla risposta del Manzoni. Bisognava solo testimoniare la presenza del problema epistemologico circa il filosofare rosminiano nella sua qualità di filosofare credente. Rosmini stesso tratterà apertamente la questione in *Degli studi dell'autore*, proponendo la sua soluzione al problema: «Se e a quali condizioni possa coesistere la libertà filosofica coll'assenso di fede a dogmi rivelati». Mi preme tuttavia sottolineare un aspetto dell'apologia manzoniana: anzitutto l'appello alla datità del testo scritto – «Le tengano dietro, passo a passo, a questa filosofia; e quando trovino che o sciolga o tronchi con l'autorità della fede questioni filosofiche, dicano pure che cessa d'esser filosofia. Ma sarebbe una ricerca vana» – e poi la domanda teorica: «cos'importa, relativamente al valore scientifico dell'osservazione, che questa sia stata indicata, suggerita dalla rivelazione?» (6).

2. ALCUNI LUOGHI ROSMINIANI EMBLEMATICI

Per Rosmini, il dogma, non svuotando dei suoi contenuti la filosofia, determina storicamente un filosofare tipico (filosofia cristiana) che ha la pretesa di esplicitare più compiutamente la verità dell'uomo, riconoscendone le esigenze più profonde e l'originaria apertura all'Assoluto Trascendente, contro ogni riduzione e chiusura immanentistica. Questo filosofare si elabora sul principio creazionistico, e non solo: arriva addirittura a fare del riferimento alla connotazione trinitaria del Principio assoluto creatore (accolta ovviamente a partire dalla rivelazione) il pilastro per la possibilità reale del proprio compimento teorico, della propria piena e vera attuazione, nell'ambito delle dottrine teosofiche.

La filosofia che ha pensato di elaborarsi separatamente dalla fede e dalla teologia, rompendo l'unità tradizionale, è come una «fanciulla derelitta da' suoi genitori e tutori, che per pane vende a chi ella incontra l'onestà ed il decoro» (7). Questa filosofia è degenerata in un superbo *razionalismo*, dal quale deve essere riscattata attraverso l'elaborazione di una *filosofia cristiana* che le renda la propria dignità, con grandi benefici sia per la fede e sia per la teologia.

(6) *Ivi*, 83.

(7) A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, ed. critica a cura di OTTONELLO, Roma, Città Nuova, 1979, 42. Di seguito citerò con la sigla *IF*.

Nel variegato scenario del sensismo e del soggettivismo si trattava di ridare alla ragione la capacità della verità, da cui è informata, facendosi discepoli della natura per scrutarla e non per prevenirla, per rilevarne le leggi, e non dettargliele, conseguendo una filosofia «non irosa agli uomini, non superba dominatrice, e concorde col Cristianesimo, giacché l'autore della natura è l'autore altresì del Vangelo» ⁽⁸⁾. In quanto tale la filosofia del cristianesimo o il sistema della verità di Rosmini fu inteso e perseguito. Sul sintagma *filosofia cristiana* le parole del Roveretano sono puntuali e chiare, al di qua delle complicazioni della *querelle* degli anni '30, all'inizio del nostro secolo. In una lettera, egli scrive: «io vorrei preparare una *Filosofia cristiana*: intendendo con questo titolo di *filosofia cristiana* non già una filosofia mescolata coi misteri della religione, ma una filosofia *sana*, dalla quale non possano che venire conseguenze favorevoli alla religione» ⁽⁹⁾.

2.1. *La filosofia restaurata è «ricavata dalle viscere» della fede*

Rosmini scriveva a M. Parma, il 30 gennaio 1831, esprimendo la consapevolezza di aver posto solide basi per questa filosofia cristiana con la formulazione del proprio «sistema ideologico», e ne prospettava i benefici, in questi termini: «E una tale dottrina sulle idee, intima e congenita al cristianesimo, io penso che solo possa essere quel germe salutare che frutterà, coll'opera di molti buoni, *ordine* in tutte le cose, e una luce religiosa nuova, che colla sua bellezza dee rapire i cuori, e soggiogare le menti. Tali sono i miei pensieri sul cristianesimo! è nelle sue viscere che si nasconde una filosofia sfolgorante di evidenza e beante gli intelletti per la sua origine divina e perché conduce di nuovo a Dio» ⁽¹⁰⁾. In un luogo più esteso, in *Antropologia soprannaturale*, in un contesto sistematico più pregnante, la scrittura rosminiana è 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» ⁽¹¹⁾. È questo in fondo quello che abbiamo indicato come

(8) A. ROSMINI, *Prefazione*, in *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. ORESTANO, Roma, Cedam, 1934, vol. I, XCVI.

(9) *Epistolario completo*, 13 voll., Casale Monferrato, Tip. G. Pane, 1887-1894, vol. III, 53.

(10) *Ivi*, 611.

(11) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, ed. critica a cura di U. MURATORE, Roma, 1983, vol. I, 482. Citerò successivamente con la sigla AS.

l'*experimentum crucis* della teologia rosminiana: una filosofia ricavata dal dogma.

Avendo già altrove affrontato il problema, individuando i «luoghi» del Rosmini nei quali la questione perviene a puntuale espressione ⁽¹²⁾, mi limito qui ad alcune affermazioni centrali e sintetiche:

1. anzitutto, l'affermazione che l'*Ideologia* rosminiana può benissimo concepirsi e interpretarsi come «teoria dell'Evangelio»;

2. poi l'istituzione di uno stretto rapporto tra la «scoperta della mente» (l'indagine filosofica sull'origine delle idee e ovviamente la sua soluzione innatista) e l'attitudine alla teologia, che dichiara inetto alla teologia chi non può pervenire ad una vera concezione della natura della mente e dell'intelligenza umana. 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);

3. ancora, e più problematicamente, l'asserzione di una relazione fondamentale tra la dottrina cattolica del peccato originale e la soluzione innatista al problema dell'origine delle idee, che sembra far derivare la seconda dalla prima. Sicché, la rivelazione «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 sotterraneo e tutto occulto fondamento» ⁽¹³⁾. 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 ⁽¹⁴⁾;

4. infine, la sottolineatura dell'ineccepibile nesso esistente tra la Trinità delle persone e il sintesismo delle tre forme dell'essere che fa della Trinità come «il misterioso fondamento» della Teosofia (la filosofia progressiva). La prospettiva metodica del pensare credente di Rosmini è chiarissima: egli accoglie dalla fede la verità trinitaria e scopre con il pensiero le tre forme dell'essere. Il movimento

(12) Cf A. STAGLIANÒ, *Teologia, fede e ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica*, «La Scuola Cattolica» 124 (1996) 69-110 (ora anche in *Crede-re pensando*).

(13) AS I, 481.

(14) AS I, 480. Perciò: «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» (AS I, 482).

della «scoperta» non è tale da dedurre la trinità delle persone divine dalla triadicità delle forme dell'essere, ma viceversa è proprio la dottrina cristiana ad aprire alla ragione l'orizzonte di una ontologia trinitaria ⁽¹⁵⁾. Rosmini *evita il rischio razionalistico di derivare la Trinità dalla forme* come dall'effetto si deduce la sua causa. Infatti: «la Trinità divina è cosa interamente diversa di quel trino modo in che sussiste l'essere creato» ⁽¹⁶⁾. Nel movimento del pensiero si può discendere dalla Trinità alla forme dell'essere, ma non si può risalire dalle forme dell'essere alla Trinità. Ma è così ribadito che il mistero trinitario rivelato entra in filosofia: «Questo sublime mistero dunque è il profondo e immobile fondamento su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale [...] se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio» ⁽¹⁷⁾.

