



Giovedì 19 luglio 2001
p. 5

In margine alla recente «Nota» della Congregazione per la dottrina della Fede

Spiritualità e ardire del pensiero in Antonio Rosmini

Antonio Staglianò

Le quaranta «proposizioni rosminiane» del *Post obitum* restano condannate nel loro senso oggettivo, esse però non corrispondono all'autentica posizione del Rosmini (= R.), non sono cioè effettivamente rosminiane.

Così la recente *Nota sul valore dei decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati* della Congregazione per la Dottrina della Fede accerta con autorevolezza l'ortodossia del R. e avvia a soluzione la lunga e intricata «questione rosminiana», spostando l'accento sul problema vero, di ieri e di oggi: quello dell'*inculturazione della fede*. Infatti, per il passato: il «Decreto dottrinale *Post obitum* non si riferisce al giudizio sulla negazione formale di verità di fede da parte dell'autore, ma piuttosto al fatto che il sistema filosofico-teologico del R. era ritenuto insufficiente e inadeguato a custodire ed esporre alcune verità della dottrina cattolica, pur riconosciute e confessate dall'autore stesso» (*Nota* n. 5); per il presente, si affida «al dibattito teoretico la questione della plausibilità o meno del sistema rosminiano stesso, della sua consistenza speculativa e delle teorie o ipotesi filosofiche e teologiche in esso espresse» (*Nota* n. 7). Il senso oggettivamente eterodosso delle proposizioni del *Post obitum* è da ascrivere non al R., ma «a possibili conclusioni della lettura delle sue opere» (*Ivi*).

La Nota assegna così un compito arduo agli studiosi, offre però loro anche qualche principio euristico orientativo, affinché la ricerca sul pensiero rosminiano eviti di frequentare il vuoto di tanta infeconda retorica. Uno di questi principi forse il più prezioso – lo intravediamo nell'inciso conclusivo, là dove si stringe forte il legame tra l'attività di riflessione e l'esperienza della fede del Roveretano: «si deve altresì affermare che l'impresa speculativa e intellettuale di Antonio Rosmini, caratterizzata da grande audacia e coraggio, anche se non priva di una certa rischiosa arditezza, specialmente in alcune formulazioni, nel tentativo di offrire nuove opportunità alla dottrina cattolica in rapporto alle sfide del pensiero moderno, si è svolta in un orizzonte ascetico e spirituale, riconosciuto anche dai suoi più accaniti avversari, e ha trovato espressione nelle opere che hanno accompagnato la fondazione dell'Istituto della Carità e quella delle Suore della Divina provvidenza» (n. 9). L'ascetica e la spiritualità di R. confortano l'accredito dell'interpretazione ortodossa della sua impresa speculativa: sono come la garanzia ultima dell'impossibilità di leggere il suo pensiero in un'ottica idealista e ontologista.

Spiritualità e pensiero: un circolo solido

D'altra parte, dare un rilievo ermeneutico importante alla grandezza spirituale e ascetica di R. in ordine all'accertamento dell'ortodossia della sua riflessione filosofico-teologica, significa identificare l'ordine interiore di tutta la sua produzione letteraria, individuare il ritmo stesso della sua scrittura. Il R. che pensa di rifondare la filosofia, creando un sistema di vasta portata, capace di attraversare tutti i campi dello scibile umano, è lo stesso R. credente, profondamente asceta, dedito alla puntuale e costante purificazione di sé, desi-

deroso di vivere nella santità, tutto proteso alla salvezza della propria anima e al bene dei fratelli. Un esempio, primo e paradigmatico, è senz'altro la pubblicazione nel 1830 delle *Massime di perfezione cristiana* insieme al *Nuovo saggio sull'origine delle idee*: questa contemporaneità di edizione non è senza significato, perché mostra – già a questo livello – la propensione di R. all'unità del pensare e del vivere, in una solida circolarità che rende fecondo e virtuoso il legame tra speculazione razionale e ricerca di un'altissima vita morale e spirituale. Se il *Nuovo saggio* pone le basi gnoseologiche del suo sistema filosofico, le *Massime* stabiliscono le regole d'oro fondamentali per una vita assorbita da un teocentrismo radicale, fondata sull'umiltà (*principio di passività*), nell'abbandono incondizionato a Dio, nel quale soltanto è la vera sapienza da amare e ricercare. Infatti, l'uomo che è capace di «riconoscere intimamente il proprio nulla» (terza massima), facendosi strumento nelle mani di Dio, diventa persona libera e responsabile, disponendo «tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza» (sesta massima) e desiderando «unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto» (prima massima): mette Dio al primo posto e così – oltre ogni orizzontalismo – trova in Dio la sorgente inesauribile di forza e coraggio per amare i fratelli incondizionatamente e pienamente, divenendo «giusto», cioè santo.