(15) Basti per la documentazione il dettato rosminiano dell'*Antropologia soprannaturale*: «Per trovare qual sia il vestigio più completo della Trinità nell'universo, o a dir meglio per trovare una formola che esprima completamente il più che esser possa la traccia che la santissima Trinità imprime di sé nelle cose in creandole a me parve tenere il metodo seguente. In primo luogo osservai l'essere creato sotto tutte le sue forme e modi possibili. Poi cominciai a classificare queste forme e questi modi e riducendoli di classe in classe, li venni sussumendo ne' generi reali primi irriducibili l'uno all'altro, né aventi sopra di sé altra essenza generica, ma solo l'essenza universale, l'essere. Ora questa operazione mi condusse a rinvenire tre forme primitive e originali, inconfusibili fra di loro, che riconobbi esser le tre forme, di cui era informato l'universo, ossia i tre modi dell'essere creato. Queste tre forme o modi dell'essere sono: 1° l'essere reale; 2° l'essere ideale; 3° l'essere morale» (AS I, 141).

(16) AS I, 146. Così, dunque: «Accordo, che ove non si ammetta il mistero della Trinità cristiana nulla si spiega, tutto l'universo è un enigma impenetrabile. Che perciò? avrebbe per questo la ragione sola trovata la soluzione di questo enigma? No certamente; perché per ricorrere al mistero della santissima Trinità, se si vuol anco come ad una ipotesi, per spiegare sufficientemente l'esistenza del mondo bisognava poter concepire questo mistero, perché non si ricorre mai ad una ipotesi se questa ipotesi non si concepisce. Ora la ragione non potea e non può concepire il mistero della santa Trinità; e la sola fede lo ha proposto a credere» (AS I, 147).

(17) A. ROSMINI, *Teosofia*, 8 voll., ed. nazionale a cura di C. GRAY, Roma – Milano, 1938-1941, vol. I, 145. Nella *Introduzione alla Filosofia* lo ribadisce ancora oltre ogni possibile equivoco: «La dottrina dunque della TRINITA', la dottrina cioè dell'essere uno e trino profondamente, interamente scioglie quel problema dallo spirito umano sempre preposto come un'enigma a se stesso, vinto non mai: comunica all'uomo la dottrina dell'essere in tutte le sue forme. La dottrina dunque dell'augustissimo de' misteri discende dal cielo come una cupola d'oro che si colloca in sull'edificio dello scibile naturale, il quale senz'essa resterebbe scoperto e patente alle piogge ed ai venti, e l'uomo, anche il filosofo, sarebbe condannato a vivere mal pago di sé, siccome colui che cerca di continuo quello che non trova giammai. Ecco il *soprannaturale della scienza* necessario altrettan-

2.2. *Il nodo epistemologico*

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. O ancora, *come e quanto* il riferimento alla Trinità delle persone non inquina la filosoficità del rilevamento delle tre forme dell'essere. In ultima analisi, *come e quanto* venga rispettata l'autonomia della ragione in un pensiero credente che offre tanta rilevanza alle dottrine teologiche nell'investigazione filosofica.

La sua risposta è chiara sul piano del metodo: non esiste un'estrinsecismo tra verità di fede e verità di ragione, per il quale le prime diventerebbero i contenuti di un'istruzione soprannaturale, *creduti proprio in quanto trascendono la razionalità umana*, e le seconde sarebbero i contenuti di un ordine naturale, *conseguibili attraverso l'esercizio «puro» del pensiero, in un filosofia che si elaborerebbe neutralmente rispetto alla fede*. In Rosmini opera la distinzione, ma mai la separazione dualistica tra fede teologica e ragione filosofica. Anzi, propriamente, la sua ricerca è volta a stabilire, sulla base della distinzione, la loro profonda unità.

3. L'«ABBAGLIO» DELLA LETTERATURA ROSMINISTA

Purtroppo, sotto i colpi di una ermeneutica di stampo idealista-gentiliano, anche i rosmينيisti del nostro secolo si sono ingenuamente sforzati di reperire in Rosmini una filosofia «pura», cioè distillata dal suo contesto natio credente. La fede del Rosmini (e l'insistenza a legittimarla come orizzonte epistemico del suo *cogitare*) è apparsa pericolosa per l'«autonomia» del pensare, per la rigorosa «neutralità» o «oggettiva razionalità» del suo filosofare. Così, la ricerca di una «vera filosofia» in Rosmini si è sempre coniugata con l'avvertenza a puntualizzare la *separazione della sua filosofia dalla sua fede*.

In nessun luogo del pensiero rosmينiano, però, è dato di rilevare una filosofia separata dalla fede. Chi lo ha preteso, ha semplicemente promosso lo snaturamento (il tradimento) del suo programma apologetico. Poiché un tale dualismo sembrava giovare solo ad una fede fideisticamente ritenuta, ma non alla fede catto-

to che il *soprannaturale della vita* (IF, 161). Non per ragionamento, ma in «virtù della fede» l'uomo conosce Dio Uno e Trino, e così viene «improvvisamente trasportato a quel punto infinitamente distante, a cui implicitamente voleva andare» (IF, 160).

lica nella sua qualità di *fides quaerens intellectum*, Rosmini, consapevole dei limiti della ragione umana (ma anche delle sue possibilità di riscatto a partire dalla redenzione portata dalla fede), intese documentare che anche le verità rivelate, per essere veramente credute come tali, non necessitano di una «fede cieca», ma di una «fede ragionevole», cioè di una fede che si accorda con la ragione, mirabilmente. Da qui la sua continua ricerca di frontiera, volta alla scoperta di categorie concettuali e di strutture di pensiero che permettessero il chiarimento teorico di quanto il cristianesimo vissuto realizza: *la profonda e reale unità di umano e divino, naturale e soprannaturale, ragione e fede*. La rivelazione di Dio si innesta pertanto in quella disposizione creaturale dell'uomo, per la quale l'uomo stesso appare «sintonizzato» al suo evento storico in Cristo. Oltre e contro ogni estrinsecismo tra grazia e libertà umana, tra rivelazione di Dio e ragione dell'uomo, Rosmini intendeva riportare e fondare le verità dell'uomo nella verità di Dio, con l'intento apologetico di mostrare come la scelta di Dio da parte dell'uomo favorisce la grandezza e la dignità umana.

Perciò, la decisione di credere non appariva ai suoi occhi qualcosa di accidentale rispetto alla ragione, *nella duplice direzione*: 1. quella della possibilità doverosa di perseguire con la ragione un approfondimento intelligente della fede; la fede «cattolica», infatti, pur non sottomettendosi alle «misure» dalla ragione, si dispone però alla sua «prova» per esibire la propria credibilità, attraverso l'acquisizione razionale almeno della sua non-contraddittorietà rispetto alla ragione: la fede non è irrazionale, benché risulti sempre misteriosamente eccedente; 2. quella della possibilità della pienezza dell'intelligenza umana nel contesto della fede, per la capacità di redentiva purificazione che l'incontro con la Verità di Dio porta ad ogni uomo attraverso la grazia.

Il movimento cogitante del pensiero rosminiano risulta così felicemente strutturato in modo tale che in esso la *priorità della fede cattolica* appare un dato inequivocabile, anche per percorsi intenzionalmente «filosofici», nei quali la cultura moderna riteneva si dovesse entrare con l'ausilio esclusivo della «pura ragione universale».

Dunque: mentre il *Rosmini credente* sa che la dottrina cattolica è verità, ed è convinto che la verità non nuoce mai al pensiero, il *Rosmini pensatore e filosofo* sa che per esercitare la propria ragione nelle questioni filosofiche più rilevanti, quelle gnoseologiche, ideologiche e metafisiche, non c'è bisogno di «mettere tra parentesi» la propria fede. Così, il *Rosmini apologeta* sa che proprio facendo valere l'episteme della fede in tutti gli ambiti dello scibile umano si raggiunge il massimo di esibizione *ad extra* della ragionevolezza

della fede, con grande beneficio per la religione e per la Chiesa, ma anche per la cultura e la società.

Da qui l'uso del rimando anche in testi strettamente filosofici alla S. Scrittura o alla tradizione patristica ed ecclesiale, nonostante che ad alcuni potesse sembrare maldestro e irriguardoso nei confronti della scrittura filosofica. Nell'appassionato cuore missionario del Rosmini ardeva il desiderio che gli avversari della Chiesa e della fede non avessero più nessun motivo per denigrarle o respingerle come nocive all'umano e alla società, almeno non avessero *quello dell'irrazionalità*. Il suo progetto non cadde tuttavia nella morsa letale di una «razionalizzazione» o «culturalizzazione» del cristianesimo, tutt'altro. La questione vera è, invece, inversamente, quella che stiamo trattando di *come venga salvaguardata e rispettata la legittima autonomia della ragione e dell'intelligenza umana nel quadro della priorità della fede*.

Resta un dato di fatto: *il Rosmini che pensa è lo stesso del Rosmini che crede*. Sotto questa angolatura marcatamente unitaria, tutti gli scritti ascetici e mistici del Roveretano sono pregnanti e importanti per la corretta interpretazione di quelli speculativi, filosofici e teologici, e viceversa. Così come tutte le opere rosminiane appaiono profondamente *radicate in un vissuto credente ed ecclesiale* che lotta per l'autenticità della Chiesa e della fede in tempi non facili, a causa dei noti rivolgimenti politici risorgimentali in atto e dei grandi trapassi culturali che segnarono l'epoca.

Sulla scia di autorevoli esempi della tradizione cattolica (Agostino, Tommaso), Rosmini testimonia in atto, attraverso i suoi scritti, la convinzione che sia possibile «pensare nella fede». La ricerca di una giustificazione teorica della rigorosa convergenza tra Rivelazione cristiana e ragione gli imponeva di mostrare come l'adesione alle verità rivelate, attraverso la fede, non fosse di inciampo alle acquisizioni della scienza, alla filosoficità del pensare.

Tutti i dogmi della Chiesa, ma in particolare quello del peccato originale e della SS. Trinità, non possono essere revocate in dubbio in nessun esercizio razionale. Sono tantissimi i testi rosminiani nei quali emerge chiaramente questa convinzione: per Rosmini, infatti, dal fluttuare «dell'oceano tempestoso del dubbio» sono preservati «i figlioli della vera Chiesa di Cristo, pel deposito che hanno delle salutifere verità». Da qui una promettente conclusione metodologica che doveva risultare feconda nella pratica filosofica del credente cattolico: «Onde non è uopo a' cattolici di tornare sempre addietro nello studio della sapienza, e rimettere in questione continuamente ogni cosa, come se nulla conoscesser di certo, e fosser sempre i primi elementi del sapere: questo desolante gioco rimane bensì a fare all'umana filosofia, se sola senz'ajuto di

fede procede; la quale va, va; ma su' lunghi suoi passi incessantemente ritorna, incerta com'ella è sempre d'averli ben posti. Di che apparisce che l'attenersi alla cattolica verità non è solamente necessario alla salute, ma condizione altresì indispensabile al certo progresso della scienza» (18).

3.1. *Alla ricerca della «filosofia pura»: l'epoché della fede*

Rosmini vive dunque la convinzione interiore della possibilità reale di «pensare nella fede». Perciò egli riterrebbe senz'altro assurdo quanto, invece, un *maestro di pensiero* odierno, M. Heidegger, sostiene nella sua *Introduzione alla Metafisica*, rilevando l'impaccio al pensare che deriverebbe dalla fede. Il credente, infatti, «può certo in qualche modo imitare e compiere con noi la ricerca della nostra domanda, ma egli non interroga in senso proprio, a meno che rinunci a se stesso in quanto credente, con tutte le conseguenze di questo passo. Egli potrà solo porsi, «come se»» (19).

Da questa «lezione» tipicamente heideggeriana, accolta più o meno consapevolmente, è nata l'idea che per riconoscere dignità razionale, autonomia e libertà al pensiero occorre *prescindere* sistematicamente dal riferimento alle verità rivelate. È la famosa teoria dell'*epoché*: per liberare il pensiero nella sua assoluta purezza occorre irrefragabilmente la «messa tra parentesi» della fede da parte del filosofo. La tesi è sostenuta apertamente da G. Cristaldi: l'orizzonte epistemico della fede salvaguarda la consistenza e l'autonomia del livello epistemico della filosofia come sapere razionale intensivo (=metafisico), perché «qui, pur non scomparendo come valore esistenziale, blocca, con un'operazione di autopurificazione e di autoessenzializzazione che può essere paragonata all'*epoché* husserliana, le sue pur legittime espansioni e risonanze per consentire alla ragione di svolgersi nel suo ruolo di criticità assoluta» (20). In

(18) A. ROSMINI, *Opuscoli morali*, Ed. nazionale a cura di R. BESSERO BELTI, Padova, 1965, vol. I, 11.

(19) M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, B. 40, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, 9.

(20) G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, 223. Già prima, introducendo il discorso sul metodo del Rosmini e riflettendo sull'apertura del suo pensiero filosofico al pensare teologico, aveva affermato: «Il primo compito allora della riflessione filosofica è quello di porre la mente nella radicale disponibilità alla verità. Si potrebbe dire che tale compito corrisponda quell'operazione fenomenologica che Husserl chiama *epoché*, come messa tra parentesi dello spessore psicologico delle proprie convinzioni, per rendersi disponibili alla «forma» della verità» (*Ivi*, 53). Nella stessa direzione mi pare vada la posizione di G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosmينية*, Stresa, Sodalitas, 88-89.

una recensione critica alla mia opera su Rosmini, il Cristaldi imposta il problema nei termini seguenti: «Ora che il principio genetico-esistenziale del pensare e del filosofare di Rosmini sia il vissuto della fede è cosa che deve essere riconosciuta da tutti. Rosmini lo dichiara esplicitamente nella prefazione al *Nuovo Saggio*. Ma altro è il principio genetico esistenziale, altro è il principio genetico epistemico. Ora il problema sta tutto qui: nell'individuare e calibrare il peso epistemico del pensare filosofico «nella» fede» (21).

Calibrare il peso non significa però praticare l'*epoché*, tralasciando la fede o, più surrettiziamente, riducendo l'episteme credente (e le verità della fede, il suo sapere) a un principio semplicemente esistenziale. Non si capisce, infatti, *come e perché* la fede, in quanto principio genetico-esistenziale, riuscirebbe non solo ad auto-bloccarsi, ma anche – secondo il dettato di Cristaldi –, a bloccare «pure ogni eventuale pretesa della filosofia a costituirsi episteme omnicomprensiva ed esaustiva, facendo coincidere, per una *ubris* della stessa ragione, tutta la realtà con il raggio visuale della ragione» (22).

Inversamente occorre dire che proprio a livello epistemico la fede rimane e il filosofo credente non ne fa astrazione, non la lascia da parte, non la omette. La sua presenza nell'atto del pensare filosofico non impedisce l'espansione cogitante del riflettere razionale: il pensiero rimane ad un tempo insieme alla fede, secondo lo schema formale dell'*unità nella distinzione*. Per Rosmini, infatti, la tensione unitaria del binomio fede/ragione mina alle basi e rende incongruo «un pregiudizio, anzi un errore gravissimo [...] quello di credere, che il libero filosofare sia interdetto o impedito a coloro che professano la cattolica religione»; e, dovendo estendere l'ostacolo a chiunque professi una fede religiosa, si proverebbe la singolare conclusione, che «il solo ateo si trovasse in istato di liberamente filosofare» (23).

Richiamando la storicità vivente di ogni uomo (24) che esclude il banale pregiudizio illuministico della «testa vuota» o pura o senza pregiudizio (25), Rosmini è risoluto nella sua conclusione: «la verità

(21) G. CRISTALDI, *Recensione a «La teologia secondo Antonio Rosmini»*, «Vita e Pensiero» 12 (1988) 863.

(22) *Ivi*, 224. Ancora: «Il cristianesimo come evento kerigmatico, che ha provocato il massimo espandersi della ragione, blocca ogni eventuale pretesa di questa a chiudersi esaustivamente nel giro della dialettica» (*ivi*, 229).

(23) *IF*, 50-51.

(24) *IF*, 46; 56-57.