La fede cattolica - che in R. entra in circolo solido con la ragione cogitante - non è soltanto il contenuto di verità da credere e ritenere fermamente nell'obbedienza al Magistero della Chiesa (*fides quae*), ma anche l'atteggiamento credente e teologale (*fides qua*), in inscindibile unità. La fede consente infatti l'accesso alla Rivelazione di Dio non tanto in un rapporto intellettuale o noetico, quanto piuttosto entro un coinvolgimento integrale dell'uomo che «riconosce» in modo liberamente volontario quanto ha conosciuto di Dio attraverso la grazia della sua autocomunicazione storica. La teologia della fede di R. supera un certo intellettualismo contestuale, sostenendo che la fede 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» (A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, 2 vol., Ed. critica, Città Nuova, Roma 1983, vol. I, p. 102). La fede sacramentale permette l'incontro reale con Dio che – al di là di ogni intuizionismo – è grazia, cioè oggettiva azione di Dio nell'essenza dell'anima umana, aliquale percezione di Dio da parte dell'uomo, così «deiformato», soprannaturalizzato. Contro i rischi del razionalismo protestante, R. si è sempre battuto tenacemente per un concetto di soprannaturale che rendesse ragione della vera esperienza di Dio propiziata dalla fede: quell'esperienza che sin da ragazzo egli faceva. Da il *Giorno di solitudine* si evince come la sua vita, ancora sedicenne, assumeva un indirizzo esclusivamente religioso, mentre nel suo *Diario personale* annotava nel 1813: «quest'anno fu per me un anno di grazia: Iddio mi aperse gli occhi su molte cose e conobbi che non eravi altra vera sapienza che in Dio» (A. Rosmini, *Scritti autobiografici*, Ed. nazionale I, Anonima romana editoriale, Roma 1934, p. 419). Tutta la sua formazione intellettuale non può essere pertanto astratta dall'esperienza spirituale che segnò la sua vita fin dall'infanzia, fatta di preghiere, di letture di cose ascetiche, di assidua frequentazione della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa, come ben testimoniano le operette giovanili, *Storia dell'amore cavata dalle divine Scritture e Dell'educazione cristiana*. Ecco la *catena d'oro* con la quale ritiene di doversi legare per sempre, indicandola ai suoi seguaci. I suoi anelli sono: «La *giustizia*, che n'è il primo, ci conduce a trovare Iddio, e ad eleggere la sua *provvidenza* e bontà a guida dei nostri passi, che n'è il secondo: Iddio dirige i passi nostri alla *carità* del prossimo, che è il terzo anello: la *carità* poi ci mena al *sacrificio*, che è il quarto: il sacrificio alla *gloria* immarcescibile, che è il quinto ed ultimo» (A. Rosmini, *Scritti ascetici*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 277).

Del circolo solido tra spiritualità e pensiero fa fede il progetto di rinnovamento della teologia, intrapreso da R., all'insegna dell'ideale del tempo patristico. Così, con i santi Padri si può essere convinti e insegnare che «perfetto teologo non può essere mai di quelli, che non congiungono allo studio la santità della vita e l'esperienza de' veri eterni» (*Antropologia soprannaturale*, voi. I, p. 231). La miserevole condizione in cui versava lo studio della teologia ai suoi tempi lo rimandava nostalgicamente ai primi secoli del cristianesimo, quando scienza e santità nascevano l'una dall'altra, profondamente unite, «anzi propriamente in un verissimo senso può dirsi che la scienza nasceva dalla santità», poiché: «si voleva quella scienza, perché ella era tale che conteneva la santità nelle sue stesse viscere, né altra se ne voleva; e così tutto era unificato» (A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Ed. critica, Roma 1981, pp. 58-59).

Ciò che vale particolarmente per la teologia, non è meno importante per il pensare credente, globalmente inteso. Il suo interiore statuto è individuato nell'*Idea di sapienza* e riconduce sempre la verità al suo rapporto con la carità e viceversa: «Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna di esse comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra, non sarebbe più essa» (A. Rosmini, *Introduzione alla Filosofia*,

Ed. critica, Città Nuova, Roma 1979, p.181).

Audacia nel pensare, libertà cristiana e obbedienza ecclesiale

Non stupisce pertanto, in questo contesto, che il R. svolga la propria attività di riflessione e di scrittura nella consapevolezza di aver per questo ricevuto da Dio un mandato speciale, confermato dagli incoraggiamenti di diversi Pontefici. Questa coscienza raggiunge talvolta livelli di sorprendente misticismo. Può suscitare infatti meraviglia che Egli – uomo dal temperamento marcatamente critico, proclive alla razionalità – abbia scritto: «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» (lettera a P. Barola del 21 marzo 1841).