(25) Le prevenzioni non sono da disprezzare assolutamente, ma piuttosto da «inverare» criticamente (*IF*, 50).

dunque non impaccia il pensiero giammai»⁽²⁶⁾, sicché «l'intelligenza nell'uomo cattolico precede, accompagna, e sussegue la fede, di manieraché la fede cattolica non va giammai scompagnata dalla luce dell'intelligenza, quando, se più addentro è dato di penetrare, la fede stessa è una parte, la parte migliore di questa luce»⁽²⁷⁾. Rosmini è convinto che «l'effetto della fede cristiana introdotta nel mondo fu quello di dare uno inaspettato, meraviglioso, infinito sviluppo alla ragione umana»⁽²⁸⁾, tanto che dopo l'avvento del cristianesimo sembra inutile continuare a filosofare «come se» la luce del sapere cristiano non ci fosse. In questa direzione Rosmini tiene alto il livello della stessa polemica interconfessionale, ascrivendo proprio a Lutero l'errore pernicioso di «dividere la ragione dalla rivelazione» e alla tradizione protestante successiva la convinzione che «la filosofia esser mortale inimica della religione, e la verità partirsi in due rami, l'una esser verità filosofica e l'altra teologica, sicché ciò che è vero in filosofia possa esser falso in teologia»⁽²⁹⁾.

3.2. *L'estrinsecismo tra fede e ragione*

Nella prospettiva rosminiana la «filosofia cristiana» è ben più che un malinteso o un «ferro di legno»: è l'unica modalità del pensare intensivo e critico del credente che non esclude, anzi persegue, un rapporto intrinseco tra fede ragione in funzione della razionalità della stessa ragione, della sua libertà, dell'efficacia e dell'ampliamento delle sue possibilità cognitive reali. Ma proprio il riconoscimento di tale intrinsecità non è, tuttavia, pacifico nella letteratura rosminista: è tuttora dominante, infatti, un fronte interpretativo che sottolinea la necessaria estrinsecità della relazione, allo scopo di salvaguardare l'autonomia e la potenzialità strutturale della ragione umana nel pensare credente. In questo ambito ermeneutico viene negata la possibilità stessa dell'esistenza di una *filosofia* definibile come *cristiana*⁽³⁰⁾. Tale ermeneutica è datata, situando-

(26) *IF*, 51. Semmai il problema previo è quello di mostrare la credibilità della verità che si vive e a cui si aderisce (*IF*, 661 ss.)

(27) *IF*, 61.

(28) *IF*, 72.

(29) A. ROSMINI, *Teodicea*, ed. critica a cura di U. MURATORE, Roma, 1977, 57. Proprio al protestantesimo Rosmini collega la filosofia tedesca: «La filosofia Germanica discendente in linea retta dal protestantesimo, dopo di aver promesso di sé al mondo cose miracolose, si spense in un desolantissimo scetticismo, o certo ella s'addormentò in un sogno panteistico, e l'ultima parola fu: "Io ragione non posso conoscere cosa alcuna eccetto me stessa"» (*IF*, 80).

(30) Cf P. BARALE – C. VIGLINO, *Si può parlare di filosofia «cristiana»?», «Rivista Rosminiana»* 28 (1934) 81-84

si storicamente nel contesto della *querelle* sulla filosofia cristiana svoltasi negli anni '30, da cui assume l'impostazione *dualista* del problema: fede e ragione sono due termini separati, nella loro indipendenza definiti e poi solo successivamente accostati. Tale ermeneutica, tuttavia, continua in tutti quei tentativi di recuperare nel filosofare credente la realtà di una *ratio pura* indipendente dalla fede, capace di giustificare la propria razionalità e libertà.

L'influenza della fede, del cristianesimo, nel pensare risulterebbe di *ordine puramente psicologico*, limitandosi a porre il filosofo cristiano in condizioni ottimali per ragionare, ma la funzione *conoscitiva* del dogma sarebbe propria ed esclusiva della teologia e non entrerebbe in nessun modo in filosofia. Semmai il dogma eserciterebbe un ruolo di controllo solo dopo che il ragionamento filosofico è neutralmente pervenuto alle proprie conclusioni. La purezza del ragionare per il filosofo cattolico dipenderebbe dalla pratica della «ignoranza metodica».

Inversamente occorre osservare che l'unità di fede e ragione nel filosofare rosminiano è palesemente perseguita, realizzata in atto e ostentata in funzione apologetica: l'intenzione del Rosmini è quella di dimostrare l'utilità conoscitiva (e non meramente psicologica) del dogma nel filosofare. L'ostentazione di tale unità, sin dall'inizio, ha comportato lo snobbamento della sua filosofia, secondo la testimonianza del Manzoni.

Di fatto, in Rosmini, l'identità della fede e l'identità della ragione non si danno previamente al loro rapporto, ma si determinano compiutamente solo nel rapporto stesso. Non esistono dunque i termini di fede e ragione chiari e distinti, poi idealmente convocati in una relazione: non i termini fondano la realtà del loro rapporto, ma il rapporto fonda la realtà effettiva e non teorica dei termini. Perciò la conclamata non-contraddizione di ragione e fede e il loro reciproco aiuto divengono del tutto nominalistici senza lo svolgimento della realtà del loro rapporto, non solo nel senso che va dalla ragione alla fede, ma anche e prima di tutto nella direzione che va dalla fede alla ragione ⁽³¹⁾. La filosofia unica che sottostà al cristianesimo e da cui dipende la sistemazione scientifica del dogma cattolico è, per Rosmini, *il sistema della verità* che da attuazione ampia alla *recta ratio*, ponendo però il problema di *come sto-*

(31) Sotto questo aspetto, ad esempio, la sintesi di Versini circa il rapporto tra fede e ragione in Rosmini appare poco interessata all'approfondimento del ruolo e dell'influsso conoscitivo della fede nel ragionare, non solo teologico, ma anche filosofico del Roveretano: G. VERSINI, *Rapporto ragione e fede in Rosmini*, «Rivista Rosminiana» 69 (1975) 5-18; 19-42.

ricamente abbia potuto conseguire il suo livello di rettitudine razionale. Il «come» rimanda alla sua relazione con la fede, la quale non è rimozione della ragione, ma il suo compimento, la sua rettificazione e la sua tutela. La prospettiva metodica «vera» del pensare rosminiano istituisce una stretta connessione tra ragione e fede *in* filosofia e *per* la teologia, sì da poter affermare che «dalla fede quindi proviene sia l'identità della teologia sia quella filosofia che al giudizio di Rosmini realizza in sé i tratti semplicemente della filosofia vera» (32).

È dunque necessario spingersi con coraggio ad affermare, rosminianamente, la presenza continua e attiva della fede e del dogma cattolico nella elaborazione della filosofia, allo scopo di superare un falso concetto di laicità del pensare, come separazione dalla fede. Ci si aprirebbe così a una concezione di autonomia del filosofare e di oggettività scientifica più dinamica e più storica, perché non conseguibile a prescindere dalla soggettività concreta dell'uomo in pensiero. Comunque, il ricorso a un procedimento astrattivo che preveda l'atto dell'*epoché* sulla fede per la libertà e l'autentica filosoficità della ragione, non giustifica l'atto concreto del pensare filosofico del credente (33).

Cristaldi ha però ragione quando insiste sulla necessità di precisare la valenza dell'intenzionalità teologica del pensiero filosofico di Rosmini (34). Tale precisazione comporta inevitabilmente *una interpretazione che spinga a pensare, e non soltanto a dire, la complicazione profonda tra ragione e fede nell'orizzonte epistemico della fede*. Non basta la «descrizione» della relazione, occorre «pensarla», esibendone criticamente la non-contraddittorietà, la non-equivocità a livello epistemologico.

In altre parole, se C.M. Fenu afferma: «è innegabile che nell'elaborare la dottrina delle forme dell'essere Rosmini abbia subito l'influenza e il fascino del dogma trinitario, anche se ciò non toglie

(32) I. BIFFI, *Ragione, fede, teologia in Rosmini: dal «Razionalismo» al «Linguaggio teologico»*, «Teologia» 10 (1985) 66.

(33) Per Prini: «c'è un carattere ludico nell'atteggiamento del credente, quando pretende di poter mettere tra parentesi la propria fede e di essere anch'egli, nella ricerca della verità, come dice Husserl, *ein wirklich Anfänger*, "un vero e proprio principiante". Una fede che possa essere interrotta o sospesa anche soltanto in maniera provvisoria, non è più fede»: P. PRINI, *Cristianesimo e filosofia*, «Giornale di Metafisica» 19 (1964) 460.

(34) Egli giustamente nota: «Non ci si può fermare a rilevare la presenza di tale intenzionalità nel soggetto, che riconosce alla fede anche il compito di un orientamento terminale alla stessa autonomia dell'indagine razionale, ma bisogna cogliere nello stesso procedere del sapere filosofico l'apertura strutturale, e forse l'esigenza storica, nei riguardi di quella riflessione intensiva sulla fede che è la teologia», G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, 221.

nulla all'originalità filosofica della sua riflessione, e non compromette quindi la sfera della sua autonomia» (35), necessita però sapere criticamente perché la contaminazione metodologica è evitata dal Rosmini (36).

Il rapporto tra dogma e filosofia nel pensiero rosminiano impone dunque due esigenze indilazionabili: anzitutto la puntualizzazione della scorrettezza falsificante di ogni indagine ermeneutica sul pensiero rosminiano che voglia presentarne la «filosoficità» o «oggettività razionale» attraverso un processo di riduzione e uno sganciamento dal contesto proprio della fede cattolica; poi, conseguentemente, l'istanza di approfondire *come e in che senso* il pensare dentro l'orizzonte epistemico della fede cattolica non misconosca la strutturale razionalità del pensare che esige autonomia e libertà, cioè autofondazione nei propri movimenti cogitanti.

4. L'AUTONOMIA DELLA RAGIONE NEL PENSARE CREDENTE

La risposta del Rosmini si articola entro un duplice livello argomentativo: 1. quello *teorico strutturale* che riflette sugli elementi intrinseci al filosofare e pone la domanda centrale circa le condizioni del «libero filosofare» – se cioè la libertà del filosofare

(35) C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Stresa, 1995, 117, n. 385.

(36) Nella stessa direzione della «descrizione», che si limita solo a rilevare, astenendosi dall'interpretazione, vanno le indagini di G. Lorizio: «La Rivelazione per il Roveretano – e si tratta di un profondo convincimento che caratterizza il suo pensiero fin dai suoi primi passi – non solo non nega il cammino della ragione, ma interviene per potenziarlo, indirizzarlo, redimerlo» (G. LORIZIO, *Rosmini teologo*, in *Introduzione a Rosmini*, a cura di P. ZOVATTO, Stresa – Trieste, 1992, 29); «Il soprannaturale è all'inizio e alla fine del percorso della "ragione redenta", che si sforza di penetrare le più profonde fibre dell'essere» (*ivi*, 47); «Rivelando all'uomo l'amore trinitario che è Dio, il Cristianesimo suggerisce non solo una teologia, ma un'ontologia, cioè una metafisica dell'essere trino o triforme, impossibile per le filosofie estranee alla fede cristiana» (*ivi*, 53). «Dire», «rilevare», «indicare» è la prima fase di un processo di pensiero che dovrebbe tendere a interpretare, «pensare» le questioni critiche soggiacenti a quanto si afferma. Sotto questo aspetto anche la produzione di K.H. MENKE non raggiunge livelli di menzionabile qualità. L'impostazione del suo lavoro fondamentale *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini* (cf la traduzione italiana oggi disponibile, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1997) tende, infatti, a rilevare i dati portanti del tema della concordanza-corrispondenza tra ragione e rivelazione e a focalizzare i luoghi dove reperirli, con la particolare preoccupazione di far conoscere Rosmini a un pubblico di lettori «tedeschi», i quali poco facilmente possono accedere alle fonti e che, comunque, ne hanno sentito parlare come un immanentista.

deve comportare una assoluta indipendenza metodica da ogni verità positivamente data, da ogni fede; 2. quello *più storiografico* che insiste sulla determinazione dei rapporti tra cristianesimo e filosofia a livello storico, mostrando come il cristianesimo contribuì alla rinascita singolare della filosofia, attraverso la reinterpretazione credente dei sistemi platonici e aristotelici ⁽³⁷⁾.

Sosteremo un poco sul primo aspetto, mostrando quanto Rosmini fosse cosciente della questione critica interiore al suo modo di «porsi in pensiero» e ascoltando le linee di fondo della sua proposta di soluzione.

4.1. *La consapevolezza della questione critica da parte di Rosmini*

La domanda sulla compatibilità tra dogma e libertà del filosofare trova una risposta negativa in chi immediatamente afferma che «il libero filosofare sia interdetto o impedito a coloro che professano la cattolica religione» ⁽³⁸⁾. Questa affermazione, colta nelle sue implicite conseguenze svislaccia ogni pretesa razionale o filosofica del credente: a causa della sua fede, egli sarebbe privato non solo della libertà del pensare, ma, rigorosamente parlando, del pensare stesso. Così, inversamente, l'assoluta mancanza di fede, di verità e di certezze dogmatiche costituirebbe la situazione ottimale della sua libertà. Rosmini è consapevole che una «questione critica» investe la totalità del suo contributo teoretico, la sua stessa prospettiva metodica: mantenersi, infatti, nell'orizzonte epistemico della fede significherebbe precludersi la possibilità del *cogitare* filosofico, ridurre il razionale nella credenza e professare un aperto misticismo, assorbendo «ogni pensiero [...] nell'adorazione religiosa» ⁽³⁹⁾. Qualsiasi riferimento al dogma diviene sinonimo di priva-

(37) Per esempio, secondo la ricostruzione di Rosmini, il cristianesimo difese la «logica e la scienza dialettica» sotto le ali della teologia cristiana «dalla violenza della barbarie», dopo averla prima liberata dalla fossa mortale dello scetticismo in cui la filosofia profana la conduceva: «Così fu il Cristianesimo, che con tutti gli altri beni, dopo aver abbattuta la falsa, salvò anche la vera filosofia, la quale avrebbe sicuramente trovato la sua tomba nell'eclettismo alessandrino, o questo stesso, per dir meglio, senza lui, non avrebbe avuto il tempo di farne balenare agli occhi degli uomini l'ultimo raggio» (IF, 93).

(38) IF, 51.

(39) È il rimprovero rivoltagli dal Romagnosi nelle pagine della *Biblioteca Italiana*. Lo abbiamo già notato precedentemente (*Teodicea*, 22). Ma il misticismo «consiste nel distruggere il lume naturale confondendolo col lume soprannaturale», ora, benché Rosmini sostenga che la ragione naturale dell'uomo sia «una comunicazione della ragione divina», tuttavia egli non confonde i due lumi, anzi nella loro distinzione intravede la separazione immensa del «sistema platonico dal sistema cristiano» (*ivi*, 23-24).

zione del pensiero: credere a una rivelazione avrebbe il senso della doverosa necessità si sospendere l'esercizio della ragione umana. L'obiezione critica formula un *aut-aut* formidabile e drammatico, soprattutto per il Rosmini che ha fatto della verità cattolica «la vita» dei suoi scritti. L'appartenenza alla Chiesa cattolica, che ha per Rosmini il senso di «possedere sì pienamente la verità», costituisce l'elemento determinante la vitalità della sua speculazione: «Laonde chi potesse dimostrare d'un tale Scrittore, che dalla purezza e pienezza della sapienza cattolica si allontanasse; avrebbe gli scritti suoi ferito a morte, e resi inutili a quelli a cui pure sono rivolti» (40). Per Rosmini, l'adesione alle verità rivelate attraverso l'atto di fede pone il credente nello stato di acquisizione immediata di altre verità che in se stesse non sono necessariamente soprannaturali, ma di ordine razionale e dunque oggetto della filosofia. Da qui il *metodo* praticato nella sua ricerca filosofica: «ho sempre tenuto per falso quel ragionamento che fosse anco menomamente opposto all'autorità della Chiesa» (41). Emerge chiaramente il dovere del credente di mettere all'opera la propria fede (*fides qua* e *fides quae*) nell'atto della sua riflessione filosofica. Ma allora egli *come* «non si troverà priva affatto di libertà, perché la coscienza gli proibirà di accedere a certe conclusioni, a cui il suo ragionamento individuale lo porterebbe?» (42).