Questa coscienza – che sembra conferire al pensiero di R. una particolare «crismazione» –, giustifica anzitutto l'audacia e il coraggio con cui egli ha intrapreso l'opera di riforma della filosofia e di rinnovamento della teologia, talvolta lamentandosi di non aver collaborazione adeguata da parte degli intellettuali cattolici per portare a termine il progetto di una enciclopedia cristiana che potesse concorrere con quella degli illuministi e rifondare il sapere universale, conferendogli nuova unità e sistematicità.

Questa coscienza chiarisce altresì quella «rischiosa arditezza» di alcune sue formulazioni allo scopo di aprire un varco intelligente al Vangelo nell'epoca moderna entro le sfide poste dai diversi stili teorici correnti, quasi tutti dominati da una chiusura al Trascendente. L'entusiasmo con cui di volta in volta egli si è sforzato di esibire la «convenienza» al dogma cristiano della sua filosofia incrementava in lui la certezza di aver scoperto un sistema di pensiero unico in grado di essere il *solo* strumento scientifico utilizzabile per un coerente sviluppo teologico della dottrina della fede. Era come se egli fosse pervenuto alla elaborazione di una «filosofia assoluta», a detrimento – almeno in prima istanza – della possibilità di un legittimo pluralismo filosofico in ordine alla mediazione culturale della fede.

Il legame stringente posto da R. tra pensiero–rivelazione–esperienza ecclesiale della fede lo portava ad osare nella riflessione, trovando nell'incontro sacramentale con Dio e nell'intimità della preghiera quella *res* esperienziale di cui lo strumento ideale teologico è solo un segno esteriore. Perciò parlando delle «doti del perfetto teologo», egli le individua nella santità e bontà della vita, frutto dell'esperienza soprannaturale consentita al teologo dalla fede, affinché le parole che in teologia vengono elaborate abbiano una «pregnanza di senso», il senso di Dio attivo nell'uomo, e pertanto risultino veramente comunicative dell'amore di Dio all'umanità.

È propriamente a questo senso che R. appella per giustificare quella «santissima e magnifica libertà data da Cristo alle pie intelligenze di quelli che credono alla sua parola si è che come la cristiana dottrina non sono le parole, ma il senso che esse contengono, così né pure l'errore e l'eresia non consiste nelle parole o nelle forme ma in quello che esse significano» (A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, Ed. critica, Città Nuova, Roma 1975, pp. 77-78). La dottrina cristiana non si identifica verbalmente con le parole che servono a esprimerla, perciò è possibile la mutazione delle parole e delle formule, come anche l'utilizzo di più parole o stili per comunicare lo stesso senso. Questo consente di capire il perché del doveroso progresso e arricchimento linguistico delle verità cristiane lungo i secoli, ma anche la possibilità dell'inculturazione della fede, dell'annuncio del Vangelo in tutte le lingue. Il senso dell'autore va ovviamente enucleato a partire dagli strumenti che la tecnica ermeneutica mette a disposizione. L'opera che R. stava scrivendo prima di morire, *Il linguaggio teologico*, nasceva dall'esigenza di un intervento puntuale sul problema dell'oscurità linguistica di cui egli veniva accusato e intendeva «esporre in generale i principi e i doveri d'uno scrittore» quando tratta temi teologici. Fedele al principio della *coerenza con la Rivelazione*, il teologo deve prodigarsi in tutta libertà ad approfondire l'intelligenza dei contenuti della fede, ma egli non è un «battitore libero», vive nella Chiesa e sente con la Chiesa. In essa egli trova la garanzia dell'autenticità del suo procedere, perché la Chiesa è compaginata dall'unico Spirito di Cristo che «guida l'ecclesiastico dottore, così anche ammaestra l'uditore a intendere sanamente» (Ivi, p. 68). Per R., affermazioni del genere non sono astratte teorie, ma profonde convinzioni. Lo testimoniano le travagliate vicende che lo colpirono anche in vita e nelle quali egli sempre manifestò la sua totale volontà di sottomissione al giudizio del Papa e del Magistero.