4.2. La libertà del filosofare: suggerimenti rosminiani per la sua soluzione

Degli studi dell'Autore articola compiutamente la risposta rosminiana al problema critico. Determinante però mi appare la distinzione tra pensiero *libero* e pensiero *puro* definita nella *Logica*: «Per *libero* s'intende che non s'asserisce nulla gratuitamente, di modo che tutto ciò che s'asserisce sia o immediatamente o mediatamente giustificato dalla ragione. I fatti che danno materia al pensiero non s'escludono dal pensiero libero, purché provati. Quindi il *pensiero*

(40) A. ROSMINI, *Opuscoli morali*, vol. I, LI.

(41) *Ivi*, 7.

(42) G. BOZZETTI, *La libertà del filosofare*, in *Id.*, *Opere complete*, vol. I, 1227. Infatti, «l'aderire per fede a certe verità rivelate ci obbliga a non revocarle in dubbio e a non accettare conclusioni opposte». Di fronte a verità come il peccato originale e la Trinità delle persone divine, ma anche come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, il credente non può atteggiarsi con l'indifferenza che il filosofo-non-credente userebbe nel trattare qualsiasi tesi, quanto al conseguimento di alcuni risultati: «ogni verità gli deve stare a cuore, e se egli crede in verità che Dio esista, non gli può essere indifferente che una dimostrazione di carattere filosofico concluda al contrario» (*ivi*).

libero non si deve confondere col *pensiero puro*, col quale l'hanno confuso alcuni filosofi tedeschi, quasi che il pensiero non fosse libero, se non a condizione di prendere tutto, anche la sua materia, da se stesso» (43).

Pertanto, la libertà del filosofare avrà dei «limiti strutturali» per natura (che sono poi le sue condizioni concrete di possibilità), come i principi della ragione, il dato di esperienza, il senso morale, tutto ciò che entra a determinare l'uomo come tale e che poi si esprime nel suo mondo.

La filosofia è per definizione l'investigazione delle *ultime ragioni* del sapere umano, e d'altra parte «le *ragioni ultime* sono le risposte soddisfacenti che l'uomo dà agli ultimi *perché*, coi quali la sua mente interroga se stessa» (44). Il suo punto di partenza non può essere il nulla di cognizioni o di persuasioni: essa sviluppa le esigenze del ragionamento su «una cognizione popolare» di base e opera la riflessione per conseguire il sapere critico e scientifico, con il quale l'uomo supera il dubbio circa la sua eventuale illusione di tutto ciò che crede di sapere e la sua mente perviene alla sua quiete scientifica (45). *Filosofare* è produrre movimento, è camminare, puntare alla meta di una evidenza non ancora incontrovertibilmente guadagnata: entrare nella inquietudine della ricerca che si appaga solo per essere pervenuta alla *verità*, oggetto formale e principio della filosofia, ragione autofondantesi che blocca il movimento filosofico solo perché ne costituisce il termine. Ora, dunque: «come crediamo che possa darsi il *movimento riflesso*, se il pensiero non trova alcuna materia nel deposito della mente, su cui ripiegarsi?» (46).

Ribadiamo pertanto l'importante prima acquisizione rosminiana: *la libertà del filosofare non è tale da escludere delle verità previamente possedute, perché il filosofare consiste proprio nel produrre la necessità dialettica delle cognizioni di cui prima non si poteva offrire la ragione necessaria. La verità, comunque essa venga data «non inciampa il pensiero giammai»* (47).

(43) A. ROSMINI, *Logica*, ed. critica a cura di V. SALA, Roma, 1984, 21.

(44) *IF*, 225.

(45) *IF*, 226-227. È la quiete ottenuta «per via di scienza, la quiete che risponde al perché, col quale interroga se stessa la mente inquisitrice». Di fatto: «L'uomo che si mette in cammino per investigare le ragioni ultime e soddisfare ai perché, interrogazioni spontanee della sua mente, non può che cominciare dal riconoscere lo stato delle sue cognizioni e delle sue persuasioni, e quindi muovere all'opera di renderle compiute, a tale che soddisfacciano al bisogno dell'intelligenza, che non si appaga se non rendendosi ragione di tutto ciò che sa; se non rendendosi una ragione così evidente che non abbia bisogno di un'altra, ma ella stessa sia quella, in cui la mente trovi sua quiete» (*IF*, 225).

(46) *IF*, 51.

(47) *Ivi*.

L'ispirazione paolina della lezione rosminiana è lampante: l'uomo è sempre servo; a lui è offerta la possibilità di essere schiavo della verità e per questo libero, o soggetto all'errore e dunque permanentemente schiavo. Per Rosmini, la verità sola è condizione di libertà e, per converso, la libertà è tale solo in quanto attua la verità, attuandosi *in verità*. L'ispirazione scritturistica di questa riflessione non toglie nulla all'argomentazione, criticamente fondata sui dati offerti dall'analisi antropologica. L'uomo è soggetto, realtà finita, attuato esistente intelligente da un oggetto illimitato e «illimitabile, l'essere in forma d'idea, che è la verità, verso cui egli può stendersi senza fine, e seguendola fedelmente [...] ingrandire oltre misura se medesima» (48). È tale *oggetto*, o verità, che con la sua presenza mantiene in armonica e organica unità la pluralità delle potenze di cui l'uomo è costituito, altrimenti indipendenti l'una dall'altra nella loro attività per i loro impulsi. La verità funge da «autorevolissima moderatrice di tutte le potenze», qualora l'uomo che le contiene tutte volontariamente non decida il contrario. In virtù della verità l'uomo non è schiavo, ma «signore di tutte le sue proprie facoltà». Ma questo stato antropologico strutturale è aperto alla possibilità di una attuazione storica nella quale l'uomo è ripiegato verso l'errore e il male (49). Tuttavia l'allontanamento dell'uomo dalla verità non ha la consistenza di un suo abbandono radicale e totale, perché la verità è connaturale all'uomo: «il potere dell'umano arbitrio non si stende fin qua: egli può determinare le operazioni dell'uomo e dar loro un avviamento ritroso alla verità, ma non può nulla sulla stessa natura umana, che è guardata dal Creatore; e in questa natura appunto [...] è collocato, come in una rocca munitissima e indistruttibile, anzi inaccessibile a' suoi nemici, la verità» (50).

In questo contesto è comprensibile perché «libero» è colui che aderisce alla verità e fa sempre quello che vuole, «il che avviene a chi non vuole altro che la verità e ciò che consegue alla verità» (51). L'accordo tra libera volontà e la propria natura stabilisce l'unità e la perfezione dell'uomo, cioè determina la sua vera libertà: «La

(48) *IF*, 55.

(49) *Ivi*. Si noti però bene: «ripiegato all'errore», mentre, diversamente, l'uomo è «attuato dalla verità». La distanza o l'allontanamento dalla verità è spiegabile perché l'uomo è dotato di una *libera volontà*, «potenza unica nel suo genere, diversissima da tutte l'altre; ché l'altre tendono solo al bene di se stesse e altro non possono; per la libera volontà l'uomo può scegliere ugualmente il bene ed il male, può operare così alla propria perfezione come al proprio deterioramento» (*ivi*, 56).

(50) *Ivi*.

(51) *IF*, 57.

verità dunque lungi d'imporre per se stessa una servitù agli uomini, è l'unica causa della loro libertà, della qual libertà essi non rimangono privi se non allora che essi la ricusano, col ricusarne la causa. E nella verità tende tutta la Filosofia» (52).

Una conseguenza risulta inequivocabile: la contraddizione di chi da una parte nega la libertà a quelle menti che la stessa *Verità* «ha fatto libere dall'errore con la sua luce», e d'altra, osanna a modelli di pensatori liberi, autori di sistemi di pensiero «stravaganti» e «assurdi», stimati liberi perché capaci «d'allontanarsi, delirando, dai veri i più consentanei dal genere umano, e di sottrarsi a questa luce quasi ad una volgare ed ignobile servitù» (53). La risposta di Rosmini alla nostra questione comincia perciò a prendere corpo e può essere così schematizzata: la *Verità incarnata*, e la religione cattolica che da essa è nata, è verità. Ora solo la verità libera il pensiero. *Dunque il dogma cattolico in quanto verità non può distruggere il pensare negandogli libertà, anzi.*

4.3. Giustificazione della «libertà del filosofare credente» nello spazio della teologia fondamentale

Tuttavia, perché non avvenga un salto logico, l'argomentare rigoroso deve qui motivare razionalmente l'*integrazione dogmatica* della verità, introdotta dal Rosmini. Non è infatti immediatamente accettabile che il dogma cattolico sia verità. Occorre dimostrare questa affermazione, perché non sia indebito e gratuito tutto il ragionamento fin qui svolto. A questo serve l'appello ai motivi di credibilità.

La dimostrazione non interessa il cattolico credente, per il quale la verità del dogma dovrebbe essere esperienza di vita. Ma per gli altri, può servire alla corretta impostazione del problema la *metafora del matematico e il suo obiettore*. Se l'obiettore ascolta la dimostrazione della proposizione euclidea dell'ipotenusa solo nella sua fase terminale, non avendo avuto la possibilità di seguire l'esposizione nella totalità delle precedenti affermazioni, si accorgerà ben presto che il matematico «presuppone» e ammette come vere alcune proposizioni su cui la dimostrazione finale si erige. Ma saranno supposizioni gratuite? Si potrà rinfacciare al matematico una mente schiava di pregiudizi, limitanti il suo pensiero? Occorrerebbe ripercorrere tutte le tappe che portano alla dimostrazione, prima di giudicare sulla esistenza di pregiudizi indimostrati: «così il filosofo cristiano invita colui che nol crede libero pensatore perché

(52) *Ivi.*

(53) *IF*, 58.

s'attiene alle credenze del cattolicesimo, a discutere prima di tutto sulla verità di queste, e poscia ad accompagnarsi con esso lui nel cammino più inoltrato della Filosofia» (54).

Si è pertanto rimandati alla identificazione di *motivi di credibilità*, capaci di stabilire sufficientemente la verità della fede cristiana e cattolica. La libertà del filosofare credente trova dunque la sua giustificazione ultima in quello spazio di pensiero critico che oggi chiamiamo *teologia fondamentale* e che un tempo si denominava *apologetica*. Solo in questa sede si distruggerà alla radice l'obiezione del non credente circa la non libertà filosofica di colui che aderisce alla verità rivelata: il filosofo, infatti, che avrà vagliato la solidità dei motivi di credibilità, trovandoli concludenti ed efficaci, sarà costretto doverosamente dalla prima di tutte le leggi – la coerenza – a riconoscere gli articoli della fede come veri, e dunque non ricusarli, se non per autocontraddirsi (55).

Non ricusarli significa accoglierli, senza che da questo provenga detrimento al pensiero e depauperamento della sua libertà: «È dunque per la necessità di conservare se stessa, che la Filosofia accetta la fede, di cui ha discussi i motivi» (56), smascherando la prevenzione erronea secondo la quale «la fede cristiana sia del tutto cieca» (57) e mostrando, diversamente, che una ragione «precede la fede, e il credere è anch'esso un atto del pensiero, che ubbidisce alla ragione, benché non sia questo solo» (58).

L'osservazione, poi, che l'accesso alla fede per la stragrande maggioranza dei credenti non è determinato da un lungo *iter* filosofico di cernita della sua ragionevolezza, non inficia il discorso fin qui svolto. È importante, infatti, distinguere, contro ogni perfettismo filosofico, tra verità e l'abito scientifico che essa assume in filosofia. Stabilire la priorità della filosofia sulla verità significa imporre alla totalità del *verum* una mediazione filosofica, far scaturire dal ragionamento ogni verità, giudicata tale perché *dedotta*, misconoscendo che «il ragionamento non può esistere da sé

(54) Uscendo dalla metafora, all'accusatore del matematico è «somigliante colui che si dà a credere che il filosofo cattolico ammette gratuitamente le sue credenze, e queste sieno false, e però gli tolgano la libertà del filosofare la quale, come ci fu concesso, non è impedita che dall'errore. All'incontro il filosofo cattolico, al pari dell'accennato matematico, reputa che non a sé manchi la libertà del pensiero, ma bensì a colui, che ignora la cattolica verità, e che, ignorandola, la tiene per vana: al quale solo insieme coll'ignoranza appartiene l'errore, che è l'opposto della verità e della libertà» (IF, 60).

(55) IF, 61-62.

(56) IF, 62.

(57) IF, 61.

(58) IF, 62.

solo, ma da quel *primo vero* immediatamente intuito» (59). Ragionare ha il senso di risalire da verità a verità, da sillogismo a sillogismo, per pervenire, concludendo il proprio cammino, a «una prima verità, non dedotta dal ragionamento, ma nota per se medesima, come luce immediata della mente» (60). Chi afferma invece che il ragionamento sia l'unico mezzo per conoscere la verità si condanna ineludibilmente allo *scetticismo* che si fonda sul principio seguente: «il pensiero non è libero, se non s'affida interamente al ragionamento senza una verità primordiale, che guidi come face luminosa ogni ragionamento» (61).

La confutazione dello scetticismo, in tutte le sue forme, dimostra che «il ragionamento non è l'unico né il primo mezzo di conoscere la verità» (62). L'analisi rosminiana dell'intelligenza ha scoperto nella idea dell'essere non solo il *medium quo cognoscimus*, ma anche l'*ens quod cognoscitur*: «noi abbiamo trovato in essa il *lume della ragione*, la forma oggettiva dell'intendimento: l'uomo crede a questo primo vero, non può non credervi, perché è pura luce, e da quest'atto di *razionale credenza* ogni ragionamento toglie tutto quel valore che ha, ivi comincia l'attività razionale, ed ivi pure finisce» (63). Questa verità intuita è originaria e fondante rispetto al ragionamento: è un fatto posto dal Creatore, il quale, coerentemente, volendo, per libera disposizione, comunicare all'uomo un'altra parte di verità, l'affiderebbe a quella prima facoltà intuente e non al ragionamento che «non crea la verità, ma la deduce», e pertanto ha il compito di «congiungere in nuovi modi l'uomo alla verità che già possiede, senza accrescergliela» (64).

I motivi di credibilità, mostrando l'esistenza di una divina rivelazione, «contenente una nuova porzione di verità», detta *sopranaturale*, e l'esistenza di un magistero «che ne conserva interamente il deposito», chiariscono che Dio ha realmente fatto in libertà ciò che non poteva non fare, cioè ammaestrare personalmente lo spirito umano di quella verità rivelata, stimolandolo all'assenso. Dato l'assenso, «si presenta appunto all'uomo come un lume primitivo, intimo, nuovo che illustra in segreto il fondo dell'anima in un

(59) *IF*, 64.

(60) *Ivi*.

(61) È questo l'esito della filosofia moderna, germanica e kantiana: «se ogni verità ha bisogno d'esser provata col ragionamento, niuna verità si può provare; non trovandosi mai in questa deduzione la prima verità da servire di fondamento a tutte l'altre susseguenti» (*IF*, 65).

(62) *IF*, 66.

(63) *Ivi*.

(64) *Ivi*.

modo simile a quello che fa il lume della ragione» (65). Questo è propriamente *il fondamento ultimo della credibilità in generale*: certi miracoli e profezie, infatti, sono efficaci per il senso comune degli uomini e immediatamente percepibili senza sforzo razionalizzante, ma tutti devono poter essere ricondotti a quella fondamentale «credibilità interiore» che consiste nella notizia intima della Verità sussistente per grazia comunicata da Dio stesso all'uomo (66). Il modo con cui si perviene ad essa anche se fosse una «gratuita prevenzione» non inficia la sua sostanza di verità e dunque il suo effetto di liberazione del pensiero. Nonostante sia gratuitamente accolto «il vero [...] non può nuocere al vero» (67). Posto il problema in questi termini, è facile dedurre la non opposizione a livello della verità tra fede e ragione: poiché *una* è la verità, dovrà esserci perfetta armonia tra questi due modi di apprenderla.