Non separare ciò che è unito: la circolarità di fede e ragione

Nel quadro delineato è legittimo affermare che ha certamente nuociuto al buon esito della questione rosminiana l'impostazione estrinsecista dell'ermeneutica del pensiero di R. nel secolo scorso: si è preteso esaltare la sua grandezza filosofica separando in lui fede teologale e ragione; la potenza speculativa del suo «Sistema della Verità» veniva attestata nell'orizzonte di una innaturale astrazione metodologica che imponeva di prescindere dal suo pur esplicito riferimento alla fede biblico-ecclesiale. Questo riferimento – secondo il canone gentiliano di stampo idealista – avrebbe inquinato la purezza razionale della filosofia: bisognava pertanto epurarlo e, comunque, non riconoscerlo nell'atto del movimento intensivamente cogitante del R.. L'esito infecondo è sotto gli occhi di tutti: molti interpreti si sono sforzati di distillare il «R. filosofo» dal «R. credente e teologo», emarginando la sua produzione teologico-spirituale, relegata nello spazio della devozione e della pietà. La filosofia di R. veniva così privata di quel grembo naturale dal quale era sorta – la tradizione vivente del cattolicesimo e, in essa, la sua personale esperienza spirituale e mistica. Separata dalla sua fonte ispirativa, non la si poteva immunizzare da certe interpretazioni errate e devianti, specie da quella «recezione del rosminianesimo nei settori intellettuali della cultura filosofica laicista, segnata sia dall'idealismo trascendentale sia dall'idealismo logico e ontologico» (Nota n. 5), contro cui anticipatamente aveva messo in guardia il Decreto *Post obitum* e verso la quale resta ancora valida la preoccupazione del Magistero della Chiesa.

In realtà, l'ermeneutica estrinsecista che separa in R. speculazione e spiritualità – ha portato allo snaturamento del suo programma apologetico, che sin dall'inizio si è svolto su ben altre piste e condizioni: tutte le sue opere sono nel profondo *radicate in un vissuto credente ed ecclesiale* pieno di zelo per la missione cristiana e di amore per la Chiesa, per la cui autenticità e libertà ha lottato in tempi difficilissimi, per i noti rivolgimenti risorgimentali e per i grandi mutamenti culturali.

Così, dopo il crollo delle grandi sintesi medievali, dell'unità di fede e ragione, con l'avvento del nominalismo e l'affermazione del kantismo, egli pretendeva elaborare un *sistema filosofico*, quello *della verità*, capace di infrangere l'immanentismo idealistico e il suo scetticismo, e di riconoscere la ragione umana nella sua strutturale intenzionalità al *verum*, nella sua reale possibilità metafisica, aprendo l'uomo alla trascendenza teistica. Allo scopo, R. dava avvio al progetto di una «filosofia dell'Evangelio» come propedeutica alla vera religione e di cui la teologia avrebbe potuto servirsi, costituendosi in scienza. Si trattava di una filosofia elaborata sul principio creazionistico, che giungeva addirittura a fare del riferimento alla connotazione trinitaria del Principio assoluto creatore (frutto della rivelazione storica di Dio in Gesù Cristo) il pilastro di forza per la possibilità reale del proprio compimento teorico nelle dottrine teosofiche: «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» (A. Rosmini, *Teosofia*, 8 vol., Ed. nazionale, Roma-Milano 1938-1941, voi. I, p. 145).

D'altra parte R. è convinto che proprio per aver rotto il legame vitale con la fede cristiana e la teologia, la filosofia è rimasta per tanti secoli come una «fanciulla derelitta da' suoi genitori e tutori, che per pane vende a chi ella incontra l'onestà ed il decoro» (*Introduzione alla filosofia*, p. 42). Il riscatto dalla degenerazione della filosofia in un superbo razionalismo poteva avvenire attraverso l'elaborazione di una *filosofia cristiana* (una filosofia che lasci funzionare la valenza epistemica della fede ecclesiale), capace di ridarle la propria dignità, con grandi benefici sia per la fede e sia per la teologia: «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» (*Antropologia soprannaturale*, vol. I, p. 482). È questo in fondo l'*experimentum crucis* per tutto il pensiero rosminiano: la plausibilità di una vera filosofia ricavata dal dogma cristiano. Come sfuggire al «circolo vizioso» che impedirebbe l'autonomia del procedere filosofico? Non tanto misconoscendo la circolarità di fede e ragione in nome di una presunta purezza filosofica, ma mostrando invece con le dovute argomentazioni critiche che il circolo c'è ed è solido, cioè virtuoso. È in fondo questo il motivo per cui – come ammette la Nota – la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II «annovera il Rosmini tra i pensatori più recenti nei quali si realizza un fecondo incontro tra sapere filosofico e Parola di Dio» (n. 8). Alla soluzione di questo problema cruciale servirà la rivalutazione della teologia rosminiana come prospettiva sapienziale di tutto il suo pensare credente, e, su questa scia, anche il recupero sistematico degli scritti spirituali e ascetici, che l'eventuale felice esito della causa di beatificazione potrà – lo auspichiamo – propiziare.