4.4. *La precomprensione equivocante: la separazione moderna*

Dunque, non i pregiudizi in generale, ma solo quelli erronei rendono l'uomo «del tutto inetto al *libero filosofare*» (68). La ricerca filosofica di una ragione ultima e fondante comporta però un'attività catartica, spesso lacerante, che investe il livello di interrelazione individuo-società: l'uomo è situato in un mondo di significati già prestabiliti che assume previamente coll'educazione e la consuetudine, imbevendosi delle prevenzioni erronee più diffuse e radicate, comunemente accettate, dalle quali è difficile liberarsi senza una buona dose di «*coraggio* e ardire *filosofico*» (69). Questo cammino di purificazione è mosso dall'*amore della verità*. E qui si comprende come non si tratti di semplice conversione noetica, intellettuale, ma piuttosto morale, coinvolgente l'esistenza concreta dell'uomo:

(65) *IF*, 68.

(66) *IF*, 69-70. Considerata l'attualità di questa impostazione teologico-fondamentale circa la credibilità della fede, vale la pena annotare anche un passaggio esplicativo della *Logica*: «quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l'autorità d'uomini dottissimi, la costanza de' martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d'ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull'*evidenza* del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sé ed un criterio immediato della verità» (*Logica*, 365).

(67) *IF*, 71.

(68) *IF*, 48.

(69) *Ivi*.

la verità può essere conseguita, in qualche modo, attraverso un vero e proprio *autotrascendimento*. Anche in questa prospettiva la fede serve la ragione e la filosofia credente può essere – senza alcun timore per la sua autonomia – dichiarata come un «prodotto» della fede.

Aprendosi alle istanze tematiche della cultura ambiente, rivisitando la tradizione cattolica nella sua globalità, Rosmini elabora il suo *sistema della verità*, capace di dialettizzare contro l'acquisizione epistemologica più originale della filosofia dell'epoca – causa della ragione moderna: *la rottura tra ragione e fede, perseguita nel nome di una ragione sempre più consapevole di sé (filosofica) e in funzione dell'irrilevanza razionale della fede, esclusa con la sua teologia dall'ufficialità culturale, e ghetizzata*. Il suo programma di restaurazione della filosofia per la teologia non ha previsto la riproposizione della filosofia scolastica, 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.

In questa direzione è legittimo individuare in Rosmini non solo il suo evidente sforzo di *servire la fede e la religione cattolica con l'esercizio filosofico della ragione* (cosa riconosciuta, almeno nell'intenzione, da tutti suoi interpreti), ma anche, e soprattutto, la coscienza del contrario, *del servizio della fede cattolica alla filosofia in quanto tale* (cosa misconosciuta dalla totalità degli interpreti in nome della neutralità-autonomia razionale dell'opera filosofica rosminiana): sono dimensioni diverse dell'unico movimento di pensiero, esprime la *forma mentis* rosminiana, per la quale la filosofia serve ottimamente la fede, perché essa dalla fede è stata aiutata a riconoscersi, a ritrovarsi, ad essere se stessa.

La prospettiva metodica di Rosmini, dopo aver distinto adeguatamente tra ragione e fede, è *quella di unire*, mostrando in atto la fecondità dell'unione «salvifica» della fede con la ragione, che aiuta la ragione e non impoverisce la fede, anzi giustifica e dona credibilità alla fede.

Non poteva capire questo «progetto di unione», chi muoveva dal presupposto teorico della separazione tra fede e ragione. *Il modello della separazione, infatti, era dominante nella neoscolastica del tempo*. Ma chi separa, se vuole unire, lo può solo giustappo-
nendo estrinsecamente. Non così in Rosmini che cercava l'unità interiore tra fede e ragione e perciò, irrimediabilmente incompre-
so, veniva accusato dai suoi interlocutori critici sia di razionalismo e sia di fideismo.

5. CONCLUSIONE

Compreso in questo contesto non fa assolutamente problema all'autonomia della ragione quanto Rosmini scrive a P. Barola il 21 marzo 1841: «sono persuaso che la mia dottrina sia da Dio, e che egli solo me la comunichi, e vi dirò anche, senza adoperare gran fatto mezzi umani, e mediante il lume della grazia: questa persuasione non mi fa credere già di essere infallibile, Dio me ne guardi, e so troppo bene che anche alle dottrine che mi manifesta il Signore posso mescolarvi della mia farina, e ve ne mescolo certo poca o molta, la quale potrà ben essere da chicchessia vagliata e sceverata da quelli che hanno il dono del Signore» (70).

Rosmini avrebbe sottoscritto in pieno un passaggio di una recente e illuminante conferenza del Card. J. Ratzinger, che è espressivamente sintetica dell'intenzione apologetica del Roveretano: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Preambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth, nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche. Ma Barth sbagliava nel definire perciò la fede come un semplice paradosso, che può sussistere solo contro la ragione e in totale indipendenza da essa. Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla nuovamente a se stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione come tale, in modo che quest'ultima – messa sulla buona strada dalla fede – possa vedere da sé. Dobbiamo sforzarci di ottenere un simile dialogo nuovo tra fede e filosofia, perché esse hanno bisogno l'una dell'altra. La ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza ragione non diventa umana» (71).

In questa direzione, il «riscatto» del pensiero di Rosmini dal dubbio di eterodossia potrebbe oggi aiutare a reimmettere nel circuito culturale uno dei più grandi pensatori dell'Ottocento cattoli-

(70) *Epistolario completo*, Vol. VII, 575.

(71) Conferenza tenuta dal Card. J. Ratzinger durante l'incontro tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e i presidenti delle Commissioni per la Dottrina della Fede delle Conferenze Episcopali dell'America Latina (Guadalajara/Messico, maggio 1996), pubblicata in *L'Osservatore Romano*, 27 Ottobre 1996. Ora anche col titolo *Relativismo problema della fede*, «Regno e Documenti» 42 (1997) 51-56.

co italiano, a vantaggio della cultura e della teologia cattolica contemporanea ⁽⁷²⁾.

Mi sia consentito anche accennare al particolare interesse che si potrebbe nutrire per questo maestro di pensiero, relativamente all'attuale impegno della Chiesa italiana per un *progetto culturale orientato in senso cristiano* ⁽⁷³⁾.

Rosmini è, infatti, l'unico autore dell'Ottocento italiano che abbia tentato un «dialogo critico» con la cultura moderna, assumendone le esigenze di fondo, ma senza abdicare alle verità della tradizione, con la finalità *di mostrare la valenza pubblica della fede*, la sua capacità di redenzione di tutti gli aspetti della vita dell'uomo, proponendo di saldare efficacemente Vangelo e cultura, vissuto e santità, dottrina ed esistenza: tutti temi e prospettive particolarmente care ad un progetto culturale cattolico, del quale Rosmini risulterebbe «uno» dei tanti punti di riferimento, ma di certo uno dei più significativi.

ANTONIO STAGLIANÒ
P.za Duomo
88074 Crotone

(72) Sullo sfondo di alcuni nodi problematici della teologia contemporanea, in riferimento alla missione della Chiesa di oggi, ho presentato il teologo di Rosmini come una testimonianza lucida dello sviluppo della *ragione intrinseca alla fede*, quale compito ecclesiale della teologia «che serve la Chiesa» (cf A. STAGLIANÒ, *La teologia «che serve»*. *Sul compito ecclesiale e scientifico del teologo per la Nuova evangelizzazione*, Torino, SEI, 1996, 102-110).

(73) Sinteticamente: «il progetto culturale vuole oggi creare unità di intenti e più organico slancio all'impegno di fare dell'incontro con Cristo il principio di un rinnovamento delle persone e della società. È un impegno che si fa più stringente oggi, di fronte ad un Paese bisognoso di ricostruzione morale, a cui i cattolici ritengono di avere da offrire molto, nel segno di una cultura della libertà responsabile, della solidarietà e della comunicazione», Presidenza della CEI, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, Bologna, EDB, 1997, n. 8.